

ALESSANDRA GEROLIN\*

OLTRE IL 'FETICISMO DEL CODICE': PER QUALE VISIONE  
DELL'IDENTITÀ E DELLA CITTADINANZA?

Nella mia breve replica alla ricca relazione presentata dal Prof. Rengger non intendo soffermarmi su un'analisi storica concernente l'evoluzione della prospettiva filosofica di Charles Taylor, né sull'interessante riflessione di natura politologica relativa alle diverse teorie della democrazia considerate dal relatore in rapporto al tema dell'identità e della cittadinanza: una trattazione adeguata di questi argomenti, infatti, richiederebbe uno spazio molto più esteso di quello previsto per questo sintetico intervento. La mia attenzione si focalizzerà piuttosto su alcune tematiche messe in luce da Rengger che considero di grande rilievo per il dibattito filosofico contemporaneo e che, in parte, costituiscono l'oggetto di interesse dei miei studi. Mi riferisco, in particolare, a due argomenti tra loro strettamente correlati: la riduzione della morale a un sistema di regole e l'identificazione della politica con delle norme procedurali (al punto che, come osserva Taylor, si potrebbe parlare di un «feticismo del codice»<sup>1</sup>).

Per affrontare la prima tematica ritengo significativo richiamare il confronto avvenuto tra Taylor e Bernard Williams: esso – a mio giudizio – mette in luce i termini fondamentali di un ampio dibattito che ha coinvolto molte voci nel campo della filosofia morale contemporanea. Williams, all'interno di *Ethics and the Limits of Philosophy*<sup>2</sup>, sottolinea come la moralità sia oggi paragonabile al risultato di un'operazione procustea: analogamente al brigante della mitologia greca che aggrediva i viandanti stirandoli a forza se troppo corti, o amputandoli qualora sporgessero da un'incudine a forma di letto scavata nella roccia, il nostro sistema di moralità compirebbe qualcosa di analogo nell'ambito dell'etica identificandosi con un insieme di obbligazioni che riconosciamo a certe azioni. Tali *vette* vengono identificate con ciò che è morale e gli obblighi di questo tipo superano tutte le altre considerazioni di valore, come – ad

---

\* Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

<sup>1</sup> C. TAYLOR, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge Mass. - London 2007. Farò qui riferimento all'edizione italiana dell'opera a cura di P. Costa: *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009, p. 887.

<sup>2</sup> B. WILLIAMS, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1985. Nel presente articolo farò riferimento all'edizione italiana dell'opera *L'etica e i limiti della filosofia*, tr. it. di R. Rini, Laterza, Roma - Bari 1987.

esempio – quelle riguardanti la bellezza estetica o gli ideali personali, fino a ritenere che ciò che può opporsi a un'obbligazione morale possa essere solo un'altra obbligazione<sup>3</sup>. Le considerazioni etiche, all'interno di tale prospettiva, vengono ricondotte a un unico modello (come, ad esempio, può essere quello deontologico, piuttosto che quello teleologico), a sua volta caratterizzato da un insieme di ragioni *oggettive, giustificatrici*<sup>4</sup>, che abbiano il minor contenuto specifico possibile e che siano universalmente riconoscibili (questa visione risente decisamente dell'influenza da parte del naturalismo filosofico, che – come ha ricordato Rengger – costituisce uno dei principali bersagli di Taylor). Per Williams, tuttavia, anche il miglior giudizio *universale* (ammesso che ne esista uno) implica sempre una risposta personale, ossia una risposta concernente ciò che il soggetto concreto ritiene importante: attraverso la nozione di importanza Williams intende superare quella «struttura intimidatoria che la moralità ha costruito sull'idea di obbligazione»; tale nozione rappresenta pertanto un elemento decisivo per «liberarci dal sistema stesso della moralità»<sup>5</sup>, che – per usare le parole di Taylor – si fonda su ciò che è giusto fare anziché su ciò che è bene essere. La moralità, a giudizio del filosofo inglese, enfatizza un insieme di contrasti (come, ad esempio, quello tra forza e ragione, persuasione e convinzione razionale, vergogna e colpa) per salvaguardare il valore della purezza, la quale conduce a separare la consapevolezza morale dalla sfera dell'emotività e dagli influssi sociali: il sistema morale – in tal modo – si configura come un sistema autoreferenziale. Attraverso queste riflessioni, osserva Taylor, Williams riporterebbe al centro del dibattito etico la questione della motivazione: a sua volta Taylor avverte l'esigenza di rielaborare la nozione di *importanza* proposta dal filosofo inglese al fine di superarne l'approccio puramente *fenomenologico* e approdare a un'analisi concernente le condizioni trascendentali dell'esperienza morale attraverso un linguaggio più tradizionale che egli caratterizza nei termini di «bene» e di «beni»<sup>6</sup>. A giudizio del filosofo canadese «abbiamo un senso di un bene quando sosteniamo un certo modo di vita, o una componente di un modo di vita – un tipo di azione, una certa sensibilità, una qualità di sentimento – come un oggetto di valutazione forte (*strong evaluation*)»<sup>7</sup>, al punto che se facessimo a meno di esso ci sentiremmo degli esseri *inferiori*. Tali valutazioni non sono l'esito di una prospettiva volontarista, ma «rappresentano piuttosto il nostro costitutivo modo di porci nei confronti del mondo»<sup>8</sup>: esse sono costituite da discriminazioni qualitative concernenti «il giusto o lo sbagliato, ciò che è meglio o ciò che è peggio, ciò che è superiore

