

in AA.VV., *Il dialogo dei saperi*, a cura di E. Aronadio, Palumbo, Palermo 2008, pp. 83-96.

La cooperazione nel regime del disaccordo

Francesco Viola*

I conflitti tra le persone non hanno contenuti molto differenti da quelli che avvengono all'interno della persona. D'altronde già Platone, nella *Repubblica*, aveva stabilito un'analogia tra l'anima e la città: in entrambe c'è il conflitto degli elementi costitutivi e in entrambe la giustizia si trova nell'armonia interna.¹

I conflitti sociali e politici possono riguardare gli interessi, le identità e i valori. Gli interessi sono negoziabili e, quindi, i loro conflitti si risolvono normalmente con il compromesso oppure, non raramente, con la prevalenza del più forte. Ma le identità e i valori non sono negoziabili e, pertanto, i loro conflitti richiedono procedure più complesse, non di rado non risolutive e non infallibili. Ciò significa che questi conflitti sono quelli più drammatici e laceranti. Il conflitto d'identità richiede il riconoscimento; il conflitto di valori può essere affrontato - almeno così si crede o si spera - con la discussione, il ragionamento e la ragionevolezza.

L'obiettivo che qui mi propongo non è quello di perlustrare le differenti procedure di soluzione dei conflitti sociali e politici, ma di comprendere meglio quale sia la peculiarità dei conflitti di valore rispetto agli altri. Infatti non è sempre facile distinguere gli interessi e le identità dai valori. Anzi è quasi impossibile farlo, se ci limitassi-

* Francesco Viola è professore ordinario di Filosofia del diritto presso la Facoltà di Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Palermo.

¹ Il tema è ripreso da Hampshire, seppur al fine di mostrare che l'analogia vale anche in negativo, cioè nel caso che - come egli ritiene - non sia possibile armonia né nell'anima né nella città. Cfr. S. Hampshire, *Non c'è giustizia senza conflitto. Democrazia come confronto di idee* (2000), trad. it. di G. Bettini, Feltrinelli, Milano 2001, p. 13-14.

mo ad osservare come i soggetti del conflitto percepiscono e vivono le loro stesse istanze e urgenze. L'interesse particolare ed egoistico può essere sentito con una forza imperiosa e travolgente, quale è propriamente quella riservata al valore. L'identità personale o collettiva è legata, spesso in modo indissolubile, a valori con cui identifichiamo il nostro stesso essere. Insomma, di fatto il fallimento del superamento del conflitto è dovuto spesso al misconoscimento della sua autentica dimensione e, quindi, all'uso improprio delle procedure di soluzione. Non di rado si chiede il riconoscimento di interessi e si negoziano valori, ma tutto ciò aggrava la conflittualità e rende impossibile la comunicazione costruttiva. Il conflitto non è di per sé un male, ma l'incomprensione della natura del conflitto è sicuramente uno dei maggiori mali sociali.

Lasciando da parte gli interessi, mi soffermerò sul rapporto tra le identità e i valori, che sono - come s'è detto - più difficilmente distinguibili tanto che oggi c'è la tendenza a ridurre tutti i conflitti di valori a conflitti d'identità. Quando si dice che la nostra identità è definita dalle nostre valutazioni fondamentali che sono inseparabili da noi stessi,² si vuol dire che essa è fatta di valori o da ciò che noi riteniamo tali fino al punto da riporre in essi il nostro stesso essere o il significato della nostra vita. L'identità consiste nel collegamento dell'esistenza umana ad alcuni valori caratterizzanti che sono il bene da conservare, da promuovere o da raggiungere. Tuttavia la richiesta di riconoscimento dell'identità non ha lo stesso senso della lotta per i valori. Ciò significa che non si tratta della stessa cosa. Dove sta la differenza ?

Credo che la richiesta di riconoscimento dell'identità sia diretta ad ottenere in primo luogo e fondamentalmente un riconoscimento della persona concreta o del particolare gruppo a cui le persone appartengono. Non basta essere riconosciuti come eguali, ma si vuole essere accolti nella propria specificità e particolarità, perché solo queste veramente ci identificano, distinguendoci dagli altri e, quindi, facendoci uscire dall'anonimato della indistinta eguaglianza. Infatti, il gruppo minoritario pretende di aver riconosciuto il diritto di sviluppare il proprio stile di vita e i propri valori culturali. Non pensa che tutti dovrebbero dividerli e praticarli. L'identità non è universale, ma particolare. La lotta delle identità è una lotta fra valori particolari. Pertanto, il riconoscimento richiesto non è rivolto a stabilire il grado d'importanza di una cultura particolare. Tale riconoscimento non dice che una

² Ch. Taylor, *Che cos'è l'agire umano?*, in Id., *Etica e umanità*, a cura di P. Costa, Vita e Pensiero, Milano 2004, p. 73.

