

PROSPETTIVE E BLOCCHI DELLA SOCIETÀ OCCIDENTALE¹

Eugène Enriquez

Il presente articolo è tratto dalla rivista "Nouvelle Revue de Psychosociologie" edita da Erès, numero 3/2007, interamente dedicata al tema del rapporto tra etica e pratiche sociali. Il testo qui tradotto, a firma di Eugène Enriquez, si pone in dialogo con l'articolo di apertura della rivista, firmato da André Lévy, in cui si propone un quadro ricompositivo sul tema dei rapporti tra morale ed etica, tra le categorie del bene e del male, tra le prescrizioni ed i divieti per aprire una prospettiva di approfondimento degli impatti e delle implicazioni con cui si misurano le pratiche sociali in rapporto al tema del futuro.

La contrapposizione tra le due concezioni sociopolitiche di *Universitas* e *Societas*, enunciata dalla scolastica medievale, è stata di recente ripresa da vari autori, in particolare da Dumont (1983) e da Rorty (1989).

Per rappresentare i due modelli richiamo la formulazione di Dumont che mi sembra la più consistente. *Societas*, nella accezione privilegiata dalle scienze sociali moderne, indica una società fatta da individui, da singoli che hanno una posizione originaria e diretta rispetto ai gruppi cui appartengono o alle relazioni che costituiscono o che producono più o meno volontariamente tra loro.

Universitas, nell'accezione con cui gli scolastici definiscono la società o le persone in generale, esprime l'esistenza di un "tutto", e rappresenta una concezione secondo cui "la società, con le sue istituzioni, valori, concetti, lingua, viene sociologicamente prima rispetto ai singoli, i quali diventano uomini proprio attraverso l'educazione e l'adattamento ad una determinata società".

Se, al di là delle definizioni, si volessero ricondurre i due con-

UNIVERSITAS
E SOCIETAS

(1) Traduzione del testo a cura di Cinzia D'Agostino.

cetti a due sociologi famosi, potremmo porre da un lato Durkheim (*universitas*) e dall'altro Elias (*societas*).

Il problema tuttavia non è tanto la differenza tra queste due concezioni del *socius* quanto il fatto di servirsi di entrambe per tentare di far luce sulla configurazione attuale della nostra società democratica. Sinteticamente potremmo dire di assistere ad un progressivo declino della *Universitas* e ad una progressiva, anche se ancora incompiuta, affermazione della *Societas*. La società occidentale non può essere più considerata una *Universitas* (al massimo è una *universitas* in frantumi) dopo che Husserl, già nel 1935, ha messo in evidenza, nelle sue celebri conferenze di Vienna e Praga, "la crisi dell'umanità europea", o dopo che Broch, nel 1932, nel terzo libro della sua grande trilogia (*I sonnambuli*) ha descritto la storia occidentale come la storia del disgregamento dei valori. Per questi due autori, filosofo il primo e romanziere il secondo, la nostra storia non ha più per orizzonte "il mondo concreto della vita" (*die Lebenswelt*): le nostre società sono affette dalla perdita di un senso comune e dal declino di ciò che si può definire identificazione collettiva unificante, perché non sanno più che cosa significa vivere insieme.

Perché vi sia *Universitas* è necessario che le istituzioni siano solide, compatte, abbiano dei simboli forti, suscitino la fede ed il rispetto, si fondino su dei principi e dei valori comunemente accettati (anche se esiste sempre un nucleo di devianti o dissidenti) e riescano ad alimentare l'azione collettiva. Ogni individuo sente di far parte di "un'anima collettiva" (per riprendere una terminologia in uso nel periodo precedente la Prima Guerra Mondiale) o di quella che Durkheim ha descritto e predicato come "coscienza collettiva". Ognuno fa parte di un "tutto" che lo protegge e gli detta la maggior parte delle sue azioni ed a cui obbedisce perché ha il sentimento di ubbidire a se stesso, dal momento che il super-io collettivo prevale su quello individuale. È uomo del dovere, norma e regolamenti per lui sono sacri. In un mondo di questo genere domina la morale. Le prescrizioni, così come i divieti, sono rispettate, vissute quasi come naturali: se non esistessero, il mondo crollerebbe. Come scrive

André Lévy, citando Bergson, “si tratta di una morale chiusa” che conduce a “una società tenuta in equilibrio automatico, una società che si riproduce nell’identico” (attraverso il rispetto rigoroso di norme sociali apprese e trasmesse con l’educazione), una società in cui tutto è obbligo.

È un tipo di società che potrebbe essere definita “meccanica”, oppure “olistica”, o anche “organica”: e forse questa è, a mio parere, la denominazione più appropriata in quanto non comporta soltanto una divisione del lavoro, cui si collega un’interdipendenza tra tutti, ma sostiene l’aspirazione collettiva di sentirsi al riparo, in una comunità che ha il suo fondamento in Dio o nella Nazione, nella Patria, nello Stato.