<sup>3</sup> C. TAYLOR, *A most peculiar institution*, in J.E.J. ALTHAM - R. HARRISON (eds.), *World, Mind, and Ethics. Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 132-155 (si veda la p. 133).

<sup>4</sup> Si veda WILLIAMS, *L'etica e i limiti della filosofia*, p. 136.

<sup>5</sup> *Ibi*, p. 220.

<sup>6</sup> Si veda TAYLOR, *A most peculiar institution*, p. 134. Un ruolo decisivo per Taylor viene svolto dai *constitutive goods* (si vedano *Id.*, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge Ma 1989, pp. 91-107 e *Id.*, *Iris Murdoch and Moral Philosophy*, in *Id.*, *Dilemmas and Connections*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge MA. - London 2011, pp. 3-23).

<sup>7</sup> *Id.*, *A most peculiar institution*, p. 134.

<sup>8</sup> Si veda P. COSTA, *Verso un'ontologia dell'umano. Antropologia filosofica e filosofia politica in Charles Taylor*, Unicopli, Milano 2001, p. 125.

e ciò che è inferiore»<sup>9</sup> e descrivono *frameworks* di riferimento a prescindere dai quali verrebbe meno ogni orizzonte di senso e la vita umana risulterebbe inconcepibile.

In questo contesto non mi è possibile soffermarmi ulteriormente sul dibattito intercorso tra Williams e Taylor<sup>10</sup>, al quale tuttavia ho avvertito l'importanza di richiamarmi (seppure attraverso brevi cenni) in quanto il tema della *nomolatria*<sup>11</sup> (tanto in ambito morale, quanto nella sfera politica) fa da sfondo all'intera riflessione sviluppata da Rengger: la critica nei confronti di tale prospettiva, del resto, si colloca anche alla base delle considerazioni filosofico-politiche sviluppate da Taylor all'interno di *The Politics of Recognition* (saggio dal quale Rengger prende avvio per addentrarsi nel pensiero tayloriano) nel momento in cui egli predilige una visione di liberalismo non procedurale, che si fondi «su giudizi concernenti ciò in cui consiste una vita buona»<sup>12</sup> e che quindi non sia cieco alle differenze. A giudizio di Rengger, tuttavia, in tale contesto il filosofo canadese non sarebbe ancora giunto a un'elaborazione adeguata di alcune prospettive filosofiche (alle quali sarebbe invece pervenuto nel saggio *A Catholic Modernity*<sup>13</sup> e soprattutto nel volume *A Secular Age*) che successivamente gli avrebbero permesso sia di fornire una base più solida al secondo tipo di liberalismo, sia di sollevare alcune problematiche concernenti la dimensione internazionale del riconoscimento che prima non era stata considerata. In particolare, la «visione cosmopolita della democrazia» sulla quale si focalizza David Held fa emergere alcuni interrogativi rispetto ai quali la prospettiva dipinta da Taylor in *A Secular Age* offrirebbe dei guadagni significativi (sebbene nemmeno all'interno di tale contesto Taylor si ponga esplicitamente gli interrogativi sollevati da Rengger): è proprio a questo punto della riflessione che possiamo rinvenire il punto di innesto della problematica filosofico-politica all'interno di quella morale. La rilettura della parabola del buon samaritano offerta da Ilich e riproposta da Taylor non concerne solo una critica nei confronti di una riduzione dell'etica a un sistema di regole (il quale, tuttavia, non potrebbe reggersi a prescindere dal riferimento a fonti morali più profonde)<sup>14</sup>, ma solleva anche una serie di interrogativi concernenti «un altro modo di essere» che, a sua volta, chiama in gioco non solo «una nuova motivazione», ma anche «un nuovo tipo di comunità»<sup>15</sup>: il samaritano si sente chiamato ad agire non in base al principio del dovere, ma di fronte a quella persona ferita. Questa parabola ci rende consapevoli del fatto che le diverse categorie che ci raggruppano sulla base di proprietà comuni (come ad esempio la tribù, la nazione, ecc.) costituiscono un'astrazione; al contrario, nella rete

