

in G. Sadun Bordoni (a cura di), *Diritti dell'uomo e dialogo interculturale nel Mediterraneo*, Esi, Napoli 2009.

FRANCESCO VIOLA

POLITEISMO DEI VALORI E DIRITTI UMANI

SOMMARIO: 1 Forme apparenti e reali di politeismo dei valori. – 2. Il politeismo dei valori secondo Weber. – 3. Il nuovo politeismo. – 4. Valori e diritti. – 5. Conclusione.

La vita morale sarebbe impossibile se la grande varietà dei beni¹ 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 e della riduzione del bene umano, 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 la ricchezza 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 o all'orizzonte generale di bene². Ad esempio, il valore della conoscenza può essere soddisfatto dalla curiosità per le notizie di cronaca come dalla ricerca scientifica, ma solitamente riteniamo che nella seconda il grado di realizzazione del valore sia superiore a quello della prima, anche se in particolari circostanze può avvenire il contrario. Conseguentemente, l'ordinamento dei valori è in realtà una comparazione tra le loro differenti istanz-

¹ Per questo tema rinvio al bel libro di G.H. VON WRIGHT, *The Varieties of Goodness*, Routledge and Kegan Paul, London 1963.

² Cfr. J. FINNIS, *Legge naturale e diritti naturali* (1992), trad. it. di F. Di Blasi, Giappichelli, Torino 1996, p. 70.

ziazioni. Così un valore può essere ritenuto prioritario in riferimento a determinate sue istanziazioni e secondario rispetto ad altre. Ogni nuovo caso può rimettere in discussione l'assetto consolidato, richiedendo "aggiustamenti" interni fino al limite di una rottura della stessa concezione interpretativa generale. Noi ci orientiamo sempre sulla base del *più* e del *meno*, del *sopra* e del *sotto*, del *meglio* e del *peggio*³. «Si forma così un sistema di coordinate che determina a ogni momento la posizione di ogni contenuto della nostra vita»⁴.

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 morali⁵. Basti qui pensare alla differenza tra l'etica premoderna dell'onore, basata sulla superiorità di alcune virtù, doti, abilità, caratteri su altri, e quindi sulla superiorità degli uomini che li posseggono, e l'etica moderna dell'eguaglianza e della dignità di ogni uomo a prescindere dalle sue qualità. Gli stessi valori fondamentali possono essere organizzati e articolati in forme diverse se si guarda ai modi della loro realizzazione nella vita concreta.

Il carattere instabile di questi ordinamenti storici dei valori è in buona parte causato dal fatto che le forme fondamentali del bene non sono ordinabili tra loro in senso gerarchico. La gerarchia, nel senso di relazioni di sovraordinazione e di subordinazione, è possibile solo rispetto alle loro applicazioni, ma il valore di riferimento conserva sempre un'incommensurabilità che può essere fatta valere per rivedere gli ordinamenti storici. Di per sé i valori fondamentali sono tutti – per usare un'espressione di Taylor – *hypergoods*⁶, cioè fini supremi ordinati alla realizzazione della persona umana. Pertanto, gli ordinamenti storici dei valori devono in qualche modo configurarsi secondo l'etica dell'eccellenza, cioè volta alla massima realizzazione di tutti i beni fondamentali, e non già secondo l'etica sacrale, che individua un

³ 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.

⁴ *Ivi.*

⁵ Com'è noto, A. MACINTYRE ha studiato questo genere di conflitti soprattutto in *Enciclopedia, genealogia e tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale* (1990), trad. it. di A. Bochese e M. D'Avenia, Massimo, Milano 1993.

⁶ Ch. TAYLOR, *Le radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna* (1989), trad. it. di R. Rini, Feltrinelli, Milano 1993, p. 90 ss.

bene come assolutamente prioritario, postulandone la soddisfazione a tutti i costi⁷.

Alla luce di queste considerazioni è possibile comprendere esattamente quale sia la materia del contendere quando si chiede un riconoscimento che riguardi l'interpretazione generale di valori universali e metta in discussione una gerarchia o un ordinamento di beni. Senza dubbio questo dovrebbe attivare un processo interno di rivalutazione per vedere se la nuova richiesta possa essere integrata mediante un aggiustamento dell'assetto generale. Ma a volte succede che questo non è possibile senza rimettere in discussione tutto l'impianto storico-culturale dei valori. Di conseguenza la richiesta di riconoscimento appare come animata da valutazioni che la cultura dominante tende a considerare come interpretazioni errate o devianti dei valori universali. Bisognerebbe, dunque, distinguere i conflitti di valori interni dai conflitti tra ordinamenti di valori. I primi sono alla lunga la causa dei secondi⁸.

A ben guardare quelle richieste di riconoscimento che non possono essere integrate nell'ordinamento dei valori dominante, di fatto ne contestano il predominio e chiedono che si ammetta la diversità delle gerarchie di valori all'interno di una stessa comunità socio-politica o, addirittura, che si neghi qualsiasi ordinamento per accedere a richieste particolaristiche. Come sappiamo, questa è nella sostanza la questione attuale del pluralismo e del multiculturalismo. È 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?

⁷ 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.