determinata cultura ha grande valore in sé e, quindi, deve essere protetta e tutelata, ma afferma che le persone legate a quella cultura e che trovano in essa la loro identità originaria sono significative per la storia politica e sociale (le minoranze storiche) e quindi quella cultura deve essere protetta, al fine di sostenere l'identità personale di coloro che ad essa si rifanno. In quest'ottica, la protezione della cultura afro-americana, ad esempio, non è motivata dal valore intrinseco di questa cultura, ma dal ruolo che essa ha avuto nella storia politica americana. Al di là di ogni retorica etnologica, si può ritenere che una cultura sia scarsamente significativa per l'umanità in generale, che non sia portatrice di rilevanti valori sul piano letterario o artistico, e tuttavia ritenerla necessaria per la vita di una comunità politica. Questa può credere suo dovere proteggere una cultura povera, ma significativa per la sua storia, e non quello di tutelare una cultura ricca di valori, ma nella sostanza estranea.

Il riconoscimento dell'identità va alle persone piuttosto che ai valori che esse rappresentano o incarnano. Ciò non implica affatto la condivisione di questi valori, ma solo il riconoscimento che sia legittimo perseguirli da parte di altri. Ciò, però, significa almeno che tali valori, o le pratiche di vita ad essi connessi, non sono insensati e disumani. Vi prego di fare attenzione a questo aspetto, perché qui sta il collegamento tra i valori e le identità: queste sono riconosciute sempre sulla base di orizzonti più generali di valori.

Allo stesso modo si riconoscono le persone come significative per la nostra vita, senza per questo condividere la loro concezione e il loro modo di vita. Io riconosco la mia famiglia come significativa per me, non già perché questi parenti mi vadano a genio o siano i migliori possibili, ma semplicemente per il fatto che questa famiglia è la *mia*. Riconoscendo loro, io riconosco me stesso e la mia identità. Insomma, il riconoscimento dell'identità è rivolto alle persone ed è particolaristico riguardo ai valori. Di conseguenza, il conflitto delle identità è un conflitto di persone e di valori particolari.

Se le cose stanno così, allora è sicuramente necessario un *ethos* pubblico affinché le identità particolari siano riconosciute. Il riconoscimento del particolare è possibile solo sulla base di un senso generale di significanza. Tuttavia, a causa della progressiva frantumazione dell'etica comune, la fonte del riconoscimento si indebolisce sempre di più e, al contempo, si moltiplicano a dismisura le richieste identitarie. Diventa, conseguentemente, molto più difficile distinguere l'identità dal valore, i conflitti d'identità dai conflitti di valori.

Nella vita personale e in quella collettiva c'è anche il problema del riconoscimento di valori universali, che non bisogna confondere -

come a volte avviene oggi³ - con quello delle identità. Vi sono casi in cui l'identità personale dei cittadini viene riconosciuta in seguito ad una valutazione dei suoi contenuti e proprio perché ha certi contenuti. In questo senso il riconoscimento è diretto in primo luogo ai valori e solo indirettamente alle persone in quanto rappresentano o perseguono certi valori, certe esigenze, certe urgenze che sono ritenuti propri della comune umanità.

Il percorso è ora contrario al precedente: non sono le persone ad individuare i valori significativi per una comunità politica, ma sono i valori in senso universale ad individuare le persone significative per una comunità politica. La pratica dell'arte musicale o della ricerca scientifica o dell'artigianato è un valore che la comunità politica apprezza come universale e, quindi, i musicisti, gli scienziati e gli artigiani sono significativi per questa comunità. Ma quali siano questi valori universali è - come tutti sappiamo - controverso e si dà il caso di conflitti personali e collettivi di valori universali. Ebbene, il mio intento è proprio quello di esplorare la configurazione che assume oggi la lotta per il riconoscimento di tali valori universali.

Le identità particolari e i valori universali sono accomunati dalla presenza della valutazione in entrambi. È per questo che sono strettamente connessi ed è proprio sotto questo profilo che si deve stabilire la loro distinzione. In ogni giudizio valutativo, mentre si riconosce o si attribuisce ad un comportamento o ad uno stato di cose una proprietà qualitativa, si esprime al contempo la "rilevanza" che essa ha per il soggetto che valuta. Nel giudizio di valore l'apporto del soggetto e quello dell'oggetto sono inscindibili. Il valore è la rilevanza che un certo oggetto ha per noi, cioè indica il nostro modo di rapportarci a quell'oggetto e il significato che le sue caratteristiche hanno per la nostra vita.⁴ In ragione di questa interconnessione, né il soggettivismo né l'oggettivismo permettono un'adeguata comprensione del valore: né il primo, perché le proprietà qualitative sono proprie di quell'oggetto (non ci può essere valore se non c'è *qualcosa* che abbia valore), né il secondo, perché, se qualcosa vale, c'è sempre qualcuno *per cui* ha valo-

³ Un caso tipico di confusione tra la rivendicazione dell'identità e l'affermazione di un valore universale si trova nell'argomento, oggi spesso usato, per cui riconoscere diritti non significa condividere i valori retrostanti e praticarli. Si rivendica, ad esempio, il diritto ad abortire con l'argomento che ciò non significa che tutti debbano servirsene. In tal modo il diritto ad abortire diventa un diritto identitario in una questione che riguarda un valore universale qual è quello della vita umana.