Questo tipo di società sta scomparendo per cedere sempre più il posto (tornerò più tardi sui motivi di questa trasformazione) ad un modello individualistico in cui l’essenziale per ciascuno è “la ricerca del piacere per se stessi” riconoscendo solo “le istituzioni che permettono forme di godimento” (Constant, 1819). Gli individui non accettano più di essere assoggettati a regole formali, non desiderano più sacrificarsi in nome di un tutto superiore; hanno valori differenti, particolari e pretendono che siano rispettati. Viene meno una morale imperativa. Gli uomini hanno sempre meno doveri ed hanno (o esigono di avere) sempre più diritti.

È in questo tipo di società (se questa aggregazione eteroclita merita ancora questo nome) che va comparando (o, più esattamente, riapparendo) l’Etica. Proviamo a comprenderne le ragioni.

Se non esiste più una morale prescrittiva o repressiva, o se una morale di questo genere non ha più la forza per tenere insieme il tutto, occorre trovare una nuova modalità per mantenere, più o meno in equilibrio, questo insieme, ed è proprio l’etica che va ad occupare lo spazio lasciato libero da altri fattori aggreganti: si espande pertanto in tutti gli ambiti, anche in quelli in cui il riferimento ad essa è carico di ambiguità (pensiamo, ad esempio, all’etica degli affari) perché appare come il solo legante disponibile, una volta che sono venuti meno le tradizionali fondamenta, sia di natura trascendentale che secolare.

Questa pervasività fa sì che l'Etica diventi oscura, confusa, utilizzata come ultima giustificazione, senza che nessuno sappia bene quale sia il significato che le è attribuito nelle diverse situazioni.

Per alcuni l'Etica rappresenta i grandi principi che permettono una vita buona (in qualsiasi società o in una società determinata), per altri (Bergson) "lo slancio vitale, la potenza creatrice" (che viene chiamata "morale aperta"); per altri ancora costituisce il riferimento cui conformarsi per perseguire ciò che è considerato bene da un dato gruppo (ad esempio, in un'impresa, l'etica del compratore, o l'etica del venditore); per altri infine "last but not least" è vista come ciò che è necessario alla sopravvivenza delle specie (umana, animale, vegetale) in quanto tali (pensiamo all'interdizione della clonazione o alla limitazione delle ricerche sulle cellule staminali).

Non si tratta più di "un'etica del tutto", così come è rappresentata da André Lévy. Un'etica del tutto non ha più senso in una società frammentata all'estremo. Non si tratta nemmeno di "un'etica dell'interrogazione" (*étique du manque*)², secondo la definizione proposta da André Lévy, che rimanda piuttosto ad una *Societas*, in cui gli individui sarebbero considerati soggetti e non individui massificati, come accade più frequentemente oggi. Si tratta di un'"etica al plurale", mirante a dare a ciascuno dei gruppi sociali esistenti una propria legittimità e rispettabilità. Queste etiche vanno trasformandosi, furtivamente, in regole d'azione. Bergson e Ricoeur (citati da André Lévy) se ne sono resi conto, ma ambedue - e André Lévy con loro - danno prova di un ottimismo a mio avviso infondato, quando pensano, come scrive Ricoeur che "la nostra scommessa è che sia possibile scavare sotto la linea dell'obbligatorietà e raggiungere un senso etico che non sia a tal punto celato entro le norme da non poter essere invocato come riferimento, quando gli uomini sono disorientati e muti di fronte a casi di coscienza confusi".

Da parte mia non farei questa scommessa e non mi convince il richiamo che André Lévy fa a Marcel Mauss per dare consistenza alla possibilità di spostarsi dalla morale all'etica.

(2) L'espressione *étique du manque* viene utilizzata da André Lévy per riprendere una concezione proposta da Lévinas secondo cui si dovrebbe pensare all'etica come ad una costante forma di interrogazione "sull'origine del senso e del diritto", come ad una ricerca inquieta ma fiduciosa invece che come un sistema di teorie onniscenti e prescrittive.

Per spiegare meglio la mia posizione provo a riprendere alcune citazioni di Mauss sul tema del dono che avevo trascritto in un libro nel 1967 (che recentemente ho rielaborato in *Clinique du Pouvoir*, 2006). I doni sono “fortemente attaccati alla persona, al clan, al suolo, sono il veicolo del suo “mana”, della sua forza magica, religiosa e spirituale” (Mauss). “I doni avranno la forza di distruggere l’individuo che li ha accettati nel caso in cui non venga rispettato l’obbligo di rendere (...): in questo senso il regalo ricevuto o scambiato crea un’obbligazione perché il dono non è una cosa inerte; (...) possiede un potere spirituale che insegue ogni detentore”. Il dono è sempre, ricorda Malinowski, un dono che imprigiona.