⁸ Questa distinzione ha rilevanza anche per il difficile tema del conflitto dei principi e dei diritti, che però qui non tratteremo. All'ombra di una costituzione possono nascondersi molteplici (ma non infinite) gerarchie di valori. Normalmente ve n'è una dominante alla cui luce risolvere il conflitto dei diritti, ma a volte esso conduce a rivedere l'assetto consolidato di valori. Tuttavia non qualsiasi revisione e qualsiasi gerarchia tra principi è ammissibile. Cfr. J.J. MORESO, *Conflitto tra principi costituzionali*, in *Ragion pratica*, 10, 2002, n. 18, pp. 201-221.

Salta agli occhi che oggi la seconda via, quella minimalista⁹, sembrerebbe la più ragionevole, perché la crescita in modo esponenziale del pluralismo ha reso impossibile lo Stato etico o confessionale e, d'altra parte, il neocostituzionalismo con la sua insistenza sul valore della persona umana come bene supremo ha mostrato l'impraticabilità del neutralismo di Stato¹⁰. Tuttavia il minimalismo, in tutte le sue possibili versioni, mette in luce un'altra dimensione del conflitto dei valori, che non è assimilabile a quella che abbiamo finora esaminato e che costituisce il problema centrale del dibattito attuale sui valori. Infatti, ciò che nella sostanza il minimalismo contesta è proprio la necessità che vi sia nella città un ordinamento comune di valori. Basta che siano assicurate le urgenze minime della libertà e dell'eguaglianza.

Questo è uno dei segni del venir meno degli 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*. In fondo anche le ideologie, intese come organico complesso di valori da promuovere nella vita sociale e politica, avevano la stessa funzione¹¹. Tutto ciò è ora derubricato a «cultura» ed è connotato da un carattere identitario che lo rende particolaristico¹². Ma – come ci ha

⁹ Cfr., ad es., *Una ragionevole apologia dei diritti umani* (2001), trad. it. di S. D'Alessandro, Feltrinelli, Milano 2003 e le critiche di T. MAZZARESE, *Minimalismo dei diritti: pragmatismo antiretorico o liberalismo individualista?*, seminario tenuto il 15 giugno 2005 per il corso del dottorato su "Diritti dell'uomo: evoluzione, tutela e limiti" dell'Università di Palermo.

¹⁰ Nessuno dei possibili sensi di "neutralità", provenienti dalla teoria liberale, è convincente. Non lo è quello della neutralità come *indifferenza*, che riduce lo Stato ad un'arena in cui gli individui massimizzano il proprio benessere. Non lo è quello della neutralità come *imparzialità*, se essa significa non "prender parte" per i valori. Non lo è neppure la neutralità come *neutralizzazione*, se essa si risolve in una sterilizzazione delle istituzioni politiche (cfr. B. PASTORF, *Sfera pubblica e pluralismo comprensivo*, in P. GAMBERINI et al., *Multiculturalismo dialogico?*, Edizioni Messaggero, Padova 2002, pp. 95-142). La vita politica ha bisogno di argomenti che aiutino a ragionare e a discutere sui valori. Questi argomenti non possono essere "neutrali", perché riguardano giudizi di valore. Una neutralità conseguente dovrebbe accettare solo argomenti che evitano (*avoidance*) ogni valutazione, ma ciò implicherebbe un grave impoverimento della vita pubblica.

¹¹ Cfr. il mio *Fine dell'ideologia o nuove ideologie?*, in *Ragion pratica*, 4, 1996, 7, pp. 11-26.

¹² La confusione fra le identità e i valori è ben individuata nell'opera di G. MARRAMAO, *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

insegnato Platone –, 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 famosa¹³.

Ed allora dobbiamo chiederci se i diritti umani siano di aiuto o di ostacolo alla soluzione del conflitto tra l'esigenza di un ordinamento stabile dei valori e il ritorno prepotente del politeismo dei valori. Dobbiamo, però, prima esaminare le forme che questo universo disordinato di valori è andato assumendo nella vita umana e sociale.

1. *Forme apparenti e reali di politeismo dei valori.* – L'ordinamento dei valori è opera della ragione umana, un artificio senza dubbio ma non per questo necessariamente irrazionale o arbitrario, e pertanto suscettibile di considerazione critica e, quindi, di mutamento e di evoluzione. Tuttavia la stessa presenza di differenti ordinamenti di valori e il loro conflitto dimostrano che in ultima istanza l'appello dei valori universali non è mai pienamente soddisfatto. In questo senso siamo di fronte ad un'elevata istanza etica che intende rendere la vita umana capace di misurarsi con la trascendenza del bene. Resterà da vedere se questo è possibile per esseri umani contingenti quali noi siamo. Il fatto è che i vecchi ordinamenti di valori universali sono ora divenuti una miriade infinita di visioni particolaristiche e, al contempo, i valori universali non trovano più il loro posto nella storia umana.

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 greco¹⁴.

Se guardiamo alla situazione attuale, dobbiamo constatare che i nostri orizzonti di senso vanno divenendo molto complessi e artico-

¹³ M. WEBER, *La scienza come professione* (1918), in ID., *Il lavoro intellettuale come professione. Due saggi*, trad. it. di A. Giolitti, Einaudi, Torino 1980.

