

LORENZO URBANO

UNA SVOLTA ETICA? PROPSETTIVE E CRITICITÀ
DELL'*ETHICAL TURN*

ESTRATTO

da

LARES

Quadrimestrale di studi demoetnoantropologici

2020/1 ~ a. 86



Leo S. Olschki Editore
Firenze

Anno LXXXVI n. 1 – Gennaio-Aprile 2020

LARES

QUADRIMESTRALE DI STUDI DEMOETNOANTROPOLOGICI

Rivista fondata nel 1912

diretta da

Fabio Dei



Enos Leres iuvate

Leo S. Olschki

Firenze

LARES

Rivista quadrimestrale di studi demoetnoantropologici

Fondata nel 1912 e diretta da L. Loria (1912), F. Novati (1913-1915),
P. Toschi (1930-1943; 1949-1974), G.B. Bronzini (1974-2001),
V. Di Natale (2002), Pietro Clemente (2003-2017)

REDAZIONE

Fabio Dei (direttore),
Caterina Di Pasquale (coordinamento redazionale),
Francesco Aliberti, Elena Bachiddu, Fulvio Cozza, Paolo De Simonis,
Fabiana Dimpflmeier (coordinamento editoriale), Cecilia Draicchio, Marco Fabbrini,
Antonio Fanelli, Maria Federico, Mariano Fresta, Costanza Lanzara, Francesco Lattanzi,
Federico Melosi, Dario Nardini, Luigigiovanni Quarta, Lorenzo Sabetta, Lorenzo Urbano.

COMITATO SCIENTIFICO INTERNAZIONALE

Dionigi Albera (CNRS France), Francesco Benigno (Scuola Normale Superiore di Pisa), Alessandro Casellato (Università 'Ca' Foscari' di Venezia), Pietro Clemente (Università di Firenze), Sergio Della Bernardina (Université de Bretagne Occidentale), Billy Ehn (Umeå University), David Forgacs (New York University), Lia Giancristofaro (Università degli studi "G. D'Annunzio" di Chieti-Pescara), Angela Giglia (Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa), Martina Giuffrè (Università di Parma), Maria Elena Giusti (Università di Firenze), Gian Paolo Gri (Università di Udine), Reinhard Johler (Universität Tübingen), Ferdinando Mirizzi (Università degli studi della Basilicata), Fabio Mugnaini (Università di Siena), Silvia Paggi (Université di Nice-Sophia Antipolis), Cristina Papa (Università di Perugia), Leonardo Piasere (Università Verona), Goffredo Plastino (Newcastle University), Emanuela Rossi (Università di Firenze), Hizky Shoham ('Bar-Ilan' University, Ramat-Gan), Alessandro Simonica (Università degli studi di Roma 'La Sapienza').

Miscellanea

FABIO DEI, <i>Lares: una rivista nella storia dell'antropologia italiana (1912-)</i>	3
DAVIDE SPARTI, <i>Persone su misure. Pratiche di classificazione e controllo sociale</i>	39
DOMENICO COPERTINO, <i>Interpreti autorevoli: gli intellettuali pubblici tunisini e l'interpretazione autonoma delle fonti</i>	57
ADRIANO DE FRANCESCO, <i>Umiliare l'Altro: l'etica ordinaria dell'interazione in una classe di scuola media</i>	79
LORENZO URBANO, <i>Una svolta etica? Prospettive e criticità dell'Ethical turn</i>	107
MARCO FABBRINI, <i>I riti nuziali dell'Abruzzo dell'Ottocento attraverso l'Ethno-fiction danunziana</i>	137
CATERINA DI PASQUALE, <i>Le memorie nel cibo: tra genealogie cucinate, mangiate e raccontate</i>	155
<i>Gli autori</i>	177