<sup>9</sup> TAYLOR, *Sources of the Self*, p. 4.

<sup>10</sup> A questo tema ho dedicato un articolo dal titolo *La morale come 'most peculiar institution'? Charles Taylor interprete di Bernard Williams* in corso di pubblicazione all'interno della «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica».

<sup>11</sup> C. TAYLOR, *Perils of Moralism*, in ID., *Dilemmas and Connections*, pp. 347-366 (si veda la p. 351).

<sup>12</sup> ID., *La politica del riconoscimento*, in J. HABERMAS - C. TAYLOR, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, tr. it. di L. Ceppa - G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano 2007, p. 49 (l'edizione originale dell'opera è la seguente: ID., *Multiculturalism and 'The Politics of Recognition'*, ed. by A. Gutmann, Princeton University Press, Princeton 1992).

<sup>13</sup> ID., *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture*, ed. by J.L. Heft, Oxford University Press, Oxford - New York 1999.

<sup>14</sup> Sia Taylor che Williams concordano rispetto al fatto che molte teorie morali di epoca moderna, per rendere ragione delle loro affermazioni, hanno bisogno di riportare alla luce delle risorse etiche molto più profonde di quelle alle quali si appellano esplicitamente.

<sup>15</sup> TAYLOR, *L'età secolare*, p. 925.

«che noi chiamiamo Chiesa» ci troviamo inseriti all'interno di una «intricata matassa di relazioni che legano reciprocamente singoli individui, unici, incarnati»<sup>16</sup>. Tale rete, continua Taylor parafrasando Illich, non è quella di un anonimo cosmopolitismo ignaro della contingenza e della particolarità, ma dell'*agape* cristiana che crea «un nuovo modo di appartenersi tra il samaritano e l'ebreo ferito»: si tratta di «una proporzionalità asimmetrica di provenienza divina»<sup>17</sup> che richiede un nuovo tipo di fedeltà dalla quale spesso ci allontaniamo istituzionalizzando relazioni concrete per mezzo di regole, divisioni di mansioni e di compiti. Le moderne burocrazie fondate sulla razionalità e sulle regole (che secondo Illich sarebbero sorte da una corruzione dello stesso cristianesimo) intendono proprio prescrivere specifici trattamenti per determinate categorie di persone e, in tal modo, «diventa meno rilevante l'individuo idiosincraticamente incarnato»<sup>18</sup> (tale atteggiamento, del resto, si ritrova spesso all'interno dei dibattiti dedicati ai temi dell'identità e della cittadinanza). Non si tratta allora di smantellare le regole e i codici caratterizzanti le moderne società liberali, ma di capire che il mondo morale e quello della convivenza socio-politica non si esauriscono a questo livello; anche i migliori codici, infatti, possono diventare «trappole idolatriche»<sup>19</sup> per confermare la bontà della nostra azione e quindi il nostro senso di superiorità morale. Contrariamente alla trama di relazioni fondate sull'*agape*, osserva Taylor, «le società categoriche sono tenute insieme da codici; anzitutto codici legislativi»<sup>20</sup>: tali società potranno essere sorrette solo da un'etica fatta di regole. Il grande merito del filosofo canadese consiste certamente nell'aver messo in luce come tale *feticismo* non derivi da fattori contingenti o dalla semplice combinazione dell'avanzamento della scienza insieme al venire meno di una visione incantata del cosmo, ma – contrariamente a una visione *sottrattiva* della storia – si radichi all'interno di un ordine morale definito da precise costellazioni di significato. In particolare, a giudizio di Taylor una delle ragioni che si trovano alla base dell'attrazione nei confronti dell'«etica del codice» è il suo nesso con «una visione dell'agente come un soggetto completamente libero, svincolato dall'autorità»<sup>21</sup>: in epoca moderna l'accento posto sulla libertà così intesa ha certamente favorito il riferimento a una legge impersonale anziché a un contesto di relazioni personali<sup>22</sup>. Dal punto di vista storico-genetico l'approfondito studio di Taylor ci offre delle preziose analisi che in questo contesto non possiamo affrontare: basti qui accennare alla formazione della società disciplinare, nella quale la *poiesis* riveste un ruolo fondamentale per l'ideale di civiltà; essa viene applicata non solo all'individuo (sotto forma di pratiche di disciplina e di autocontrollo), ma anche alla società nel suo complesso, fino al punto che lo Stato moderno viene concepito come