Così come accade per il dono, anche per l’etica assistiamo al tentativo di trasformare insidiosamente un’etica particolare (quella propria di un gruppo) in rigide regole morali, superiori e generalizzate. Le persone che lavorano in aziende in cui sono definiti dei codici etici l’hanno ben presente, perché in essi sono enumerati una serie di comportamenti prescritti per la performance nelle imprese. Altre etiche, solo a prima vista, sembrerebbero meno traducibili in regole precise. Se esiste un’etica della liberazione sessuale, verrà il giorno (o è già venuto) nel quale le riviste definiranno i buoni comportamenti da avere per giungere ad una “buona vita sessuale”; se esiste “un’etica dell’aspirazione al miglioramento, della affermazione della spinta creativa”, saranno facilmente denigrati quelli che sono in grado di fare il loro lavoro coscienziosamente, ma non hanno né le possibilità né il desiderio di essere creativi, inventivi, capaci di iniziativa (il vecchio “allievo modello” che si qualificava come tale per obbedienza e conformismo, si vede rimpiazzato dallo scolaro dinamico, originale, che sa trovare dei riferimenti raffinati per il tema o per la tesina che presenta), e così via. La morale esce dalla porta per rientrare dalla finestra. Di tutto questo gli individui non si rendono conto perché non sono più dominati da regole morali generali e costanti, ma da regole contingenti legate alla situazione ed al momento, e delle quali ci si può disfare cambiando gruppo di appartenenza e di riferimento. In più, in questa morale, niente interdizioni o

tabù. Al contrario prescrizioni “entusiasmanti”: “diventate un buon manager, un buon oratore, un seduttore latino senza pari, uno sportivo di alto livello; accrescete le vostre competenze, il vostro potenziale; superate voi stessi, guardate più in alto, identificatevi negli eroi del vostro tempo (sportivi, cantanti, attori, persone che sono arrivate), stupitevi, godete, rimanete belli ed in buona salute e date così un senso alla vostra vita”. Mi si troverà senza dubbio caustico, ma non credo di disegnare una caricatura. Penso che ognuno si sia trovato in qualche momento di fronte all’imperativo del superamento, del miglioramento e vi abbia più o meno ceduto (per parte mia non credo di essere estraneo a questa tendenza, né di trovarmi al riparo da questo destino tanto perché sia chiaro fino a che punto queste etiche e queste morali influenzano la nostra vita).

Credo a questo punto che si possa comprendere la difficoltà di passare da questo tipo di morali a questo tipo di etiche: di fatto le etiche sono svuotate perché sono troppo piene. Fanno sognare (cito Ricoeur: “l’obiettivo della giusta vita, con e per gli altri, nelle giuste istituzioni”), ma non dicono nulla di preciso. “Words, words, words” lamentava Amleto. Che cosa è una vita buona? Per se stessi (ma chi sono io? Un tutto o un puzzle mal combinato come pensano gli psicoanalisti?), per gli altri (ma quali?), nelle istituzioni giuste (che cos’è una istituzione? E che cos’è una istituzione giusta?). Eppure Ricoeur è un filosofo di gran talento per il quale nutro, dopo cinquanta anni, un’enorme stima.

Per concludere direi che l’*Universitas* muore e con essa la morale cessa; la *Societas* si istituisce e le piccole etiche (o le grandi etiche vuote) proliferano e si trasformano in piccole morali che danno alla nostra società la cifra di un conformismo generalizzato, estremamente variegato, ma che gira attorno un punto comune: essere il migliore, il più illuminato ed il più felice del proprio gruppo (o essere almeno uno di quelli che si situano sulla sommità di questa gerarchia psicosociale).

Non ho ancora definito il tipo di *Societas* che il mondo occidentale ha prodotto. Prima di tentare di descriverla più preci-

samente, mi sembra necessario evocare una comunità che ha rappresentato, come dice Castoriadis (1986), il germe delle nostre società europee, la polis ateniese del V secolo, perché questa, che ossessiona i nostri pensieri, ha realizzato il miracolo di essere al tempo stesso una *universitas* e una *societas*.

È una *societas* nella misura in cui gli individui, considerati cittadini responsabili (sono escluse le donne, i bambini, i meticci e gli schiavi), creano le loro leggi e orientano la vita politica della loro città prendendo, a maggioranza e dopo una discussione argomentata, nella quale ciascuno dispone della *isonomia* e della *isegoria* (il diritto a parlare e il diritto ad essere ascoltati), le decisioni necessarie al funzionamento corrente ed allo sviluppo della polis. Ognuno ha la possibilità di andare o meno alla *ecclésia* (il luogo della discussione politica) senza alcuna costrizione, le scelte sono il frutto delle interazioni. Se vengono prese delle cattive decisioni (e questo capita: né la condanna di Socrate, né la decisione di intraprendere la guerra del Peloponneso furono delle buone scelte) le persone che hanno più spinto in tal senso, che hanno espresso le argomentazioni più convincenti, possono essere perseguite per l'influenza nefasta che hanno avuto. Il voto di gruppo non può pertanto proteggerli. Il fatto che ciascuno disponga della libertà di parola è accompagnato dall'obbligo di renderne conto. Si ha dunque una assemblea di persone ben differenziate e ben identificate che governano la loro comunità, o anche che se ne disinteressano, ma che sono responsabili personalmente e che in questo modo realizzano una *Societas*.

Ma la *polis* è al tempo stesso una *Universitas* poiché l'insieme dei cittadini (o la gran parte tra essi) svolge un ruolo essenziale per l'esistenza della polis; si sente responsabile dei suoi progressi o delle sue cadute; condivide gli stessi valori e si sottomette agli stessi dei ed agli stessi miti. La *polis* è vissuta come una entità morale trascendente, le cui leggi, quasi sacre, devono essere rispettate pena gravi sanzioni (Socrate è stato condannato a morte per aver attentato, con le sue proposte, ai valori essenziali della città). È una *Universitas* che ha le sue esigenze e possiede il suo sistema di obblighi.