Anno LXXXVI n. 1 – Gennaio-Aprile 2020

LARES

QUADRIMESTRALE DI STUDI DEMOETNOANTROPOLOGICI

Rivista fondata nel 1912
diretta da
Fabio Dei



Enos Lares iuvate

Leo S. Olschki
Firenze

Tutti i diritti riservati

CASA EDITRICE LEO S. OLSCHKI
Viuzzo del Pozzetto, 8
50126 Firenze
www.olschki.it

LORENZO URBANO

UNA SVOLTA ETICA? PROSPETTIVE E CRITICITÀ
DELL'ETHICAL TURN

'Why should I do anything?' Two of the many ways of taking that question are these: as an expression of despair or hopelessness, when it means something like 'Give me a reason for doing anything; everything is meaningless'; and as sounding a more defiant note, against morality, when it means something like 'Why is there anything that I *should, ought to do*?'¹

«Perché dovrei fare qualcosa», «come dovrei vivere», «cosa dovrei essere», «cosa dovrei diventare», sono tutte domande tipicamente associate alla riflessione etica. E non sono soltanto domande di carattere strettamente filosofico, né problemi limitati alle orme di vita religiosa. Al contrario, tali quesiti sono profondamente intrecciati al nostro vivere quotidiano, al modo in cui costruiamo ed esperiamo relazioni, che ci poniamo su noi stessi, sulla nostra condotta, sul comportamento 'giusto'. Sono domande alle quali non soltanto la filosofia ha cercato di rispondere: recentemente, anche le neuroscienze, la psichiatria e la psicologia hanno iniziato a chiedersi come formuliamo giudizi morali, come affrontiamo i dilemmi su come vivere nella nostra quotidianità. Eppure, per quanto siamo pronti a riconoscere la centralità della dimensione etica nella nostra vita quotidiana, per lungo tempo l'antropologia non si è preoccupata di tematizzare tale dimensione *in maniera specifica*. O, quantomeno, questa è l'argomentazione di numerosi antropologi che, a partire dalla fine degli anni Novanta, hanno cercato di costruire un discorso propriamente *antropologico* sull'etica e sulla morale. Il capostipite della prima prospettiva, secondo Fassin ma anche molti altri,² è Émile Durkheim. Il progetto durkheimiano di fondare una

¹ B. WILLIAMS, *Morality. An introduction to ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 3.

² Cfr. ad esempio J. ZIGON, *Morality. An Anthropological Perspective*, New York, Berg, 2008; J. LAIDLAW, *For an Anthropology of Ethics and Freedom*, «Journal of the Royal Anthropological Institute», VIII, 2002, pp. 311-332.

«scienza dei fatti morali» immaginava la morale stessa come composta da tre dimensioni. La prima è il *dovere*: «la morale si presenta a noi come un sistema di regole di condotta». La seconda è l'*autorevolezza*: «le regole morali sono investite di un'autorità speciale in virtù della quale sono obbedite semplicemente perché comandano». La terza è la *desiderabilità*: «L'obbligo, o il dovere, non esprimono che un aspetto [...] della morale. Una certa *desiderabilità* è un altro carattere, non meno essenziale del primo». Le prime due dimensioni posizionano Durkheim fermamente sulla scia di Kant: la morale è essenzialmente un sistema di regole e norme, di *doveri*, che ha una sua giustificazione trascendente (in Kant, l'imperativo categorico e in ultima istanza Dio, in Durkheim la società); con la terza, esplicitamente in contrasto rispetto alla deontologia kantiana, Durkheim sembra riconoscere un certo grado di autonomia dei soggetti morali, inquadrandola comunque all'interno del dovere morale.

Seulement quelque chose de la nature du devoir se trouve dans cette désirabilité de l'aspect moral. S'il est vrai que le contenu de l'acte nous attire, cependant il est dans sa nature de ne pouvoir être accompli sans effort, sans une contrainte sur soi. L'élan, même enthousiaste, avec lequel nous pouvons agir moralement nous tire hors de nous-même, nous élève au-dessus de notre nature, ce qui ne va pas sans peine, sans contention. C'est ce désirable *sui generis* que l'on appelle couramment le bien.³

Agire 'bene', per Durkheim, sembra dunque significare scegliere, desiderare liberamente di seguire la legge morale, il nostro dovere.