---

<sup>16</sup> *Ibi*, p. 926.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> *Ibi*, p. 927.

<sup>19</sup> *Ibi*, p. 932.

<sup>20</sup> *Ibi*, p. 361.

<sup>21</sup> *Ibi*, p. 362. A sua volta l'etica della libertà e dell'ordine nasce in una cultura che si fonda su un sé schermato (si veda *ibi*, p. 382).

<sup>22</sup> A giudizio di Taylor all'interno del panorama moderno l'ordine sociale ed etico (parallelamente a quello naturale) hanno favorito l'accentuarsi della dimensione *impersonale* che, d'altro canto, può essere interpretata anche come «effetto della nostra autocomprensione come agenti razionali distaccati» (il distacco, a sua volta, procede di pari passo all'*oggettivazione* dei diversi ambiti del vivere umano; *ibi*, p. 363).

«un mezzo per forgiare la moralità e le pratiche sociali»<sup>23</sup>, per ricostruire la stessa società al fine di renderla più pacifica, ordinata e laboriosa<sup>24</sup>.

Ritornando al tema sul quale si focalizza questo breve contributo possiamo osservare che la critica di Taylor nei confronti del *feticismo del codice* si fonda, in primo luogo, sulla negazione della *fronesis*: a giudizio del filosofo canadese, infatti, qualsiasi codice deve essere adattato alle diverse situazioni sulla base di «un profondo senso dei beni implicati»<sup>25</sup>; in secondo luogo, come è stato messo in luce anche da Williams, i beni sono molteplici e non è possibile ricondurre il bene a un modello unico. Sorgono così dei dilemmi che, in morale come in politica, non possono essere risolti sulla base di un codice, come invece porterebbe a credere la fiducia nella ragione procedurale<sup>26</sup>. La tendenza verso l'impersonale (contrariamente alla rete di relazioni fondate sull'*agape* alla quale Rengger si riferisce all'interno del suo intervento) si radica anche nelle psicologie morali caratterizzanti l'umanesimo moderno (destinato a diventare esclusivo), nelle quali «la sede della suprema capacità morale doveva essere una fonte di benevolenza e d'ispirazione alla giustizia universale»<sup>27</sup>: la «beneficenza attiva»<sup>28</sup>, indipendente dall'appartenenza comunitaria, risulta svincolata da legami preesistenti e contribuisce a creare lo sviluppo di un ordine disciplinato, sorretto da una visione della ragione intesa come strumentale, distaccata e imparziale<sup>29</sup>. A mio parere anche quest'ultima prospettiva potrebbe avere favorito la formazione di istituzioni (anche sul piano internazionale) finalizzate ad affrontare i bisogni di determinate categorie o popoli (che spesso non riflettono le identità concrete delle persone o delle comunità che vorrebbero raggruppare al loro interno): sebbene l'importanza di tali istituzioni sia innegabile, tuttavia non possiamo fare a meno di rilevare (insieme a Illich, a Taylor e a Rengger) il pericolo di utilizzare l'apparato istituzionale come uno strumento di de-personalizzazione, che in qualche modo dovrebbe *risolvere* o quantomeno appianare i dilemmi che caratterizzano i rapporti umani, soprattutto in ambito politico.