¹⁴ 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. Cfr. M. NUSSBAUM, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca* (1986), trad. it. di M. Scattola, Il Mulino, Bologna 1996, p. 83 ss.

lati e al contempo 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. Alle articolazioni strutturate subentrano le articolazioni concentrate sull'enfatizzazione di un singolo valore. Questo può essere ritenuto da alcuni come un grande arricchimento, poiché non si è legati monoteisticamente ad un'unica storia e si conquista «la libertà della non identità»¹⁵ 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'altra¹⁶. 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 incomplete, cosicché la non-identità è invece un'identità multipla e la non appartenenza un proliferare delle appartenenze?

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 bioetica e rifiutarla in ecologia? Si può negare in ecologia il valore dell'individuo a vantaggio della specie o dell'ecosistema e poi nella terapia medica affermare la sovranità della volontà del paziente? Gli interessi dell'ecologia non sarebbero meglio protetti da un regime

¹⁵ 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 e cfr. anche D.L. MILLER e J. HILLMAN, *Il nuovo politeismo: la rinascita degli dei e delle dee*, Ed. di Comunità, Milano 1983.

¹⁶ Cfr. anche L. ALICI, *Il terzo escluso*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004.

politico autoritario? Si può chiedere più libertà senza avere minore sicurezza e viceversa?

È spesso impossibile per un essere umano onorare al contempo tutte le richieste etiche. Tuttavia in quanto esseri umani siamo obbligati ad onorare tutti gli dei. Non sempre le collisioni di doveri sono meramente apparenti, come credeva Kant.

Queste pratiche dei valori sono, ognuna per proprio conto, esclusive. Ciò significa che ci troviamo di fronte a tante *etiche sacrali*¹⁷. La religione è stata sostituita dalle religioni¹⁸. 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 esigenti padroni in lotta mortale fra loro.

Quello che qui si vuole notare non è certamente un processo di trasformazione o sostituzione delle vecchie pratiche sociali con nuove, ma più esattamente la destrutturazione delle prime senza alcuna emersione di nuovi stili di vita. Le consolidate forme di vita del passato subiscono innesti estemporanei non guidati da logiche etico-sociali comprensive con il risultato di uno scardinamento degli assetti tradizionali. E questo è accettato e favorito anche da coloro che pure praticano ancora in qualche modo le tradizionali forme di vita, di cui si sentono insofferenti in ragione del sacrificio di valori che ora sono percepiti (a torto o a ragione) come imprescindibili.

Il politeismo dei valori sta proprio in questo: nel fatto che nuove istanze si fanno sentire con forza all'interno di tradizioni che non possono ospitarle senza autodistruggersi.

Non credo che si tratti semplicemente di un processo di trasformazione del vecchio in un nuovo mondo, com'è sempre avvenuto in passato quando tradizioni e culture sono state lentamente, ma costruttivamente, sostituite da altre tradizioni e culture. Si prefigura, invece, oggi la coesistenza tra il persistere delle tradizioni del

¹⁷ Cfr., ad es., R. DWORKIN, *Il dominio della vita. Aborto, eutanasia e libertà individuale* (1993), trad. it. di C. Bagnoli, Ed. di Comunità, Milano 1994.

¹⁸ Cfr. CH. TAYLOR, *La modernità della religione* (2002), trad. it. di P. Costa, Meltemi, Roma 2004.

passato, che però si ritirano progressivamente dall'arena pubblica per diventare culture locali o *gates communities*, e una sfera pubblica destrutturata in balia del politeismo di valori in conflitto inesorabile e sanguinoso.

Per orientarci meglio in questi tentativi di innestare nuove sensibilità etiche in consolidate tradizioni e culture dobbiamo fare un passo indietro verso le origini della teoria del politeismo dei valori.

2. *Il politeismo dei valori secondo Weber.* – L'obiettivo di Max Weber era quello di mostrare che i valori non sono insegnabili dalla cattedra, perché il loro universo è contraddittorio agli occhi della scienza. Questa, nella sua più alta espressione, si deve limitare a saggiare l'intima coerenza delle nostre posizioni pratiche e i loro logici risultati¹⁹. Ma in ogni caso è impossibile risolvere scientificamente «l'antagonismo tra le posizioni ultime in generale rispetto alla vita»²⁰.

Weber pensa ai valori come se fossero dottrine costruite intorno ai differenti orizzonti di senso. Ciò può intendersi nel senso che i vari domini della vita pratica sono retti ognuno da valori direttivi che inevitabilmente entrano in collisione nell'azione concreta (la morale è retta dal bene, l'estetica dal bello, la politica dal giusto, l'economia dall'utile, la scienza dal vero). Non è forse sotto gli occhi di tutti il conflitto attuale tra il valore della ricerca scientifica e i limiti legislativi che si vorrebbero porre, ad esempio, alla clonazione o alla sperimentazione sugli embrioni? Ma ciò non basta. Weber notava soprattutto che questo conflitto è all'interno stesso di ogni ambito pratico, perché vi sono differenti idee del bene, del giusto, dell'utile e del vero²¹. In ogni caso, l'antagonismo dei principi ultimi non può essere risolto dalla scienza, ma da una dolorosa *decisione*, cosicché ognuno è chiamato alla serietà e alla coerenza delle scelte fatte (e in

¹⁹ «...noi possiamo – e dobbiamo – anche dirvi: questa o quest'altra posizione pratica può dedursi con intima coerenza e serietà, conforme al suo significato, da questa o da quest'altra fondamentale concezione del mondo (*weltanschauungsmässigen Grundposition*) – da una soltanto o forse anche da più –, ma non mai da quella o da quell'altra. Voi servite questo dio – per parlar figuratamente – e offendete quell'altro, se vi risolvete per quest'atteggiamento». M. WEBER, *op. cit.*, p. 36.