La morale durkheimiana ha un aspetto quindi essenzialmente *restrittivo*: delimita uno spazio di azione 'corretta' del soggetto, uno spazio che è definito a livello sociale, o meglio, ai diversi livelli delle collettività cui apparteniamo. E quella dimensione di desiderabilità, seppur anch'essa limitata, è stata spesso ignorata nelle letture di Durkheim, che hanno enfatizzato la coestensività di società e morale più di ogni altra cosa.⁴

La seconda prospettiva, quella che fa coincidere morale e cultura, è fatta invece risalire a Franz Boas. La 'via boasiana' prende le mosse da una prospettiva di *relativismo culturale*, sostenendo che regole morali e valori abbiano senso soltanto all'interno delle culture che li hanno prodotti. Una posizione in apparenza simile a quella durkheimiana, ma che in realtà si posiziona all'estremo opposto rispetto all'idea, sostanzialmente universalistica, di *dovere* su cui si fonda la «scienza dei fatti morali» del sociologo francese. La prospettiva boasiana, solidificata in realtà soprattutto dagli al-

³ E. DURKHEIM, *Détermination du fait moral*, «Bulletin de la Société française de Philosophie», 6, pp. 51-83: 52.

⁴ D. FASSIN, *The ethical turn in anthropology. Promises and uncertainties*, «HAU», 4, 2014, 1, pp. 429-435.

lievi di Boas,⁵ non predicava nessun 'assoluto', se non quello del significato strettamente 'emico' dei concetti e dei valori morali. Tuttavia, lasciava ugualmente poco spazio alla libertà e alla creatività dei soggetti in questo campo. Ruth Benedict, ad esempio, sosteneva che «morale» non fosse altro che «un termine conveniente per [indicare] le abitudini socialmente approvate»;⁶ Melville Herskovitz era ancora più netto:

There is, indeed, some reason to feel that the concept of freedom should be realistically defined as the right to be exploited in terms of the pattern of one's own culture.⁷

Lo stesso Boas, parlando della «libertà presso i popoli primitivi», sosteneva che questi ultimi fossero profondamente «acculturati», al punto da non essere in grado di percepire l'esistenza di altri modi di agire, individualmente o socialmente.⁸ L'ubbidienza alla regola non era motivo di conflitto perché non esistevano altri percorsi da prendere; la libertà si rivelava un'illusione all'osservazione e descrizione *oggettiva* delle singole culture da parte dell'antropologo, che lo rendevano in grado di vedere i sistemi di regole e di prescrizioni sottostanti l'azione individuale. Una prospettiva, dunque, che non solo esclude sostanzialmente una possibilità di pensare tale azione come 'etica', nel senso di Laidlaw, ma che finisce anche per reificare non soltanto le culture, tracciando fra di esse confini netti e invalicabili, ma i valori e i sistemi stessi, pensati quasi come esistenti al di fuori e al di là dei soggetti.

Con quello che è stato da Fassin stesso definito *ethical turn*,⁹ sono stati operati due fondamentali spostamenti di attenzione, distinti ma intrecciati: il primo, dal collettivo all'individuale; il secondo, dal sociale all'esperienziale. Ovvero, la morale non è più soltanto qualcosa di verticale e restrittivo, ma qualcosa che ha anche origine nella creatività del soggetto; e non è più soltanto un sistema di regole e di doveri, ma un modo di interessare relazioni, dare ad esse un significato, un modo di esserci-nel-mondo. In questo testo vorrei dunque esplorare alcune delle più salienti prospettive che fanno capo a questo *ethical turn*, e discuterne alcune implicazioni e criticità, cominciando proprio dal più volte citato James Laidlaw, figura chiave nel recente dibattito antropologico sull'etica.

⁵ Cfr. J. LAIDLAW, *The Subject of Virtue: An Anthropology of Ethics and Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.

⁶ R. BENEDICT, *Anthropology and the Abnormal*, «Journal of General Psychology», 10, 1934, pp. 59-79: 74, (traduzione dell'autore).