Se mi sono soffermato su queste argomentazioni, è perché penso che le nostre società moderne vorrebbero giungere a far coesistere, o meglio ad intrecciare *universitas* e *societas*. Quando ci si lamenta del degrado dei valori, si sogna una *universitas* perduta (e senza dubbio mitica); quando si riconoscono ogni giorno nuovi diritti a individui incontentabili, spesso invidiosi e che si pongono volentieri come “vittime del sistema”, si esprime il desiderio di assumere la configurazione della *societas*. Quando, contrariamente a ciò che era riuscito alla polis greca, le nostre società non riescono ad arrivare al giusto equilibrio tra le due forme di organizzazione (oggi l'*universitas* si allontana e la *societas* predomina), si avvertono delusioni e risentimenti, e questo alimenta un forte sentimento di nostalgia.

La società occidentale sembra caratterizzarsi per sei aspetti che cercherò di sintetizzare riprendendo quanto ho scritto in altri articoli e saggi: 1) il trionfo della razionalità strumentale; 2) il culto dell'eccellenza e della performance (l'egemonia del re denaro); 3) la trasformazione del cittadino in consumatore; 4) la nuova concezione del tempo (la vita “ora”); 5) la precarietà e la rinascita dell’“inutile al mondo”; 6) la edificazione di un mondo sadico (perverso).

Il trionfo della razionalità strumentale

I “mondi vitali” non sono più l'orizzonte della *societas*; questa è interessata piuttosto a inventare ogni giorno nuovi strumenti, utensili, attrezzi, metodi, tecniche, protesi, e così via che le permetteranno di lasciarsi andare al sogno di “dominare” il reale. Ciò che non può avere un valore operativo immediato non è interessante. La ricerca di base sparisce e lascia il posto alla ricerca applicata. Inoltre ciò che non è suscettibile di essere ricondotto a numero, di essere sottomesso ad un calcolo, diventa insignificante. Il quantitativo sostituisce il qualitativo.

Il culto dell'eccellenza e della performance (l'egemonia del re denaro)

Tutti questi strumenti, sempre più sofisticati, sono nelle mani di persone estremamente qualificate che devono dimostrare la lo-

ro competenza ogni giorno vincendo tutte le sfide (“les challenges” come si dice in franco-inglese) derivanti da un lavoro che implica quotidianamente l’assunzione di nuovi rischi. Così nasce un mondo in cui la gestione è sovrana ed in cui ognuno deve diventare un decisore capace non solo di svolgere bene il proprio lavoro, ma di farlo in maniera eccellente migliorando ancora, se possibile, i propri risultati. L’organizzazione del lavoro deve andare in questa direzione. L’individuo non sufficientemente performante sparisce, poiché rappresenta un handicap pesante per la crescita del profitto. Il risultato è il regno del denaro distribuito prioritariamente agli azionisti ed ai possessori dei fondi di investimento.

La trasformazione del cittadino in consumatore

Un tempo, nella polis, esisteva il cittadino; i tempi moderni hanno creato il Produttore e il Lavoratore (con le maiuscole). Il nostro mondo contemporaneo vede solo il Consumatore: “bisogna aumentare i consumi per lanciare o rilanciare l’economia”; “chi non consuma non è un buon americano, un buon francese...”. Queste sono le parole d’ordine. L’individuo che non acquista, che non possiede l’ultimo prodotto utile (o inutile) non ha senso di esistere. Un umorista riassume così la situazione: “L’essere si è fatto avere”. Un po’ caricaturale ma esatto. Quando gli individui non possiedono ciò che stimano di dover avere, si rivoltano, saccheggiano i negozi, bruciano le automobili. Il regno della gelosia e dell’invidia si amplia.

La nuova concezione del tempo (la vita “ora”)

“La vita ora” non rinvia più alla bella raccolta di poesie di P. Eluard, né alla volontà di vivere intensamente di Gide (“lo ti insegnerò il fervore”), dei dadaisti o dei surrealisti. La locuzione non significa altro che la necessità di agire in fretta, nell’urgenza (Aubert, 2002), di essere concentrati sull’effimero, su ciò che è alla moda e, soprattutto nelle imprese, di essere in grado di disporre di informazioni e di reagire in tempo reale. Per i meno abbienti assume una connotazione sinistra, in quanto mette in evidenza la questione del sopravvivere giorno per

giorno. Per tutti non c'è più futuro (non sono soltanto i settari del "no futuro" che lo dicono ma tutti i futurologi, in quanto le loro profezie si sono rivelate false nella maggior parte dei casi): la capacità di anticipare si riduce e la programmazione a lungo termine sparisce. Bisogna dunque approfittare subito, godere intensamente e nell'istante stesso, essendo l'avvenire divenuto imprevedibile. La "vita ora" si accompagna al declino della costruzione della relazione amorosa, dei legami di amicizia, della solidarietà. Si salvi chi può, ciascuno per sé.