⁴ «Possiamo tracciare una linea di demarcazione netta tra la mia *immagine* di un oggetto e quell'oggetto, ma non tra il mio *modo di rapportarmi* all'oggetto e quell'oggetto». Ch. Taylor, *Oltre l'epistemologia*, in Id., *op. cit.*, p. 18.

re (qualcosa *vale per* o *ha valore per* qualcuno). Il valore è, dunque, una specifica relazione che i soggetti hanno con il mondo e con la storia, per cui a loro le cose e gli eventi *importano*, hanno un certo qual grado di *importanza* o di *rilevanza*.

Poiché il ruolo della soggettività è ineliminabile nella valutazione, anche quando si tratta di valori universali, allora si può dire che ogni giudizio di valore è anche l'espressione di un'identità personale o collettiva. Nella valutazione, infatti, riponiamo il senso di ciò che per la nostra vita è degno o superiore o realizzante. Nella valutazione in qualche modo impegniamo noi stessi e la nostra esistenza, ma non sempre allo stesso modo.

Poiché le identità tendono a sottolineare le differenze, anzi si costruiscono come distinzioni e spesso sono il frutto di opposizioni (ad esempio, *i no global*), non accettano per definizione la logica universalistica.⁵ Anche quando le identità sono nella sostanza interpretazioni particolari di valori universali, non pretendono di valere per tutti, ma solo per coloro che in esse si riconoscono.

Mentre nell'affermare una nostra identità particolare, ad esempio di tipo culturale, non intendiamo sostenere - come s'è detto - che essa dovrebbe valere per tutti gli uomini e ci accontentiamo (anche se non sempre) di avere riconosciuto il diritto di perseguirla, per i valori universali non è così. Essi intendono definire tutto ciò che rende degna o pregnante o realizzata la vita di ogni essere umano. Se vi sono valori universali, essi sono anche "fondamentali", cioè essenziali per ogni essere umano.

Ciò che rende drammatico il conflitto di valori universali è proprio l'assenza di un giudice imparziale, cioè di un soggetto o di un luogo che sia al di sopra o al di fuori del conflitto stesso. Le identità possono chiedere riconoscimento agli Stati, alla Comunità internazionale, alla società civile, ma le concezioni dei valori che pretendono di essere universali non riescono a trovare un terzo che non sia esso stesso già coinvolto in una interpretazione di essi. D'altronde, anche se lo trovassero, non sarebbe né un soggetto né un luogo competente a giudicare. Un critico d'arte che non avesse una concezione del bello sarebbe imparziale, ma incompetente. Il conflitto delle interpretazioni universali dei valori universali è senza possibilità di appello ad un terzo imparziale. L'imparzialità, o qualcosa che si avvicina maggiormente ad essa, si deve cercare all'interno della procedura per l'amministrazione del conflitto, la quale proprio per questo dovrebbe essere contrasse-

⁵ Se la globalizzazione scomparisse, *i no global* non avrebbero più ragione d'esistere.

gnata, quanto più è possibile, dalla dimensione del dialogo, della ragionevolezza e della deliberazione razionale, nonché dalla disponibilità a compiere rivalutazioni, anche radicali, delle proprie formulazioni.

Le nostre valutazioni universali non sono delle scelte.⁶ Se lo fossero, allora i valori dipenderebbero dalla nostra approvazione, sarebbero frutto di una nostra creazione e varrebbero solo nella misura in cui sono scelti. Sarebbe la nostra stessa scelta a conferire valore. Ciò è palese nella teoria della scelta radicale di Sartre, che sostiene l'impossibilità di risolvere il conflitto di valutazioni in modo razionale, ricorrendo a qualche considerazione di livello superiore. Qui non si tratta di negare che potremmo trovarci di fronte a casi di scelte tragiche, in cui le valutazioni alternative non sono commensurabili. Tuttavia resta il fatto che i dilemmi morali esistono proprio perché le valutazioni, di per sé, non sono scelte e proprio per questo quelle alternative possono attirarci con eguale forza in virtù delle "ragioni" che presentano. Le valutazioni non sono scelte, ma giudizi di apprezzamento.