⁷ M. HERSKOVITZ, *Cultural Relativism: Perspectives on Cultural Pluralism*, New York, Random House, 1972, p. 9

⁸ F. BOAS, *Liberty Among the Primitive People*, in R.N. ASHTON (a cura di), *Freedom: Its Meaning*, London, Routledge, 2019, pp. 50-55.

⁹ D. FASSIN, *The ethical turn in anthropology*, cit., p. 430.

Etica, virtù, libertà

In *For an anthropology of ethics and freedom*, Laidlaw prende le mosse da un problema che rileva all'interno del discorso antropologico: l'assenza di «un corpus di riflessione teorica sulla natura dell'etica».¹⁰ Questo non significa necessariamente che nessun antropologo abbia scritto di etica o di morale; al contrario. Ma non esiste un «campo» specifico, non esistono riferimenti teorici comuni, una storia di avvicendamento di 'ismi', un sistematico dialogo con la filosofia. Il primo imputato è proprio Durkheim: la fortuna della sua rappresentazione della morale come un sistema di regole determinate dal contesto sociale, entro il quale il soggetto è semplicemente inserito, quasi come un ingranaggio, ha espunto secondo Laidlaw ogni possibilità di prendere in esame considerazioni e azioni specificamente etiche. D'altra parte, se i doveri morali derivano la propria autorevolezza da una (astratta) appartenenza sociale, e l'appartenenza è assolutamente contingente, dipendente da dove un soggetto è posizionato all'interno della collettività, è difficile pensare alla dimensione etica come un qualcosa di distinguibile dagli altri fattori sociali che causano il comportamento individuale.¹¹

Come lasciare aperta la possibilità di offrire uno sguardo antropologico sull'etica? La risposta di Laidlaw è prendere sul serio la *libertà* dei soggetti, una libertà che egli declina in senso storico e pratico, come un esercizio, un lavoro *cosciente e riflessivo* su sé stessi. Un esempio concreto di questa *pratica di libertà* ci è offerto dalla ricerca etnografica dello stesso Laidlaw presso alcune comunità di giainisti. Il giainismo è una religione emersa in India fra il IV e il V secolo a.C., che mira a ottenere la liberazione dal ciclo delle rinascite attraverso una serie di rigide pratiche ascetiche. Ma queste pratiche non diventano mai, secondo Laidlaw, delle vere e proprie regole morali in senso durkheimiano; al contrario, costituiscono un modello di vita etica fortemente influente nella vita quotidiana di queste comunità, ma anche altamente problematico. Solo in pochi, infatti, possono effettivamente aderire a questa rigida vita ascetica, nella quale il principio di non violenza è esteso fino a limitare non soltanto le relazioni e la dieta, ma anche la possibilità di lavarsi e di muoversi; la maggioranza, pur riconoscendosi in questo modello di asceti, è costretta ad interagire con il mondo, non soltanto per la propria sopravvivenza ma anche per il sostentamento degli asceti stessi.

¹⁰ J. LAIDLAW, *For an anthropology of ethics and freedom*, cit., p. 311

¹¹ *Ibid.* Questa lettura che Laidlaw ci offre di Durkheim non è del tutto fedele: come abbiamo già notato, e come Fassin sottolinea, Durkheim non è del tutto contrario a riconoscere una qualche autonomia dei soggetti, per quanto essa abbia un aspetto contraddittorio. Nella sua presentazione del pensiero di Durkheim, Laidlaw ignora quella dimensione di desiderabilità che invece il sociologo francese aveva inserito fra le componenti fondamentali della morale (cfr. D. FASSIN, *The ethical turn in anthropology*, cit.).

La vita giainista è, a tutti gli effetti, impossibile: ogni azione porta a un'altra azione, ogni contatto con il mondo non fa che accrescere il proprio *karma* e allontanare così la possibilità di sfuggire al ciclo delle esistenze. Ma è anche un modello di lavoro sul proprio Sé, un processo di rinuncia con il quale ciascun giainista deve, individualmente, confrontarsi per *scegliere* come condurre la propria vita. Non può, perciò, funzionare meccanicamente come la morale di Durkheim nel determinare il comportamento dei soggetti (e la loro coesione sociale); al contrario, è uno spazio simbolico in cui ciascun giainista esercita la propria libertà, pur se nella forma estrema di rinuncia al mondo.