²⁰ *Ivi*, p. 37.

²¹ Nel saggio *Tra due leggi* (1916) WEBER si occupa del frazionamento all'interno stesso della morale e dell'opposizione tra un'etica dei principi (*Gesinnungsethik*), indifferente alle conseguenze, e un'etica della responsabilità (*Verantwortungsethik*), che è attenta al rapporto mezzi-fini.

questo la scienza può aiutarlo). Per questo ritengo che Weber sia stato ben lontano dal pensare alle piccole storie, da cui si entra e si esce a piacimento e che si possa parlare di un politeismo dei valori antico (quello della tragedia greca), di uno moderno (quello di Weber) e di un politeismo dei valori postmoderno, quello delle piccole storie o delle piccole etiche. Tuttavia Weber ha avanzato un'idea o, meglio, una prospettiva di pensiero che forse ancora oggi è attiva ed anima il nuovo politeismo. Essa consiste in un determinato modo d'intendere la radicale incommensurabilità dei valori.

Nella sostanza Weber nega il carattere analogico del bene, che si esprime in una pluralità di forme senza essere esaurito da nessuna di esse, a vantaggio del carattere categoriale dei valori, per cui ognuno si distingue escludendo l'altro. Ma allora perché considerarli tutti come valori o come beni quando a rigore uno solo dovrebbe avere diritto a questo titolo? Weber risponderebbe che questo interrogativo non può essere risolto dalla scienza e che, di conseguenza, il conflitto tra i pretesi valori non ha una soluzione razionale. Ma qui è necessario notare che anche questa risposta è condizionata da una scelta del valore supremo, quello appunto della scienza o della razionalità, che, definendosi in opposizione agli altri valori, li considera come irrazionali e, conseguentemente, come tra loro opposti. Di questo Weber è ben consapevole²².

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'altro²³. 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 stessa diversità dei beni perderebbe così

²² «Se a queste condizioni valga la pena di far della scienza una "professione" e se essa stessa costituisca una "professione" fornita di un valore oggettivo – ecco un altro giudizio di valore sul quale non è dato pronunciarsi nell'aula. Per l'insegnamento, infatti, la risposta affermativa è un presupposto. Io personalmente, col mio stesso lavoro, rispondo affermativamente» M. WEBER, *op. cit.*, p. 37.

²³ Cfr., ad es., ARISTOTELE, *Politica*, 1283 a 9-11, dove si rifiuta la possibilità di paragonare l'attitudine musicale con la ricchezza, la nobiltà o la libertà. Cfr. anche ID., *Etica Eudemia*, I, 8, 1218 a.

tutto il suo significato. Questo è il prezzo da pagare se vogliamo – come voleva Platone – fare della morale una *techne*; ma, d'altra parte, se vogliamo salvare l'incommensurabilità (e, quindi, la varietà) dei beni umani fondamentali, dobbiamo rinunciare in morale all'infallibilità e precisione delle procedure razionali. Tuttavia, se si rigetta il carattere categoriale del bene e si ammette la sua natura trascendentale, non si può ritenere che i valori siano per definizione in conflitto tra loro, anche se ciò può verificarsi in relazione alle loro particolari istanziazioni²⁴.

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 *technai* 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 la 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, che brillano di luci che certamente si assomigliano, ma che non sono derivate le une dalle altre. 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 mete²⁵.

Perché ci sia un valore, è soltanto necessario mostrare che esso si riferisce ad una forma di bene irriducibile alle altre, ma “irriducibile” non significa “incompatibile”. Se così fosse, l'universo del bene

²⁴ La critica è rivolta a B. CELANO, *Giusnaturalismo, positivismo giuridico e pluralismo etico*, in *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 35, 2005, 1, pp. 161-183.

²⁵ È possibile senza dubbio *comparare* le differenti visioni del bene. Giustamente si mette in guardia dall'identificare *incommensurabilità* con *incomparabilità* in G. MARRAMAO, *op. cit.*, p. 75.

sarebbe contraddittorio al suo interno e non si potrebbe parlare d'intelligibilità pratica. Avendo scelto un valore, dovremmo considerare gli altri come disvalori, come minacce alla sua realizzazione e non si potrebbe neppure a rigore parlare di "conflitto di valori"²⁶. Eppure, prima della scelta, erano tutti valori allo stesso titolo. Ciò, però, non significa neppure che essi siano strutturalmente compatibili in un determinato modo. Se lo fossero, si presenterebbero già di per sé come ordinati e, di conseguenza, il bene non sarebbe un trascendentale e un concetto analogico, ma un concetto categoriale e univoco.