La vita morale sarebbe impossibile se la grande varietà dei beni non fosse in qualche modo ordinata. È necessario che ci siano beni superiori e beni inferiori, beni trattati come fini e beni considerati come mezzi. L'ideale della semplificazione del bene umano (ad esempio, quando tutto il bene viene ridotto al piacere e tutto il male alla sofferenza), che pure ha avuto una notevole presa nell'epoca moderna, anche a motivo della possibilità di calcolare meglio l'utilità individuale e generale, appiattisce la morale e le fa perdere tutta l'ampiezza dei suoi orizzonti.

Questi sistemi di valori differiscono non solo per le relazioni di priorità o meno di un valore rispetto agli altri, ma anche per la rilevanza attribuita ai differenti gradi di realizzazione di uno stesso valore. I valori, allora, si presentano non già come orizzonti generali di senso, ma come un complesso di istanziazioni o applicazioni, cioè di azioni riferite a molteplici oggetti in cui la stessa proprietà qualitativa può essere riconosciuta in differenti gradi. Qui abbiamo diverse forme di partecipazione al valore. Ad esempio, il valore della conoscenza può essere soddisfatto dalla curiosità per le notizie di cronaca come dalla ricerca scientifica, ma solitamente riteniamo che il grado di realizzazione del valore nella seconda sia superiore a quello della prima. Conseguentemente, l'ordinamento dei valori è in realtà una comparazione tra le loro differenti istanziazioni. Così un valore può essere ritenuto prioritario in riferimento a determinate sue istanziazioni e secon-

⁶ Ch. Taylor, *Che cos'è l'agire umano?*, cit., p. 75.

dario rispetto ad altre. Noi ci orientiamo sempre sulla base del *più* e del *meno*, del *sopra* e del *sotto*, del *meglio* e del *peggio*.⁷ «Si forma così un sistema di coordinate che determina a ogni momento la posizione di ogni contenuto della nostra vita».⁸

Una gerarchia dei beni è, dunque, un universo molto complesso, mai definitivamente strutturato e sempre in via di rielaborazione. Ha, tuttavia, una sua resistente identità che provoca il conflitto delle interpretazioni e delle tradizioni morali. Il conflitto tra questi universi morali è nella sostanza conflitto tra differenti ordinamenti di valori che s'impongono tutti come fini, cioè che sono - per continuare a riferirci a Taylor - *hypergoods*. Non mi soffermerò sulle due strategie possibili: quella che individua un bene assolutamente prioritario e ne postula la soddisfazione a tutti i costi, cioè l'etica sacrale, e quella che al contrario ritiene che nessun *hypergood* possa essere sacrificato e, quindi, mira nella misura del possibile alla soddisfazione di tutti i beni fondamentali, cioè l'etica dell'eccellenza.⁹ Mi interessa solo notare che, in ogni caso, appare qui come necessaria l'introduzione del concetto di "bene supremo", sia esso inteso come uno dei beni fondamentali di superiore valore o come la somma di tutti. In questo senso, il conflitto tra le gerarchie di valori si presenta come conflitto tra beni supremi e - come tale - difficilmente componibile.

E' necessario che una comunità politica condivida uno stesso ordinamento di valori oppure non deve essa essere ospitale nei confronti della diversità nell'interpretazione e nella pratica del bene? Lo Stato deve identificarsi con una particolare gerarchia dei valori oppure difendere soltanto alcune istanziazioni di essi strettamente indispensabili all'ordine pubblico, oppure ancora essere del tutto neutrale nei confronti dei valori?

Si può affermare che oggi sono in palese crisi gli ordinamenti globali di valori universali, dotati di stabilità e compattezza, quali erano ritenuti le nazioni, le comunità politiche, le chiese oppure ambiti ancor più generali (e generici) designati come *Occidente* e *Oriente*. Tutto ciò è ora derubricato a "cultura" ed è connotato da un carattere identitarie che lo rende particolaristico.¹⁰ Ma - come ci ha insegnato Platone

⁷ G. Simmel, *Trascendenza della vita* (1918), trad. it. di F. Sternheim, ora in Id., *Ventura e sventura della modernità. Antologia di scritti sociologici*, a cura di P. Alferj e E. Rutigliano, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 56.

⁸ Ivi.

⁹ Per questa distinzione cfr., ad esempio, E. Agazzi, *Il luogo dell'etica nella bioetica*, in *Quale etica per la bioetica?*, a cura di E. Agazzi, Angeli, Milano 1990, p. 16 ss.