Dodici anni più tardi, in *The Subject of Virtue*, Laidlaw riprenderà in mano questo progetto, espandendolo soprattutto nella sua parte teorica. Nel frattempo, il campo è cambiato e si è progressivamente venuto consolidando un dibattito antropologico su etica e morale; ma Laidlaw mantiene una certa originalità, nel modo in cui continua ad insistere sul binomio etica-libertà come chiave dell'indagine antropologica e stavolta con un terzo termine che completa lo scenario: la *virtù*.

In *Subject*, infatti, Laidlaw si propone di mostrare i motivi per cui, tra i tre grandi indirizzi della filosofia morale contemporanea, ovvero deontologia, consequenzialismo ed etica della virtù, è proprio quest'ultima a essere la più adatta per fornirci un interlocutore (e un fondamento) per quella «antropologia dell'etica e della libertà» che intende fondare. Se le scienze sociali sono diventate, prendendo in prestito un'espressione di Zygmunt Bauman, delle «sciences of unfreedom»,¹² delle scienze che spiegano il comportamento umano appellandosi a strutture, apparati, *habitus*, e in generale definiscono la libertà come una mera illusione ideologica, questo è per una serie di fattori, di cui la prospettiva durkheimiana sulla morale non è che il primo, e non necessariamente in ordine di importanza. Altrettanto significativi, per Laidlaw, sono l'atteggiamento relativista dell'antropologia, che come abbiamo già notato ha a lungo limitato ciò che gli antropologi si sentivano legittimati a dire sulla vita etica delle culture altre e la perdurante convinzione che al fondamento del concetto di libertà corrisponda una concezione di soggetto e soggettività peculiare dell'Occidente, e assente altrove. Del primo abbiamo già accennato; della seconda basti dire che, in dialogo con il Mauss de *La nozione di persona* e ancora di più con il saggio *An alternative history of the self* di Michael Carrithers, Laidlaw intende mostrare come una maggiore attenzione alle concezioni locali di persona (tanto nella sua accezione di Sé quanto in quella di persona-sociale) rivela un'ampia diffusione di quel complesso rapporto fra soggettività-interiorità e posizionamento sociale e della riflessione sull'«individuo», anche al di fuori della storia occidentale.¹³

¹² J. LAIDLAW, *The Subject of Virtue*, cit., p. 3.

¹³ M. CARRITHERS, *An alternative social history of the self*, in M. CARRITHERS et alii (a cura di),

Dunque, perché la virtù? A seguito della pubblicazione di *Modern moral philosophy*, saggio in cui Elizabeth Anscombe critica le due prospettive allora dominanti in filosofia morale, la deontologia e il consequenzialismo (termine che ella stessa conia per riferirsi agli sviluppi della prospettiva utilitarista ottocentesca),¹⁴ una nuova etica della virtù di matrice aristotelica si è venuta solidificando come 'terza via' nel dibattito filosofico. In particolare, seminale è stata la pubblicazione di *After virtue*, la prima parte del monumentale progetto del filosofo scozzese Alasdair MacIntyre di rifondare non soltanto un'etica della virtù *razionale*, ma anche e soprattutto quel linguaggio dell'etica che, egli sostiene, nella modernità è andato perduto.¹⁵ Non c'è spazio, in questa sede, per affrontare sistematicamente l'argomentazione di MacIntyre, estremamente influente non soltanto all'interno del dibattito filosofico, anche se con significative criticità; Laidlaw stesso dedica un intero capitolo di *Subject ad After virtue* e alle opere successive di MacIntyre, mettendo in luce alcune tesi fortemente normative e anche reazionarie del filosofo scozzese. In questa sede è importante notare come, nella prospettiva di MacIntyre, la virtù sia un qualcosa di «interno alle pratiche», e quindi eminentemente storico, immanente, ed è proprio questa declinazione del concetto di virtù, insieme a quello di *tradizione* come il complesso intreccio di pratiche, interpretazioni e modalità di trasmissione di queste stesse pratiche, che ha influenzato la nascente antropologia dell'etica.¹⁶