La precarietà e la rinascita dell' "inutile al mondo"

Se ognuno deve essere in grado di maneggiare strumenti perfezionati, essere performante, buon consumatore, particolarmente reattivo (prendendo decisioni giuste in tempi compressi) che cosa diventa colui che (per qualsiasi ragione) non è in grado di mantenersi in questa condizione? Rischia di essere eliminato (licenziato o spostato da una piccola mansione ad un'altra) sia socialmente che psichicamente ed a volte fisicamente. È diventato quello che nel Medio Evo si chiamava "inutile al mondo" (termine spesso ripreso da Castel a tal punto che gli è stato spesso attribuito) che bisogna soccorrere un po', ma che appare ingombrante: se sparisse nessuno se ne accorgerebbe.

La edificazione di un mondo sadico (perverso)

Se ogni individuo può utilizzare degli strumenti, può anche vedere se stesso come uno strumento che bisogna accordare (le tecniche di formazione esistono per colmare i vuoti). Ma se è uno strumento può essere utilizzato come tale dagli altri. Sebbene si ritenga libero deve stare sempre attento, preoccuparsi di diventare migliore, più completo. In realtà rischia di vedere negati la propria esistenza, i propri desideri, dubbi, momenti di abbandono, di disperazione o di entusiasmo. Deve essere conforme e anche se lo è, può essere sempre oggetto di manipolazioni perverse. Poiché il solo valore che conta è il denaro, è lecito in questo mondo sedurre, contendere, persuadere, strumentalizzare gli altri, se non addirittura uccidere, se con questo il manipolatore può conseguire un risultato economico

positivo. È giunto “il tempo degli assassini” predetto da Rimbaud. Come scrive Broch (1932) “il più grande miserabile assume sempre il ruolo del carnefice nel processo di degradazione dei valori, ed il giorno in cui le trombe del giudizio squillano, è l’uomo affrancato dai valori che diviene il carnefice di un mondo che si è condannato da solo”.

Questa rappresentazione può sembrare un po’ fosca. Lo è, ma credo che lo sia meno della realtà che ci ricorda in cui ogni giorno migliaia di esseri muoiono di fame, soccombono in guerra, sono preda di assassini (a volte in colletto bianco), vivono al limite della sopravvivenza e, nelle nostre società sviluppate, sono perseguitati e gettati come rifiuti (Lhuillier et Cockin, 1999) il giorno in cui non appaiono più produttivi, o quando la loro impresa viene chiusa o delocalizzata. Certo, bisognerebbe aggiungere qualche elemento più gradevole a questo quadro. Indubbiamente ne esistono. Ma se posso tralasciarli è perché non è per essi o a causa di essi che l’etica ritorna in forza. È perché la società sta per divenire una *societas* irresponsabile e irrespirabile, dove sono permessi tutti i colpi, dove ognuno reclama dei nuovi diritti, perché ha il sentore (vero o falso non è questo l’essenziale) di essere una potenziale vittima e dove i riferimenti simbolici sono lentamente svaniti. L’etica, o più esattamente le etiche legate a ciascun gruppo o a ciascuna situazione e le piccole morali che ne derivano, hanno un unico obiettivo: arginare il mare in tempesta delle passioni e dei desideri contraddittori, dei piaceri pericolosi (ad esempio la pedofilia), dei rischi sconsiderati, e sostituire il super-io e l’ideale dell’Io collettivo. Quando esse non sono sufficienti, la *societas* inventa nuove leggi prescrittive o repressive (penso al numero considerevole di nuove leggi votate negli ultimi anni in Francia). Quando le leggi non bastano più la *societas* trova dei facili capri espiatori: è la scuola che non ha istruito o educato; è la famiglia che non sa tenere i suoi bambini; è la polizia che è troppo repressiva; è il Governo che è lontano dai cittadini e così via. L’etica, o meglio il bisogno attuale di etica, rivela il suo vero volto: non può insegnare la virtù, la giusta via, ma essere

LA QUESTIONE DEL MALE RADICALE

il riparo protettivo a disposizione di una società in via di decomposizione.

In questo tipo di *societas* si assiste alla crescita del male. Si tratta di un male radicale, costitutivo (élémental) come nota Levinas (1934), oppure del male al quale tutto il genere umano deve far fronte, quello cui, secondo Freud (*Il disagio della civiltà*, 1930) tende la natura umana? O ancora di ciò che ho definito, in maniera paradossale “la natura sociale” (Enriquez, 1983): quando gli uomini si mettono insieme, per qualunque motivo (di piacere o di interesse), la pulsione di morte, nella sua versione di pulsione di distruzione, si trova amplificata e costantemente rinvigorita (inasprimento della rivalità, della gelosia, dell’invidia, dell’angoscia e della paura) creando un campo di battaglia alimentato dalla molteplicità delle interazioni. Il male sarebbe, pertanto, una componente “naturale” dell’esistenza umana ed avrebbe un ruolo più o meno importante e visibile in funzione delle differenze tra civiltà, periodi storici, modalità con cui i gruppi sociali vengono rappresentati e trattati. Nella migliore delle ipotesi, le persone si collocheranno “in una zona più indefinita, grigia, dove è difficile se non impossibile distinguere il bene dal male, legati inestricabilmente”. Non voglio mettere in dubbio che il male sia sempre presente, che esistano delle zone indefinite in cui il bene e il male sono confusi. Potrei riprendere un esempio citato da André Lévy sugli operatori sociali che hanno l’obiettivo di aiutare, sostenere, formare, favorire dei cambiamenti positivi per le persone di cui si stanno occupando, ma che non sanno sempre se le motivazioni che li hanno portati a operare in quel settore siano pure, né se le conseguenze delle loro azioni saranno un po’ perverse generando più male che bene.