¹⁰ La confusione fra le identità e i valori è ben resa nell'opera di G. Marramao, *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

- se l'ordinamento dei valori non è più ritenuto necessario per la città, non lo sarà neppure all'interno dell'anima. Il risultato è il *politeismo dei valori* secondo quell'espressione che Max Weber, rifacendosi a Stuart Mill, ha reso famosa.¹¹

Il ritorno degli dei pagani in endemico e irrisolvibile conflitto tra loro è stato visto come il risultato dell'asserita impossibilità di operare una commisurazione di valori di per sé incommensurabili, costringendoli entro un ordinamento unitario. Sembrerebbe che, se non è più possibile un loro ordinamento, i valori universali si presentino l'un contro l'altro armati, sicché la realizzazione dell'uno implichi la violazione dell'altro. Se realizzare un valore è un bene, allora esso implicherà necessariamente anche un male. Tutta la vita etica nei suoi aspetti più rilevanti diventa irta di casi tragici, è una tragedia in senso greco.¹²

Il dissenso intorno ai valori c'è sempre stato. Dove sta oggi la novità per cui è appropriato parlare di *politeismo dei valori*? Ebbene, i nostri giudizi valutativi sono diventati monotematici, cosicché ogni valore tende a costruirsi un proprio articolato universo, che rifiuta ogni confronto di ragionevolezza con quelli generati dagli altri valori. Si dice che non c'è più la grande narrazione e al suo posto ci sono tante piccole storie, ognuna chiusa in se stessa. Questo può essere ritenuto da alcuni come un grande arricchimento, poiché non si è legati mono-teisticamente ad un'unica storia e si conquista «la libertà della non identità»¹³ e della non appartenenza. Per altri, invece, ognuna di queste storie, pur essendo piccola, ha al suo interno una logica inesorabile, che trascina il soggetto verso traguardi unilaterali e assoluti. L'unica libertà che resta è solo quella di uscire da una storia ed entrare in un'altra.¹⁴ Il soggetto diviene un migrante da una storia ad un'altra, da un valore all'altro, senza che nessuno di essi sia veramente la sua patria e senza che sia possibile una comunanza dei valori. Ma è poi vero che dalle piccole storie si può uscire e che esse si possono aprire e chiudere a nostro piacimento, oppure non succede che esse restano tutte aperte e incompiute, cosicché la non-identità è invece un'identità multipla e la non appartenenza un proliferare delle appartenenze?

¹¹ M. Weber, *La scienza come professione* (1918), in Id., *Il lavoro intellettuale come professione. Due saggi*, trad. it. di A. Giolitti, Einaudi, Torino 1980.

¹² La tragedia sta nel fatto che le persone, nella piena consapevolezza della natura cattiva dell'azione e senza alcuna costrizione fisica e senza avere inclinazioni malvagie, compiono azioni malvagie. Ciò è dovuto alla presenza di circostanze che impediscono il corretto soddisfacimento di due richieste etiche entrambe valide, ma opposte.

¹³ O. Marquard, *Lode del Politeismo. A proposito di monomiticità e polimiticità*, in Id., *Apologia del caso*, trad. it. di G. Carchia, Il Mulino, Bologna 1991, p. 44.

¹⁴ Cfr. anche L. Alici, *Il terzo escluso*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004.

In effetti il nostro universo etico appare oggi estremamente frammentato. Non c'è più l'etica, ma le *etiche*: quella della vita umana e quella della terra, quella degli animali e quella delle generazioni future, quella delle professioni e quella degli affari. Ognuna di esse avanza istanze normative forti e ineludibili, ma la vita etica degli individui risulta lacerata da esigenze spesso inconciliabili e resta divisa in se stessa. Si oscilla, pertanto, tra il riduttivismo etico, con il conseguente misconoscimento delle nuove istanze, e l'anarchia dei principi morali. Si può ragionevolmente sostenere l'assoluta autonomia morale in biotica e rifiutarla in ecologia? Gli interessi dell'ecologia non sarebbero meglio protetti da un regime politico autoritario? Si può chiedere più libertà senza avere minore sicurezza e viceversa?

E' spesso impossibile per un essere umano onorare al contempo le richieste di Artemide e di Afrodite. Tuttavia come essere umano è obbligato ad onorare tutti gli dei.

Queste pratiche dei valori sono, ognuna per proprio conto, esclusive. Ciò significa che ci troviamo di fronte a tante *etiche sacrali*. La religione è stata sostituita dalle religioni. Non essendo moderati da un ordine comune, i valori sono diventati piccoli tiranni. L'unico vantaggio che si spera è quello di poter staccare la spina e passare ad un'altra storia e così via all'infinito. Ciò avviene nella città e nell'anima, avviene anche all'interno dello stesso individuo, cosicché non si può più parlare di un'etica unitaria, ma di istanze etiche che vanno ognuna per la propria strada. I valori, sganciati dalle concezioni complessive e dagli stili generali di vita, diventano necessariamente padroni esigenti in lotta mortale fra loro.

E' vero che ogni orizzonte ultimo dell'intelligibilità pratica deve esibire una sua irriducibile specificità, in caso contrario sarebbe riconducibile ad un altro valore fondamentale. È una forma fondamentale del bene che ha in se stessa tutta la sua ragion d'essere. Se l'amicizia avesse valore in quanto accresce la nostra conoscenza, allora si risolverebbe in quest'ultima e non sarebbe più un valore fondamentale. Ed allora possiamo dire: «pur vivendo nell'ignoranza e nell'abbruttimento intellettuale, erano veri amici fra loro», ma ciò non significa certamente che l'amicizia si definisca nella sua opposizione alla conoscenza.