Pensare in questo modo la virtù apre, per Laidlaw, significative possibilità etnografiche, proprio perché le virtù sono inerentemente immanenti,

The category of the person. Anthropology, philosophy, history, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 235-236. Non è qui possibile rendere conto di un dibattito complesso e duraturo come quello sul concetto di persona e sulla natura dell'individuo. D'altra parte, lo stesso Laidlaw non vi si sofferma più di tanto in *Subject*, utilizzando il testo di Carrithers semplicemente come controesempio a quella che percepisce come una prospettiva sostanzialmente etnocentrica sui legami fra concezione del soggetto e idea di libertà. In ogni caso, brevemente, Carrithers riprende da Mauss la distinzione fra *moi*, una individualità a un tempo fisica e spirituale dei soggetti che agiscono come agenti morali all'interno di reti di relazioni, e *personne*, il soggetto come parte di una collettività ordinata e strutturata. Nella sua storia della nozione di persona, sostiene Carrithers, Mauss si è concentrato sulla *personne*, ritenendo invece *moi* qualcosa di a-storico, pertinente alla psicologia più che alla sociologia; attraverso un percorso comparativo non dissimile da quello dello stesso Mauss, Carrithers ci mostra invece che la storia del concetto di persona è una «trama complessa», in cui la riflessione su *moi* e *personne*, e i variabili intrecci tra i due termini, sono ben lontani dall'essere appannaggio esclusivo dell'Occidente.

¹⁴ E. ANSCOMBE, *Modern Moral Philosophy*, «Philosophy», XXXIII, 1958, 124, pp. 1-19.

¹⁵ A. MACINTYRE, *After virtue. A study in moral theory*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981.

¹⁶ Laidlaw nota, correttamente, come già a partire da *Whose justice? Which rationality?*, il 'seguito' di *After virtue*, MacIntyre accentui il carattere normativo della sua riflessione, così come quello reazionario, nel senso proprio di *reazione* a quello che egli percepisce come «il fallimento del progetto dell'Illuminismo», e postuli la necessità di tornare indietro, all'autorità di una specifica tradizione, quella di Tommaso d'Aquino, come unico possibile fondamento di un'etica razionale (J. LAIDLAW, *The Subject of Virtue*, cit., pp. 65-71).

contingenti, storiche. «The attribution of a virtue, in other words, combines fact and value in just the same way as interpretive ethnographic description»,¹⁷ perché ci pone di fronte alla necessità di una comprensione, sociale e storica, *interna*, delle pratiche e delle relazioni per comprenderne il carattere 'virtuoso'. Non solo: la virtù aristotelica non è semplicemente un esercizio routinario di una pratica; è necessario un certo grado di *consapevolezza*, di *riflessività*, in questo esercizio. Il «bene» interno alle pratiche deve essere volontariamente e consapevolmente scelto.

Sarà a questo punto chiaro il motivo per cui Laidlaw è particolarmente attirato dall'etica della virtù. La nozione di etica come «pratica riflessiva di libertà», che già nel 2002 pone al centro del suo progetto teorico, è pienamente compatibile con la prospettiva dell'etica della virtù. Lo stesso motivo per cui la prospettiva deontologica, nella sua declinazione durkheimiana, gli appare eccessivamente meccanicistica, e un invito ad ignorare la soggettività delle persone che incontriamo nel corso delle nostre ricerche etnografiche. Sicuramente, sotto molti aspetti, è una posizione illuminante quella che coniuga virtù e libertà. Una posizione che presuppone la necessità di prendere seriamente le motivazioni degli attori sociali, di porre attenzione alle loro pratiche in quanto tali, prima ancora di cercare di divinarne una qualche 'funzione' o efficacia strutturale. Soprattutto, nel riferirsi costantemente alla riflessività come elemento chiave tanto della virtù quanto della libertà, Laidlaw ci ricorda che quell'esercizio di autocoscienza che facciamo costantemente nel nostro incontro con l'altro è qualcosa che tutti i soggetti fanno: si mettono in discussione, lavorano su sé stessi, agiscono secondo una singolare, e storica, contingente, idea di «bene». Un'idea che non deve essere necessariamente coerente, o costante, come Laidlaw stesso ci mostra con l'esempio del gainismo.