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»²⁷. 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 rivalutazioni²⁸. Il conflitto dei valori è il segno dei limiti delle culture, ma anche – per continuare a riferirci al pensiero di Simmel – l'indizio della consapevolezza del limite dei limiti e con ciò stesso del loro trascendimento.

3. *Il nuovo politeismo.* – 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 si tratti di una gabbia d'acciaio da cui siamo riusciti finalmente ad evadere. Come s'è detto, il politeismo

²⁶ Agamennone viene biasimato dal coro, perché ha ritenuto giusta e buona l'azione che pure doveva compiere, cioè per aver voluto cancellare il conflitto di valori. Cfr. M. NUSSBAUM, *op. cit.*, p. 99.

²⁷ G. SIMMEL, *Lo stile della vita* (1900), trad. it. di A. Cavalli *et al.*, ora in ID., *Ventura e sventura della modernità*, cit., p. 145.

²⁸ «L'uomo ha sempre avuto coscienza di una serie di valori e di realtà che non rientrano per intero nell'ambito apparentemente ben circoscritto che egli sente spazialmente attraverso la sua propria essenza di individuo». G. SIMMEL, *Trascendenza della vita*, cit., p. 72.

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 sviluppate²⁹, ma manca ogni criterio per stabilire se questo genere sia più o meno importante, più o meno futile³⁰. 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»³¹. Il mondo di oggi non agonizza per la mancanza di valori, ma perché ne ha troppi. Ciò significa che ogni decisione provoca lacrime e sangue in qualche parte del mondo. Le identità stanno ormai prendendo totalmente il posto dei valori universali (e attraverso di esse fanno capolino anche gli interessi³²). 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

²⁹ Il progresso eccezionale dei mezzi appare ben più importante dell'incertezza sui fini. La tecnica fa dimenticare ciò per cui essa è utile.

³⁰ Ciò è palese nell'esempio della scialuppa di salvataggio, in cui si trovano tre uomini sani, un disabile ed un cane e bisogna sacrificare uno di questi esseri per salvare gli altri, si discute quale di queste vite sia biograficamente più povera e, quindi, abbia meno valore. Cfr. T. REGAN, *I diritti animali* (1983), trad. it. di R. Rini, Garzanti, Milano 1990, p. 435 e, per la ricostruzione di questo appassionante dibattito, il mio *Dalla natura ai diritti. I luoghi dell'etica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 194 ss.

³¹ «La differenza fondamentale tra il politeismo moderno e quello antico è data dal fatto che nel moderno ogni parzialità pretende spesso l'unicità: in ciò la non consumata eredità della prepotenza dell'uno». S. NATOLI, *Anche qui sono presenti gli dei*, in ID., *Stare al mondo. Escursioni nel tempo presente*, Feltrinelli, Milano 2002, p. 173. Il che significa anche che il nuovo politeismo consiste nell'emancipazione dall'esigenza di ricondurre la totalità all'unità.

³² È quasi superfluo notare che le identità si costruiscono non solo intorno ai valori, ma anche intorno agli interessi. D'altronde, il crescente rilievo politico delle forze economiche contribuisce a rendere gli interessi un potente fattore d'identificazione. Ma gli interessi non sono solo quelli economici, anche la cultura e la religione possono essere intesi come «interessi». Cfr., ad es., C. MORTATI, *Brevi note sul rapporto tra costituzione e politica nel pensiero di Carl Schmitt*, in *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 2, 1973, p. 514.

apertura mentale tutte le storie (anche se non di rado si mostra intollerante verso le narrazioni globali del passato per paura che riprendano il sopravvento³³). 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 conflitto³⁴. Sarà, allora, possibile una vita socio-politica che sia qualcosa di più di un mero *modus vivendi*? Quest'interrogativo, a cui – come sappiamo – Rawls ha voluto rispondere, ritorna a riproporsi oggi con sempre maggiore insistenza.

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 – contrariamente a quanto ritengono i relativisti – non assicura di certo né l'assenza di conflitto né la pace.

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,

³³ Questa diffidenza è da Hampshire giustificata dal fatto che le concezioni più potenti del bene si sono autodefinite come le espressioni di un rifiuto delle concezioni antagoniste. Se esiste un solo Dio, esiste una sola morale. Cfr. S. HAMPSHIRE, *Non c'è giustizia senza conflitto. Democrazia come confronto di idee* (2000), trad. it. di G. Bettini, Feltrinelli, Milano 2001, p. 35. D'altronde già Voltaire notava che quante più sono le sette, tanto meno ciascuna setta è pericolosa.

³⁴ A questa tesi di Hampshire può essere obiettato che normalmente si delibera per decidere e che una decisione frutto di una deliberazione, bene o male, risolve sempre, anche se spesso provvisoriamente, un conflitto. A che vale ragionare se non esistono ragioni prevalenti? La tesi di Hampshire è contraddittoria, perché fa appello alla ragione, destituendola al contempo della sua prerogativa essenziale.

in una certa misura a dialogare. E qui vengono chiamati nuovamente in gioco l'intelligibilità pratica e gli orizzonti universali di senso.