Nell'ottica del carattere trascendentale del bene, l'incommensurabilità dei valori fondamentali deve essere intesa come la loro insostituibilità. Non esiste una computazione metrica dei valori e neppure una *tecnica morale*, cosicché l'uno possa essere sostituito da una certa quantità dell'altro. Se i beni morali fossero commensurabili, allora sarebbe questa misura comune in realtà il vero ed unico bene dell'uomo e non si dovrebbe più parlare di una varietà di beni. Tuttavia in

tal modo non si spiegherebbe perché mai andiamo alla ricerca di beni così diversi, dato che in ognuno di essi in definitiva noi cerchiamo la stessa cosa.

La specie umana è attratta da una grande varietà di beni essenziali, che sono tutti egualmente indispensabili e sono cercati e fruiti in un'ampia varietà di modi. L'incommensurabilità è, d'altronde, anche una caratteristica interna ad uno stesso bene fondamentale, di cui non si può mai dire che si sia colmata la misura. Questa smisuratezza del bene morale non permette che vi sia un unico progetto di vita buona uguale per tutti gli uomini e per tutte le formazioni sociali e politiche. Dunque l'etica e la politica non sono *tecniche* e, tuttavia, sono attività necessarie per la specie umana nell'impresa generale di salvare la vita.

Quando, allora, si parla di incommensurabilità dei valori fondamentali, non lo si deve intendere come se si trattasse di "incompatibilità" essenziale. I valori, di per sé, non sono né compatibili né incompatibili fra loro. Sono come le stelle del cielo, ognuna delle quali brilla di luce propria. Siamo noi a tracciare le mappe celesti e a disegnare le costellazioni per orientarci meglio. Per navigare abbiamo bisogno di mappe di navigazione, ma ciò non significa certo che gli approdi abbiano fra loro relazioni essenziali, né che non li abbiano. Le mappe, a loro volta, sono *comparabili*, perché alcune sono migliori di altre o più adeguate a guidare verso determinate mete.

I valori non sono di per sé ordinati, ma è la vita umana ad aver bisogno di un ordine dei valori, altrimenti la sua stessa sopravvivenza sarebbe in pericolo. In realtà l'ordine dei valori è l'ordine della vita umana, è un'esigenza antropologica. Uno dei compiti principali della cultura è quello di «superare il valore autonomo dell'atto estetico, scientifico, morale, eudemonistico, persino religioso, per innestarli tutti, come elementi o componenti, nello sviluppo dell'essenza umana oltre la sua condizione naturale». ¹⁵ Del pari, anche il conflitto dei valori è una questione antropologica. È il risultato dell'inadeguatezza essenziale dei differenti ordinamenti storici dei valori e, al contempo, la causa delle loro ricorrenti crisi e delle periodiche rivalutazioni.

Se ora riconsideriamo in quest'ottica il significato dell'attuale *politeismo dei valori*, dobbiamo riconoscere che in esso c'è ben più che il desiderio di mostrare la radicale insufficienza di ogni ordine dato: c'è, nella sostanza, il rifiuto che di un ordine globale - per quanto dinamico - di valori ci sia veramente bisogno, unitamente alla convinzione che

¹⁵ G. Simmel, *Lo stile della vita* (1900), trad. di A. Cavalli *et al.*, ora in Id., *Ventura e sventura della modernità*, cit., p. 145.

si tratti di una gabbia d'acciaio da cui siamo riusciti finalmente ad evadere. Il politeismo attuale è segnato, rispetto a quello weberiano, dall'assenza di una decisione unica nei confronti delle posizioni ultime e dalla compresenza di tante storie che s'intessono intorno ai valori singolarmente considerati. In questa luce le storie più ricche e riuscite nel loro genere sono più attraenti di quelle meno sviluppate,¹⁶ ma manca ogni criterio per stabilire se questo genere sia più o meno importante, più o meno futile. Di conseguenza il conflitto si allarga a tutti i valori; che essi siano universali o particolari non ha più rilevanza. Il numero degli *hypergoods* si moltiplica, ma, se tutti possono essere considerati tali, ciò significa anche che non vi sono più "beni supremi". Le identità stanno ormai prendendo totalmente il posto dei valori universali (e attraverso di esse fanno capolino anche gli interessi). Non è più possibile distinguere le une dagli altri, ma l'assenza di un linguaggio comune della significanza pratica fa sì che questa miriade d'identità non possa più ottenere nessun vero e proprio "riconoscimento".

