

La vita buona. L'etica come lavoro di cura

Una prima osservazione è un apprezzamento per un testo che mettendo a tema il complesso e contraddittorio nodo dell'etica coniuga pregevolmente la profondità analitica, la precisione terminologica e la ricchezza dei riferimenti testuali all'essenzialità di una scelta delle teorie esaminate, essenzialità determinata dall'urgenza che il presente ci impone di riarticolare «l'antica domanda intorno alla costituzione della vita umana buona». In questo senso il saggio si inserisce nell'attuale dibattito sull'etica offrendo con la sua peculiare cifra di lettura – il binomio poesia-sapere – una risposta alla forte domanda di etica da parte di una società che volendosi sempre più libera ha privilegiato nel suo procedere l'interesse per uno sviluppo sociale, economico e politico volto all'utile degli individui dimenticando per questo quel rispetto disinteressato e quella responsabilità assoluta per gli altri che formano lo spazio di un'etica che, come dice Paul Ricœur, coniugando le “regole di giustizia” e il “comandamento dell'amore” può sciogliere le disuguaglianze senza annullare identità e differenze.

Sapere e poesia, conoscenza e saggezza: tornare ad informare l'etica attorno a questo nodo significa una volta di più porre la filosofia di fronte ad una sfida radicale determinata dal fatto che decisioni e scelte individuali e collettive toccano sempre più spesso e sempre più da vicino il fatto stesso di vivere o di morire. Fatto che disarmava anche la più fine retorica accademica che di fronte a un'etica, forse impossibile, che vorrebbe trovare argomenti per custodire valori irrinunciabili con tutta la fragilità dell'infondabile tradisce la vocazione più autentica della filosofia che, già con Socrate, la voleva strumento per vivere, per decidere la vita buona e non solo per contemplare o addirittura fuggire il mondo e la sua contraddittorietà. Ora a me sembra che sia proprio il senso forte di questa sfida il filo che si svolge storicamente e si riavvolge teoreticamente lungo tutto il testo legando le diverse teorie etiche nel movimento sincronico-diacronico di una dialettica mai compiuta, impossibile, che evidenzia l'attenzione mai del tutto sopita della ragione per le emozioni, per quelle passioni mai tristi, come dice Spinoza, che fanno dell'etica il terreno per una vita libera, attiva, per una conoscenza adeguata di quel sé-corpo che ride del grande Io-Ragione e delle sue illusioni, dell'arroganza di una conoscenza-coscienza che ha mascherato la vita sotto il velo di ideali e di valori che negano la potenza-gioia di una vita affermativa.

Poesia e sapere sono allora termini che coesistendo aprono uno spazio di senso e di valore possiamo dire dilatato, lo spazio governato da una ragione sobria, modesta, una ragione saggia in cui da tempo non crediamo più, ma di cui abbiamo sempre più bisogno per rendere possibili e praticabili un'etica e una politica capaci di eccedere i limiti sia dell'universalismo liberale che del contestualismo comunitarista. Capace di ritrovare, dopo la furia del sogno faustiano della modernità quell'antica *sapientia* che era virtù creativa, forza attiva di un pensare in cui immaginazione poetica e intuizione teorica convenivano in un movimento di costruzione e di eccedenza di spazi e regole e che era la possibilità stessa del pensiero. Precisando i termini e l'approccio della sua analisi Vanna Gessa sottolinea subito come fin dalle origini l'etica sia sorta «nell'ambito della poesia tragica» e come abbia poi definito, «differenziandosi come disciplina squisitamente filosofica», la sua peculiarità proprio in relazione ad essa, alla sua capacità, come dice Aristotele di «mettere in scena l'universale» aprendo ad un senso della vita e della morte che travalica ogni particolarità spazio temporale. Pretendere di sconfiggere la morte e l'*eros* «è segno di arroganza, è follia»: è proprio la sapienza tragica a smascherare tutta l'impotenza dell'artificio di un *logos* modellato univocamente per dominare il mondo e gli uomini. Per questo la verità della tragedia non ci viene né da Antigone né da Creonte, ma dal coro, da quello spirito dionisiaco che dice la vita come gioco di *eros* e *thanatos*, di piacere e sofferenza, «le condizioni umane della vita e della sua bellezza» che la ragione ha preteso disciplinare nei suoi saperi impoverendo la vita. Così la vita umana diviene «riferimento normativo delle scelte pratiche nel senso che è consigliabile per noi inscrivere il nostro progetto pratico, il lavoro del nostro impegno, entro l'ambito delle mai definitivamente dominabili forze entro cui la vita umana si costituisce», così l'etica tragica segna «la questione con la quale l'etica si misurerà: la