Penso, inoltre, così come espresso da Weber (1919), che giusti fini perseguiti con cattivi mezzi finiscano per essere contaminati da questi ultimi. E sono d’accordo con André Lévy nel dire che la quasi totalità delle azioni umane non possano essere identificate come riconducibili puramente alla sfera del bene o del male.

Tuttavia, penso che nelle nostre società stiamo assistendo ad un vero tsunami del male, tanto da farlo distaccare progressivamente e radicalmente dal bene, dando alla pulsione di distruzione tutta la sua forza, qualunque sia la conoscenza razionale e affettiva che gli individui possono avere del bene o del male. Argomenterei la mia posizione così: l'individuo isolato delle nostre società è sollecitato da tutti i media (giornali, televisioni, radio) così come dalle opinioni di personaggi autorevoli – penso ad alcuni esponenti influenti della psicologia sociale americana – ad essere il migliore, a sorpassarsi, a godere costantemente di tutto. Ne abbiamo già parlato. Questo individuo, contrariamente a Paul Valéry che scrive: “questi giorni che ti sembrano vuoti/ e perduti per l'universo/ non hanno delle radici bramosi/ che scavano nel deserto”, vive l'effimero, vuole tutto e subito, o almeno il più rapidamente possibile. Egli diventa come l'adolescente, sottomesso ad un io ideale reso prevaricante da un sentimento di onnipotenza, e animato dalla rabbia quando si vede impotente. Quanto al super-io, istanza fondamentale per Freud, è un po' vacillante, in quanto erede di divieti parentali interiorizzati che, da molto tempo, non sembrano avere più diritto di cittadinanza. Di fatto è un individuo che ama sfidare i divieti, quando non riesce a ridicolizzarli: ne sono un esempio tutte le dipendenze (tabacco, alcool, droghe di ogni tipo, dalle più leggere alle più pesanti), le devianze multiple (la velocità in auto, l'ansia, il furto, il traffico di droga – queste due ultime devianze sono sempre più frequenti nelle classi medie agiate), il correre rischi sconsiderati per dimostrare la propria forza e virilità. Sempre più si vedono giovani, e meno giovani, perfettamente coscienti di ciò che stanno facendo, prima di andarsi a schiantare contro un albero. Quando si è sottoposti a questo tipo di sollecitazioni diventa normale che la rivalità si inasprisca e che l'altro venga facilmente visto non più un soggetto, ma come un oggetto da scartare o distruggere.

Ma la cosa più grave mi sembra un'altra: l'individuo di cui parliamo è un individuo massificato che ha solo il desiderio di essere “conforme”. E quando si vuole essere come gli altri, non

si è più in grado di pensare autonomamente, e presto si arriva a non voler più pensare. Si diventa un piccolo “Eichmann”, il cui vuoto di pensiero aveva così colpito Arendt (1963); sono questi i casi in cui la bestialità “di fronte al toro”, così ben descritta da Flaubert, si insinua, e quando la bestialità vince (e sta accadendo come dimostrano ogni giorno i programmi televisivi o lo stile dei film di successo e dei best seller) il male vince e la “vigliaccheria umana”, per riprendere il termine di Flaubert, trionfa.

Perché? Semplicemente perché il male radicale si traduce nella distruzione furiosa di ogni possibile cornice di senso. Distruzione risultato di grande stupidità nonché della impossibilità e della paura di pensare. Rileggiamo i testi nazisti o i classici dello stalinismo, lasciano di stucco, eppure persone che credono di pensare li hanno scritti ed altri che credono di pensare li hanno letti con soddisfazione (così Giraudoux ha affermato che “la sola parola valida oggi è quella di Hitler”). Pensare davvero richiede uno sforzo enorme, mentre la maggior parte delle persone non pensa e la nostra società crea ogni giorno nuove preclusioni al pensiero.

La perdita completa del senso genera anche impatti consistenti sulla dinamica relazionale facendo sì che l’altro non esista più come soggetto: può essere eliminato senza mettere in discussione il nostro modo di essere e di sentire, i nostri sentimenti più vili. Meglio ancora se la sua scomparsa lascia una sorta di piacere, sebbene questo sia necessario solo per gli individui veramente sadici (nel senso patologico del termine). Per tutti gli altri è sufficiente che la vittima, di fatto, non esista. La negazione dell’esistenza dell’altro fa sì che sia impossibile per gli assassini avere dei rimorsi, come scrive André Lévy: non si hanno rimorsi quando si uccide una formica. Effettivamente sembra di essere in presenza solo di formiche da eliminare e di killer destinati a loro volta a trasformarsi, agli occhi di altri killer, essi stessi in formiche.