4. *Valori e diritti.* – Dobbiamo ora affrontare il nostro interrogativo principale: sono i diritti umani di aiuto o di ostacolo all'ordinamento dei valori?

A prima vista scorgiamo subito le difficoltà di ognuna delle due possibili risposte.

Da una parte, i diritti umani sono la concretizzazione giuridica dei valori, che ne sono il fondamento. La realizzazione storica di questi valori richiede la loro trasformazione in principi costituzionali e questi a loro volta generano dei diritti. Se questo processo di incarnazione storica dei valori viene concepito come una mera proiezione dell'assolutezza e incommensurabilità dei valori nella vita sociale o personale, allora il politeismo dei valori si riverserà nelle società umane senza alcuna possibile urbanizzazione. I diritti assoluti ed insaziabili saranno il riflesso fedele della tirannia dei valori. Ognuno di essi cercherà di dominare sugli altri e di assumere il primato assoluto.

Dobbiamo constatare che proprio questo è l'atteggiamento con cui spesso vengono concepiti, rivendicati, vissuti i diritti umani. Questa, però, non solo non è una via obbligata, ma non è neppure il modo corretto d'intendere e di praticare i diritti.

Il valore, in quanto criterio di azione, è un bene finale che richiede di realizzarsi mediante attività teleologicamente orientate. Esso di per sé giustifica l'adozione di ogni mezzo sia adatto al raggiungimento del fine. Ma, se il valore pretendesse di guidare l'azione senza alcuna mediazione, allora avremmo la ben nota tirannia dei valori.

Il principio, al contrario, è un bene iniziale, un orientamento, che chiede di realizzarsi attraverso attività consequenzialmente orientate. La massima è la seguente: agisci in ogni situazione concreta che ti si presenta in modo che nella tua azione si trovi all'opera un riflesso del principio stesso. Tra il principio e l'azione c'è un calcolo di adeguatezza nel caso concreto che rende la seconda prevedibile, almeno nella sua direzione³⁵.

Quindi tra valori e principi i beni sono comuni, ma sono trattati in modo diverso: nel primo caso come istanze insopprimibili, nel

³⁵ Cfr. G. ZAGREBELSKY, *Diritto per: valori, principi o regole (a proposito della dottrina dei principi di Ronald Dworkin)*, in *Quaderni Fiorentini*, 31, 2002, t. II, pp. 865-897.

secondo come orientamenti ragionevoli. Nel primo caso come pretese assiologiche, nel secondo come richieste della ragion pratica. I diritti umani, nella misura in cui sono positivizzati, appartengono a questo secondo ordine di considerazioni.

Tuttavia l'ambiguità della pratica dei diritti trova una conferma e un rafforzamento nel modo d'intendere le costituzioni contemporanee e il costituzionalismo del nostro tempo.

La differenza fra il costituzionalismo del passato e quello contemporaneo, che alcuni chiamano «neocostituzionalismo»³⁶, sta principalmente nel fatto che, mentre il punto focale del primo è l'assetto istituzionale, nel secondo al centro sta il valore della persona, che racchiude in sé sia il rispetto dell'irripetibilità di ogni singolo individuo sia quello dei valori fondamentali di ogni essere umano. Ciò fa sì che il concetto di cittadinanza sia in qualche modo trasceso e che ogni costituzione intenda rivolgersi, almeno per una sua parte significativa, ad ogni uomo. Nella misura in cui il principio personalistico è posto alla base della costituzione si esclude che essa si configuri come l'espressione di un'identità particolare o «nazionale» che rinunci in linea di principio ad ogni universalità. Oggi è ancor più evidente che intendere una costituzione all'insegna del «da noi si fa così» è fuorviante, perché non rende ragione della sua apertura a tutte le forme di realizzazione della persona. Ciò non significa che tutte le costituzioni siano nella sostanza eguali o debbano esserlo, perché ognuna di esse è un'interpretazione e un'articolazione di ciò che viene compendiato nell'espressione «dignità della persona». Tuttavia non si tratta di interpretazioni e articolazioni particolaristiche, ma tendenzialmente universali.

La centralità della persona e della sua coscienza rende il conflitto ineliminabile dalla vita sociale e, tuttavia, deve essere addomesticato e civilizzato al fine di permettere una vita comune. Di conseguenza la normatività giuridica è il risultato di un connubio tra un orientamento al valore e una procedura ragionevole da seguire per realizzarlo in contesti sociali in cui già operano altri valori. Il diritto, che scaturisce dalla persona e dalla comunità delle persone, non è un prodotto già compiuto, ma un'opera da farsi e, pertanto, soggetta a vincoli sostanziali e formali. L'ordinamento è in realtà non già un assetto stabile, ma un incessante ordinarsi dei valori della persona, poi-

³⁶ Cfr., ad esempio, T. MAZZARESE (a cura di), *Neocostituzionalismo e tutela (sovra)nazionale dei diritti fondamentali*, Giappichelli, Torino 2002.

ché senza ordine, nell'anima come nella città, essa non potrebbe né realizzarsi né sopravvivere come tale. Avere la capacità di prendere le distanze dalla natura umana non significa poterne fare a meno senza perdere la dimensione «umana».