Se l'ordine non è più necessario nell'anima, non lo sarà a maggior ragione neppure nella città. La vita pubblica deve accogliere con apertura mentale tutte le storie. Affinché ciò sia possibile, i conflitti devono restare non risolti. Possono essere solo "civilizzati", cioè addomesticati dalla discussione pubblica e dalla procedura del contraddittorio, ma è vano e ingiusto sperare che ciò possa condurre ad una soluzione ragionevole del conflitto.¹⁷ Sarà, allora, possibile una vita socio-politica che sia qualcosa di più di un mero *modus vivendi* ?

Il venir meno degli ordinamenti globali dei valori è un dato di fatto a cui non si può rimediare con la teoria. Essi permettevano ai valori universali di entrare nella storia, anche se a rischio di una assolutizzazione dei contesti storici e culturali. Ora che restano solo le pretese identitarie particolaristiche e poco comunicative, v'è il rischio opposto di una relativizzazione dei valori. Ma, per quanto tra valori relativi non vi dovrebbe essere in linea di principio alcun conflitto logico possibile, tuttavia le identità si oppongono fra loro in modo ancor più radicale di quanto non facessero le tradizioni e gli ordinamenti dei valori. Questo dovrebbe insegnarci che non sempre l'assolutezza e l'universalità sono forieri di conflitto e che il relativismo e il particolarismo non assicurano di certo né l'assenza di conflitto né la pace.

¹⁶ Il progresso eccezionale dei mezzi appare ben più importante dell'incertezza sui fini. La tecnica fa dimenticare ciò per cui essa è utile.

¹⁷ A questa tesi di Hampshire può essere obiettato che normalmente si delibera per decidere e che una decisione, bene o male, risolve sempre un conflitto. A che vale ragionare se non esistono ragioni prevalenti ?

Queste identità, che si aggrappano a se stesse, non hanno più a chi chiedere il riconoscimento: questo, da una parte, le spinge a sottolineare ancora di più le differenze per giustificare agli occhi del mondo la loro esistenza; ma, d'altra parte, essendo incomplete in quanto piccole storie o piccole etiche, tendono ad aggregarsi e, quindi, in una certa misura a dialogare. E qui vengono chiamati nuovamente in gioco l'intelligibilità pratica e gli orizzonti universali di senso.

Com'è possibile, nelle condizioni attuali, preservare ancora un'elementare grammatica dell'umano che favorisca il dialogo fra le differenze? Questo è un compito urgente che deve essere oggi affrontato in modo diverso dal passato. In assenza di ordinamenti comprensivi di valori bisogna promuovere la costituzione di orizzonti d'intesa fra più identità particolari. Ciò è possibile in quanto questi mondi identitari, lasciati a se stessi, sentono ora di dover assolvere il compito di dare risposte che trascendano i loro ristretti ambiti e si giustifichino in certo qual modo di fronte agli "altri" o ai diversi. Non si tratta più di essere accolti nella braccia di un ordinamento globale secondo la logica del riconoscimento, ma d'intessere dal basso una rete di relazioni sempre rivedibili ma sempre più ampie.

V'è da ritenere che nelle pieghe di questo universo pluricentrico, insieme complesso e confuso, si manifesti sempre più pressante l'esigenza di una grammatica comune della vita pratica. Alcuni indizi già lo dimostrano: in primo luogo, ovviamente, i vari tentativi di codificazione dei diritti umani e il diffondersi del costituzionalismo, e poi quelli volti a determinare le ingiustizie più evidenti, a individuare i crimini nei confronti dell'umanità, a sovvenire ai bisogni più urgenti in seguito a catastrofi naturali o a carestie. Poca cosa - lo ammetto - e, per di più, spesso ambigua nelle intenzioni e nei significati. Ma l'importante è che prenda progressivamente corpo questa grammatica della giustizia internazionale. Ciò non significherà certo la fine dei conflitti di valori, perché con le stesse regole linguistiche si possono fare discorsi contrastanti, ma l'importante è che si possa stabilire quali sono i discorsi insensati.

Abbiamo cercato d'individuare le differenti forme in cui oggi si presenta il conflitto di valori. Esso può assumere il volto del conflitto d'identità particolari, oppure quello tra valori dominanti e valori minoritari, oppure quello tra apprezzamenti differenti dello stesso valore, oppure quello tra giudizi pratici riguardanti norme o comportamenti in riferimento a valori. Ma la forma più radicale è quella del conflitto tra gli orizzonti universali di senso delle azioni umane, poiché qui il conflitto è all'interno della stessa intelligibilità pratica. La conseguenza

sarebbe che ogni atto di partecipazione ai valori implicherebbe una violazione di altri valori. Si capovolgerebbe la formula agostiniana per cui il male presuppone sempre il bene. Ora il bene implicherebbe necessariamente il male. Se così fosse, né bene né valori esisterebbero e saremmo in balia di un dio malvagio e ingannatore. Tuttavia ciò non significa che non sia corretto parlare in altri sensi del conflitto dei valori.