Come sottolinea Rengger, inoltre, la rilettura di questa parabola presenta delle sfide molto interessanti nell'ambito del dibattito etico internazionale, soprattutto per quanto concerne una versione cosmopolita dell'universalismo etico: in particolare, la letteratura relativa al tema della giustizia distributiva globale tende a suggerire una maggiore istituzionalizzazione sul piano internazionale e quindi – a mio giudizio – a voler *risolvere* i limiti di un sistema politico caratterizzato da un *feticismo dei codici* per mezzo di altre regole, con la conseguenza di restare intrappolati all'interno di un sistema autoreferenziale, dove l'incidenza del potere politico risulta tutt'altro che trascurabile. Quest'ultimo fattore, in particolare, meriterebbe di essere ulteriormente indagato: come osserva MacIntyre, infatti, nel moderno Stato liberale l'etica formale dei diritti risulta essere ultimamente controllata dalle oligarchie di potere politico ed

<sup>23</sup> *Ibi*, p. 154.

<sup>24</sup> Si veda *ibi*, p. 192.

<sup>25</sup> *Ibi*, p. 883.

<sup>26</sup> Si veda TAYLOR, *Perils of Moralism*, pp. 361-362.

<sup>27</sup> *Id.*, *L'età secolare*, pp. 314-315.

<sup>28</sup> *Ibi*, p. 316.

<sup>29</sup> Si veda *ibi*, p. 320. Altrove Taylor osserva che molto spesso l'attrattiva nei confronti delle prospettive morali fondate sul modello unico risulta motivata dal fatto che queste si focalizzano su temi come la giustizia e la correttezza tra le persone (si veda *Id.*, *Iris Murdoch*, p. 7).

economico<sup>30</sup>. Porre al centro della vita socio-politica e dei rapporti internazionali una visione di comunità (e quindi, nel discorso di Rengger, di identità e di cittadinanza) modellata su identità concrete (anziché su categorie astratte) che non tema di affrontare i dilemmi e la contingenza caratterizzanti la vita morale e politica di ogni persona e di ogni società chiede anche di fare i conti con strutture di potere che, al contrario, favoriscono la diffusione di una dipendenza dalle regole da parte di singoli e comunità e quindi una tendenza uniformante e omogeneizzante.

### *Abstract*

Questa breve replica all'intervento di Rengger intende sviluppare una critica al cosiddetto 'fetichismo del codice' sia in ambito morale, sia in ambito socio-politico. Dopo una breve analisi del dibattito avvenuto tra Charles Taylor e Bernard Williams ci si focalizza sull'analisi della parabola del buon Samaritano interpretata da Ivan Illich e commentata da Taylor, nonché sulle sfide che emergono da tale rilettura, in particolare quelle riguardanti i temi dell'identità e della cittadinanza. Da ultimo si affrontano alcuni interrogativi relativi al nesso tra nomolatria e potere politico.

*Parole chiave:* etica procedurale, Charles Taylor, Bernard Williams, nomolatria, potere politico

The aim of this brief reply to Rengger's paper is to develop a critique of the so-called 'code fetishism' in the moral, social, and political sphere. After a brief analysis of the debate between Charles Taylor and Bernard Williams, I focus, first, on Taylor's reflections on Ivan Illich's interpretation of the parable of the Good Samaritan. Then, I analyze the challenges that emerge from such interpretation, particularly those concerning identity and citizenship. Finally, I consider some questions about the link between nomolatria and political power.

*Keywords:* Procedural Ethics, Charles Taylor, Bernard Williams, nomolatria, political power

---

<sup>30</sup> Si veda A. MACINTYRE, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Open Court, Chicago - LaSalle 1999, p. 132. Si consideri inoltre il capitolo settimo di Id., *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Duckworth, London 2007, pp. 79-87.