Il fatto che gli ordinamenti dei valori siano continuamente rivedibili e soggetti a continue rivalutazioni non significa che bisogna abbandonare l'universalismo dei valori ed abbracciare il particolarismo, che privilegia la soluzione del caso concreto senza poter trarre da essa una regola stabile. Il particolarismo etico è il frutto della delusione prodotta dalla instabilità ed incertezza del sapere morale, specie quando occorre decidere senza indugio. Ed allora siamo più certi di come dovrebbero andare i casi particolari che dei principi generali che dovrebbero spiegarli³⁷. Tuttavia, se la soluzione dei casi concreti non si adatta all'ordinamento di valori preesistente, ciò non vuol dire che bisogna gettare alle ortiche quest'ultimo, ma che bisogna operare una rivalutazione per mettere alla prova l'elasticità dei principi fino al limite della loro rottura. Nella ragion pratica i principi sono la conclusione e non già il punto di partenza. La ragionevolezza non è un ripiego generato dall'impossibilità del deduttivismo etico, ma il metodo apposito per trasformare i valori in principi³⁸.

Per questo il diritto (e la scienza giuridica) nello Stato costituzionale di diritto è impegnato nell'impresa della «pratica concordanza delle discordanze»³⁹.

C'è ancora un'ultima considerazione da fare a proposito dell'interpretazione e dell'applicazione dei diritti. Questa volta nell'ottica di un contributo che essi possono dare all'ordinamento storico dei valori. Essa si fonda sul fatto che tutti i diritti, nonostante la loro diversità, si riferiscono ad un essere, sono diritti di qualcuno e si rife-

³⁷ Sul rapporto tra scienze teoriche e pratiche in relazione a questo aspetto cfr. S. TOULMIN, *Return to Reason*, Harvard U.P., Cambridge, Mass. 2001, p. 136.

³⁸ Questa posizione sarebbe definita "irenista" da B. CELANO, *Diritti, principi e valori nello Stato costituzionale di diritto: tre ipotesi di ricostruzione*, in *Analisi e diritto 2004*, a cura di P. Comanducci e R. Guastini, Giappichelli, Torino 2005, pp. 65-74, ma è in realtà una via intermedia tra il modello irenistico e quello particolaristico, perché, da una parte, esige che la soluzione dei casi concreti debba ricondursi in qualche modo ad un ordinamento di valori, e, dall'altra, ammette la provvisorietà di questo.

³⁹ G. ZAGREBELSKY, *art. cit.*, p. 880. Questa è una costante del pensiero giuridico. Viene qui alla mente che nel 1140 la compilazione del monaco Graziano era intitolata *Concordantia discordantium canonum*.

riscono anche ad una vita in comune. Possiamo infatti considerare tutti i diritti come prerogative o posizioni di vantaggio che si riconoscono a qualcuno in ragione della tutela del suo essere globale e dobbiamo anche considerarli come rivolti ad una comunità concreta che è impegnata a proteggerli in modo globale. In questo duplice senso possiamo parlare di una «globalità dei diritti».

I diritti non vivono mai da soli, ma s'inseriscono in una rete sempre più complessa di rapporti di tipo normativo. Di conseguenza l'evoluzione di un particolare tipo di diritti è condizionata da quella di tutti gli altri e a sua volta la condiziona. I mutamenti che si verificano in un punto della rete dei diritti hanno ripercussioni su tutta la problematica dei diritti. È questo che intendo per «globalità» del fenomeno dei diritti ed è per questo che si può parlare di essi come di un evento narrativo unitario. Si può parlare di una storia dei diritti e di un mondo di diritti senza disconoscerne le profonde tensioni interne e l'ambiguità dei significati. Anzi proprio la diversità dei modi in cui si parla dei diritti e la problematica che essi suscitano sono la controprova della convinzione che i diritti abbiano una certa qual unità retrostante, a cui in un modo o in un altro debbono essere ricondotti. Si potrebbe dire che buona parte dei dibattiti attuali sui diritti siano dedicati a rimettere ordine in un mondo, che va crescendo in modo caotico e convulso, per ritrovare il senso della sua unità. Questo è il compito proprio delle teorie dei diritti, che differiscono tra loro per il modo in cui mettono in ordine i diritti e li giustificano. Non si tratta soltanto di un'opera teorica, ma c'è dietro una ben chiara finalità pratica. Non si possono praticare i diritti, renderli effettivi ed operanti, non si possono applicarli senza una visione globale del loro senso. Il bilanciamento dei diritti richiede un loro assetto in qualche modo unitario.

Questa caratteristica della globalità, che Dworkin ha chiamato «integrità», è densa d'implicazioni notevoli che non possono essere trascurate. Una di esse, che vorrei subito segnalare, ci dice che l'impresa della tutela dei diritti non può essere frammentata in corsi d'azione separati. Ciò significa che nella ragion d'essere della tutela di ogni diritto particolare c'è anche l'istanza che tutti i diritti siano tutelati, nessuno escluso. Una società che proteggesse solo la vita, ma non la libertà, non può essere considerata come sensibile ai diritti dell'uomo. Non si potrà dire che questa società sia sensibile solo ad alcuni diritti e non ad altri, perché ogni diritto – se rettamente inteso – richiede un'apertura a tutte le esigenze della vita morale della

persona. In caso contrario, il linguaggio dei diritti perderebbe la sua ragion d'essere e ritornerebbe ad appiattirsi nel linguaggio dei doveri.