Spero di aver illustrato a sufficienza come si possa avere una perfetta conoscenza della distinzione tra il bene ed il male e fare tuttavia del male tranquillamente e senza rimorsi.

Certo, si dirà, il male esiste, ma fortunatamente ci sono ancora delle persone che pensano, che amano, che danno prova di solidarietà, altrimenti il nostro secolo, che già si annuncia molto cupo, sarebbe totalmente invivibile. Tuttavia non possiamo eludere la possibilità che il male radicale (l'annientamento del senso, la volontà di distruggere quelli che continuano a pensare) possa trionfare. È talmente più facile, per non dire eccitante, distruggere piuttosto che costruire. Rischiamo di far diventare una nuova parola d'ordine il titolo del romanzo di M. Duras, "Distruggere, ha detto".

Perdonare i peccati veniali, così come gli atti gravi ma circondati da circostanze attenuanti, è una tendenza attuale e per molti normale. Se così non fosse saremmo tutti invischiati nei risentimenti, considerando che la vita in comune comporta per ognuno la possibilità di ferire e di essere ferito.

Ma si può accordare il proprio perdono al male radicale? Si può perdonare l'imperdonabile come scrive Derrida (2005) affermando che solo il perdono dell'imperdonabile è il vero perdono? Alcuni non lo credono rivendicando il diritto al risentimento. Così Améry, fuggito da Auschwitz, scrive nel suo bellissimo libro: "Quanto al malessere della mia anima, io facevo parte della minoranza riprovevole di coloro che portavano rancore. Con ostinazione ne portavo alla Germania, per i 12 anni di Hitler, e per l'idillio industriale della nuova Europa. Lo ostentavo con tutti, alimentavo i miei risentimenti e, incapace e senza alcuna volontà di liberarmene, ci convivevo. L'uomo del risentimento non può intonare il grido di pace lanciato all'unisono intorno a lui che invita positivamente a guardare avanti e non indietro. Uomo del risentimento, vivevo nella pura illusione di essere ricompensato del mio calvario con la libertà che la società mi avrebbe concesso di infliggere a mia volta la sofferenza..." La scelta di Améry è chiara. Nonostante la consapevolezza che "il risentimento sia una dimensione logicamente contraddittoria perché inchioda ciascuno di noi alla croce del suo passato annientato" e che "blocca l'accesso alla dimensione umana per eccellenza: quella dell'avvenire", non può impedire a se

IL PROBLEMA DEL PERDONO

stesso di avere il desiderio di vendetta. Non lo farà e si suiciderà nel 1978. Sappiamo bene, dopo Nietzsche, che quando non si può compiere la propria vendetta e quando l'unica vendetta possibile è quella immaginaria, l'uomo non può che rinunciare alla distruzione degli altri e dedicarsi all'autodistruzione. Dunque il risentimento (e Améry ne era consapevole) non risolve niente, ma da questo al perdono il passo è enorme, anche se alcuni vedono il perdono dell'imperdonabile come il gesto etico per eccellenza.

Personalmente non sostengo questo punto di vista ed all'imperdonabile rifiuto ogni perdono, in nome anche di una possibile etica, e per due ragioni essenziali:

- a) i carnefici non hanno, salvo qualche rara eccezione, alcun rimorso. Né gli imputati di Norimberga, né Eichmann, Barbie, Touvier, Papon hanno mai espresso rimorsi, così come i loro piccoli imitatori. Hanno fatto riferimento alla loro etica, variabile a seconda dei casi: quella del lavoro ben svolto, del buon funzionamento burocratico, della necessità di obbedire passivamente agli ordini del potere, dell'estirpazione totale degli ebrei in quanto pericolo (ben espresso dalla frase del maresciallo Manstein: l'eliminazione degli ebrei è un atto di legittima difesa), del piacere di infliggere del male (non sono i casi più numerosi ma non è possibile ignorarli), del conformismo e della identificazione nella massa per mantenere l'ordine, e così via. Si possono perdonare solo quelli che domandano perdono, e per domandare il perdono bisogna aver coscienza di aver fatto qualcosa di riprovevole e provarne autenticamente, e non solo a parole, un cocente rimorso;
- b) se ci si riferisce ad un'etica bisogna rispettare l'essenza di ogni etica: "La responsabilità di ogni atto compiuto". Non esistono individui irresponsabili, solo i dementi lo sono. La responsabilità è la caratteristica fondamentale di ogni individuo che non può nascondersi dietro la frase "lo non lo sapevo". Ognuno deve rendere conto dei propri atti se vuole far parte della specie umana, sia davanti al proprio giudice interiore che dinanzi alla giustizia, che valuterà il grado di

cattiveria degli atti perpetrati, in funzione delle leggi e dei costumi della civiltà e del momento storico. Se si toglie all'uomo la dignità di farsi carico dei propri atti, gli si nega il suo stato di essere umano.

Abbiamo visto che la coscienza della differenza tra il bene ed il male non impedisce di fare del male. Ci si può anzi domandare se per alcuni questa coscienza non serva come eccitante che da ancora più gusto (non c'è che da leggere l'opera di Sade per convincersene). Inoltre siamo convinti che le etiche delle società, che funzionano come delle *societas*, possano solo regolare i problemi di gruppi specifici ed accompagnarci a morali pratiche.