Il politeismo dei valori - come s'è visto - può assumere differenti versioni: quella greca dell'impossibilità di onorare al contempo tutti gli dei, quella weberiana (di cui non ho parlato) della opposizione radicale dei valori universali sin dalla loro definizione, quella contemporanea che, da una parte, cancella la differenza fra valori universali e valori particolari e, dall'altra, li fa sciamare senza ordine nella vita privata e pubblica in una miriade di storie.

Abbiamo cercato di mostrare che in ogni caso il conflitto dei valori universali si pone solo quando essi entrano nella storia umana. I valori confliggono perché l'uomo è incapace di soddisfarli al contempo tutti e, tuttavia, non è esentato dall'onorarli tutti. In realtà, il conflitto dei valori mette in luce la questione controversa della natura umana. Per questo l'uomo si costruisce ordinamenti più o meno adeguati, ma sempre necessariamente imperfetti. L'emersione del conflitto è, pertanto, benefica, perché spinge al mutamento e all'evoluzione delle costellazioni storiche di valori. Tuttavia ogni ordine, sia nell'anima sia nella città, implica sempre una dominanza e un'esclusione. E questo è tanto più intollerabile quanto più i criteri di rilevanza dei valori si fanno meramente individualistici e si sottraggono radicalmente ad uno scrutinio comune.

Qual è l'alternativa al politeismo dei valori? Non certamente il *monoteismo dei valori* se con esso intendiamo sia la supremazia dittatoriale di un valore sugli altri, sia la determinazione di un ordine gerarchico definitivo. Questo è tipico delle etiche sacrali, religiose o secolari che siano.¹⁸ Non resta che riprendere la morale pluralistica dell'ec-

¹⁸ Qui devo precisare che - contrariamente a quanto spesso si ritiene - le morali influenzate dal cristianesimo non sempre possono ritenersi "etiche sacrali": queste ultime, semmai, sono il prodotto della secolarizzazione. Secondo Tommaso d'Aquino quelle perfezioni che nella creazione si trovano disseminate e moltiplicate (*divise et multipliciter*) in Dio preesistono come una sola cosa semplice (*unite et simpliciter*) [Sum. Theol., I, 13, 4 c]. A questo corrisponde una dottrina del fine ultimo della vita umana che si rifiuta d'identificarlo in un bene o valore specifico foss'anche il più nobile ed elevato, poiché soltanto il bene universale (*bonum universale*: I-II, 2, 8), cioè tutta la totalità del bene, può saziare il desiderio dell'uomo. La teologia dei nomi divini ha sottolineato che nel Dio, uno e trino, s'incontrano e si fondono i valori supremi. «Misericordia e verità s'incontreranno, giustizia e pace si baceranno. La verità germoglierà dalla terra e la giu-

cellenza, che mira alla realizzazione massima possibile dei valori universali in determinati contesti storico-sociali, accogliendo tutta la varietà delle loro interpretazioni sensate. Tuttavia, nell'epoca della globalizzazione e del cosmopolitismo, quest'ordine dei valori non potrà più essere unico e dovrà articolarsi secondo vari gradi di complessità in un universo che è ormai divenuto policentrico. Questa molteplicità degli universi valoriali non è un problema insormontabile se il linguaggio dei valori mantiene una sua costanza di significati, ma lo diventa se si trasforma in una babele di ordinamenti incommensurabili. Pertanto, una morale dell'eccellenza presuppone una disponibilità al dialogo tra i valori che pretendono una universalità da qualsiasi luogo culturale provengano. Essa accetta nel suo seno il conflitto come spinta incessante all'opera di rivalutazione¹⁹ ed esclude soltanto quelle concezioni dei valori che distruggerebbero il senso generale della vita etica e sociale, ponendosi in contrasto con l'idea di una comune umanità, nell'anima come nella città.

stizia si affaccerà dal cielo» (Sal. 85, 11-12). Questo è il traguardo supremo che ha reso sensata la tragedia degli dei pagani, un ideale irraggiungibile per le pratiche umane sempre tentate di dimenticarlo o di stancarsi nell'inseguirlo.

¹⁹ Questa rivalutazione spesso conduce a riformulare il senso dei valori, eliminando o attenuando passate opposizioni. Ad esempio, la scienza economica sta riconsiderando il dogma del passato per cui il bene economico coincide con l'utile e la scienza giuridica ha parlato di una "mitezza" del diritto in contrasto con il principio "*dura lex, sed lex*". Caratteristiche nel passato ritenute contrarie ad un determinato valore vengono rivalutate non solo come compatibili, ma addirittura richieste da esso. Non sono i valori che si oppongono, ma sono le nostre definizioni di essi, spesso rigide, categoriali, assolute, kantianamente severe, troppo astratte e incapaci di apprendere dall'esperienza della vita pratica.