I processi d'interpretazione e di applicazione dei diritti, necessari al fine d'individuarli e determinarli, si muovono sullo sfondo di quest'esigenza della considerazione globale del mondo dei diritti. Alcuni diritti sono considerati come assoluti in quanto esprimono valori ritenuti primari, cioè superiori a tutti gli altri. Ciò significa che tali diritti non possono essere disattesi in alcun modo, che sono sottratti alla disponibilità da parte del potere politico e che costituiscono l'ossatura portante di tutta la rete normativa. Per questo sono considerati «diritti inviolabili» o «diritti fondamentali», si dice che sono originari, indisponibili, inalienabili, intrasmissibili, irrinunciabili ed imprescrittibili, e li si tutela in modo particolare. Questo dimostra che il mondo dei diritti è pensato come fornito di regole interne, che indicano le priorità e le subalternazioni, le connessioni e le derivazioni.

Un singolo diritto può venire alla ribalta della vita etico-politica per le più diverse ragioni. Spesso l'elemento generativo è proprio la sua violazione, cioè l'esistenza di circostanze che non sono favorevoli alla piena espressione delle esigenze della vita morale delle persone. Ma nessun diritto può avere concretizzazione e determinatezza, cioè può trovare la sua identità e il suo effettivo esercizio, se non mostra di sapersi inserire nel mondo dei diritti. Questa capacità d'integrarsi è il vincolo principale e la regola interna dei diritti. Ciò è possibile non già in una dimensione astratta e irrealistica, ma in riferimento a forme concrete di comunanza in cui si realizzi un ordine delle libertà.

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 vita comune. 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.

5. *Conclusione.* – 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 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.

I valori confliggono perché l'uomo è incapace di soddisfarli al contempo tutti e, tuttavia, non è esentato dall'onorarli tutti. Non sono gli dei ad essere in conflitto fra loro, ma è l'uomo a non riuscire a rispondere al contempo a tutte le loro richieste. Poiché non è Dio, l'uomo non può perseguire tutti i valori allo stesso tempo in ogni azione⁴⁰. Gli dei lottano tra loro quando si trovano nell'anima e nella città umane. In realtà il conflitto dei valori mette in luce la questione controversa della natura umana e la sporgenza della persona rispetto ai confini della specie 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. Non resta che riprendere la morale pluralistica dell'eccellenza, 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. L'individuo è partecipe a titoli diversi di entità sociali e relazionali molteplici che potranno esigere ognuna assetti valoriali propri, anche aperti ad innesti nuovi che implicheranno una reinterpretazione degli stessi valori uni-

⁴⁰ J. FINNIS, *op. cit.*, pp. 100-103b.

versali⁴¹. Questa molteplicità degli universi valoriali non è un problema insormontabile se il linguaggio dei valori sa tradursi nel linguaggio dei diritti e dei doveri e in tal modo li fa dialogare, evitando che si trasformino 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 rivalutazione⁴² 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.

C'è, dunque, una terza via tra il politeismo di valori indipendenti l'uno dall'altro, e potenzialmente conflittuali in modo tragico nelle situazioni concrete, e il monoteismo nel mondo dei valori per cui essi si presentano come gerarchicamente ordinati in superiori e inferiori. È la via del pluralismo dei valori che sono ordinabili in differenti modi sulla base di giustificazioni, che debbono trarre tutte il loro fondamento dalla persona umana, in modo che il rispetto dovuto alla sua coscienza non vanifichi la possibilità di salvare la vita umana così com'essa è.

⁴¹ Mi riferisco, ad esempio, ai c.d. *asian values*.

⁴² Ed allora si presenteranno molti casi in cui il conflitto dei valori risulterà dovuto ad una inadeguata definizione di essi e in cui una coscienza etica più raffinata sarà in grado di cogliere tutta la complessità della loro articolazione. Penso qui, ad esempio, alle osservazioni di G. ZAGREBELSKY sull'evoluzione attuale della legge giuridica che si apre ad atteggiamenti di "mitezza" (cfr. *Il diritto mite. Legge diritti giustizia*, Einaudi, Torino 1992 e, più in generale, N. BOBBIO, *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, Linea d'ombra, Milano 1994), oppure all'attenzione che la scienza economica di oggi rivolge a dimensioni del bene diverse da quella dell'utilità. Caratteristiche nel passato ritenute contrarie alla definizione di un determinato valore vengono rivalutate come non solo compatibili, ma addirittura richieste da esso. In questa luce l'osservazione di Weber riguardante lo stridente contrasto tra il principio evangelico del porgere l'altra guancia e quello secolare di resistere ai violenti (*op. cit.*, p. 32) appare oggi superata dalla pratica della nonviolenza come uno dei modi più efficaci per vincere il male senza innescare una catena di violenze senza fine. 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.