Il risultato è che le formule etiche generali (come quella di Ricoeur), non riescono a tradursi in alcuna pratica possibile. Cosa fare, quindi? Prima di tutto smettere di pensare che sia impossibile collocare le proprie azioni in rapporto ad un bene comune se questo non si inserisce in un immaginario sociale (Castoriadis, 1975) forte. Ora un simile immaginario può esistere solo in una fase iniziale, perché i momenti fondativi richiedono alcune idee forti, ma le idee sociali ed il super-io collettivo non si creano nell'empireo e grazie ad una sola decisione, richiedono decisioni politiche prese da cittadini desiderosi di orientare la vita della propria città, del proprio paese, attraverso l'interazione (Habermas direbbe la discussione) costante con gli altri e riuscendo a trovare nel senso dell'onore, nello status, nel salario, nel senso di solidarietà la compensazione per questo sforzo comune.

In altre parole potremmo dire che la tendenza della società ad essere una *societas* porta ad un vicolo cieco, ad una stagnazione. L'individuo isolato o massificato (o entrambi) non è un vero soggetto. Perché lo ridiventi è necessario, come nella polis greca, che faccia parte di un gruppo in cui ognuno abbia lo stesso diritto di parlare e lo faccia assumendosene la responsabilità.

Il soggetto umano può svilupparsi solo in una *universitas* non totalitaria, cioè che ammetta anche, benché sia difficile, i prin-

QUALE ETICA?

cipi di funzionamento di una *societas*. Difficile non vuol dire impossibile, al contrario. Pensiamo all’*“etique du manque”* evocata da André Lévy, molto prossima ad un’etica del limite di cui avevo tracciato i capisaldi nel 1983 (etica che accetta la contingenza, l’interrogazione continua, la messa in discussione, la presa di coscienza dolorosa, ma anche liberatoria, dei propri limiti, delle proprie debolezze, se non addirittura delle proprie incrinature, per poterci lavorare, per elaborare le proprie illusioni, per sublimare il desiderio di conquista della verità, per accettare il confronto con gli altri visti come partner e non come avversari). O possiamo pensare all’etica minimale di Oglen (2004) che, basandosi sulla diversità delle azioni umane, cerca di indicare quelle che possono coesistere pacificamente; o all’etica sottostante “il pensiero debole” di Vattimo (1987) che, rifiutando ogni fondamento che sia autoritario o rivoluzionario, ripone la sua fiducia negli uomini meno aggressivi (poiché non si riferiscono a dogmi), più allenati a tutte le sfaccettature della vita consensuale (consensuelle), secondo lui realmente democratica; o infine (e con questo chiudo la lista ma ce ne possono essere delle altre) pensiamo all’etica del dialogo come origine di ogni legame di solidarietà (Rorty, 1989) mettendo ognuno su un piano ugualitario ed eliminando il desiderio di prevalere sull’altro. Se dunque ci si riferisce ad una di queste etiche, che presentano certamente dei punti di divergenza, ci si rende conto che esse accettano tutte la contingenza, la diversità, l’incompletezza, il lavoro con se stessi e con gli altri, la speranza di utilizzare l’incontro con l’altro per trattare i conflitti (salvo naturalmente nel caso in cui prevalga la volontà di distruzione totale dell’altro).

Queste etiche possono avere tutte il loro posto in una società fondata, costruita, rinnovata tramite l’azione di soggetti “autori” come li nominava M. Enriquez (1984), capaci di accostare i propri desideri e le proprie angosce, amanti della libertà e della bellezza. Una tale società ammette degli esseri umani che vogliono al tempo stesso essere individui unici aventi la propria specificità, il proprio modo di pensare, di sentire, di amare, “insostituibili” come li designava Vigny, che non vogliono ri-

nunciare ad una *societas* in cui ognuno parla per proprio conto, ma anche individui aperti al mondo, capaci di uscire dalla propria posizione, che provano il piacere della diversità, dell'incontro con l'altro, che amano conversare (alla maniera di Rorty e dei filosofi del XVIII secolo) e che vogliono formare una *universitas* aperta e pronta a rifiutare qualunque tentativo di totalitarismo.

Queste etiche non pretendono di fornire una strumentazione di principi e di regole per trattare i singoli casi, perché non è possibile. Come sosteneva Aristotele (citato da A. Lévy) l'etica si misura solo nell'esperienza. L'etica, senza la pratica, non esiste. Se non la si mette in campo è condannata a nutrire speranze vaghe e formule indefinite e rassicuranti, realizzando in tal modo una mitizzazione della realtà o una mistificazione degli esseri umani.

Prossimamente cercherò di riprendere e approfondire le riflessioni sull'etica del limite, dato che è passato molto tempo dal 1993 e che ho maturato ulteriori idee che non ho potuto presentare in questo testo.

Per concludere mi piace lasciare qualche verso tratto da "Mon Faust" di Paul Valéry:

*"Que seriez-vous sans la surprise
l'esprit ne brille qu'il ne brise
la ressemblance du passé".*

*(Che sareste senza la sorpresa
lo spirito non brilla se non si spezza
la somiglianza con il passato).*