questione del modo in cui un essere quale è l'uomo deve agire per realizzare la sua umanità in maniera eccellente e raggiungere l'*eudaimonia*» (p. 21). Seguendo Aristotele, la «razionalità con la quale si va incontro agli eventi per trovare soluzioni che ci permettano di realizzare l'*eudaimonia* non *misura* e non *calcola*. La razionalità utile al compito di guidare le scelte umane deve piuttosto immaginare un modello individuale di vita eccellente che possa essere assunto come esemplarmente valido da ogni altro essere», uno stile di vita ed una forma del pensare propri di un soggetto agente morale e di diritto che resistendo al potere, pensando da sé a partire da sé sa modellare – come sembra indicare il tema foucaultiano della cura di sé in quanto esercizio etico e politico della libertà – le relazioni personali e collettive nell'ottica di un *philein* che rompe l'identificazione etnocentrica del legame di sangue, la virilità del *proprium*, delineando forme di identità e relazioni altre rispetto a quelle che hanno caratterizzato il modello individualistico, fraternalistico ed ugualitario dell'occidente. «Da un lato la prospettiva stoica che individua l'*eudaimonia* con la pratica della virtù concepita come un'attività che si realizza attraverso la cura di sé», un attivo «coltivare se stessi per rendersi atti a compiere spontaneamente scelte eticamente valide» e, dall'altro, la lezione di un «Nietzsche attento agli effetti costitutivamente antropologici della morale» formano l'orizzonte teorico entro cui si costruisce l'etica di Foucault come messa in atto di un vero e proprio lavoro di sé su di sé per dar forma, nella responsabilità individuale delle scelte e delle decisioni, all'impazienza della libertà. In questo senso l'etica è una vera e propria estetica dell'esistenza, la costruzione di un *ethos* filosofico che è un modo di aver cura degli altri nella misura in cui la cura di sé di matrice stoica arricchita da un lato dalla forza dell'antico coraggio parresiacistico e dall'altro da quella del criticismo kantiano convertito in pratica genealogica, rende capaci di occupare, nella città, nella comunità o nelle relazioni interindividuali il posto appropriato, evitando quell'eccesso di governo, quell'abuso, come dice Kant, che lo trasforma in dominazione. Un'etica indipendente ma non indifferente ai codici e alle leggi delle società, un'autonomia dell'etica in quanto espressione di quell'attitudine critica che è «creazione permanente di noi stessi», pratica di una libertà che si afferma come immediata apertura agli altri nella capacità di immaginare un noi futuro che non è determinato nelle comuni esigenze sociali e politiche, ma nel comune esercizio di cura e critica di sé, in un comune sentire/sentirsi in esperienze e pratiche che si misurano sul campo, che sono prodotte da soggetti e non producono assoggettamenti. *Lavoro di cura*: piantare e coltivare il seme di un sentire etico-poetico-poietico capace di resistere alla razionalizzazione della vita, alla colonizzazione delle coscienze, capace di sciogliere dai nodi della ragione i fili sparsi di una relazione amicale/sovra che pone l'uomo accanto all'uomo distribuendosi come ci hanno insegnato T. Adorno e Primo Levi come un farmaco benefico per la cecità di un'umanità che continua a riflettere sulla follia dell'uomo.

Chiara Di Marco

Sulla fondabilità dell'etica

Nel celebre “manoscritto” di Heidelberg su Dostoevskij G. Lukacs si riferisce alla “seconda etica” che deve integrare e completare la “prima”, dove questa indicazione prospetta la imprescindibile fondazione dell'etica, l'unica autenticamente, compiutamente legittima da attribuirsi a Kant; non si dà fondazione dell'etica se non all'interno del contesto teorico kantiano. H. Cohen che ha decostruito con acume particolare questo delicato passaggio, non casualmente denomina una delle sue opere più rilevanti, *La fondazione kantiana dell'etica*, perché solo in questo autore si fornisce una giustificazione piena del dominio dell'etica, un dominio che ritrova nella contrapposizione tra essere e dover essere la sua unità di misura, il suo criterio esclusivo di legittimazione; da una parte vi è la tipica filosofia dell'essere, di stampo prettamente monistico, come nel caso di quella hegeliana, che deve tendere ad una uniformità concettuale, dall'altra una filosofia che rompe questo schema teorico, rigidamente