Un altro esempio significativo – che lo stesso Laidlaw utilizza per chiarificare il suo concetto di libertà – possiamo trarlo dagli studi di Saba Mahmood sulla partecipazione femminile alla vita religiosa pubblica al Cairo.¹⁸ Mahmood si rivolge criticamente, in particolare, verso quella che percepisce come una incapacità della ricerca sociale (soprattutto quella di orientamento femminista) di riconoscere forme di libertà che non si adeguino al concetto 'negativo' di libertà che domina la storia del pensiero *liberal*. Perché, contrariamente a forme di libertà o di agentività che mettono in discussione costruzioni normative, le donne che Mahmood rappresenta non sovvertono nessuna autorità; al contrario, la rinforzano. In quelli che ella definisce come «movimenti pietistici», le donne egiziane assumono forme 'virtuose' di condotta quotidiana – come l'uso del velo – attraverso le

¹⁷ *Ivi*, p. 47.

¹⁸ S. MAHMOOD, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, Princeton University Press, 2005.

quali costruiscono una ‘nuova’ soggettività etica, incorporando (e naturalizzando) la propria sottomissione all’autorità religiosa. Come ripensare, si chiede Mahmood, la libertà «in a context where the distinction between the subject’s own desires and socially prescribed performance cannot be easily presumed»? Se, invece che concentrarci su di una nozione universale (e spesso negativa) di libertà, la immaginiamo come un qualcosa di eminentemente contestuale, allora possiamo trovare in diversi contesti sociali «radically different imaginaries of collective and individual freedom». ¹⁹ Un’argomentazione sicuramente non nuova nella storia dell’antropologia, e che per molti versi sembra simile a quella prospettiva di relativismo culturale che in altri passaggi di *Subject* Laidlaw stesso rifiuta.

Qua cominciamo a vedere alcune delle criticità che la prospettiva di Laidlaw, e in particolare *Subject*, presentano. Il concetto di libertà che Laidlaw ci propone è un concetto sicuramente affascinante, un concetto che mette al centro della nostra riflessione lo spazio di scelta dei soggetti, la loro capacità di condurre quotidianamente una ‘buona vita’ al di là dell’eventuale ‘efficacia strutturale’ della nostra azione o della sua natura oppositiva o resistenziale rispetto all’ordine sociale. ²⁰ Tuttavia, «libertà» è un concetto carico di significato nella storia del pensiero occidentale e non possiamo dare per scontato che tale portato semantico sia completamente assente nella declinazione che ce ne offre Laidlaw. Inevitabilmente, una maggiore attenzione alla libertà dei soggetti significa uno spostamento – pur di entità variabile – dalla dimensione collettiva dell’etica a quella individuale e rischia di inficiare in questo modo la specificità di un’antropologia dell’etica. E anche nel caso della virtù, lo spostamento dal collettivo all’individuale rischia di far sembrare il lavoro etnografico ancillare rispetto alla costruzione di una «psicologia morale realistica» dei soggetti. La tendenza a considerare il soggetto riflessivo come un ‘lupo solitario’ che si guarda allo specchio e pensa a sé stesso, rischio che Webb Keane rintraccia nell’uso del concetto di libertà, si presenta nello stesso modo quando parliamo di virtù. ²¹ Forse, è più produttivo pensare a virtù e libertà non nei termini di ‘azione’ quanto di ‘interazione’, di quella che lo stesso Keane definisce «posizione di seconda-persona»: ²² non un processo completamente interno e interiore, ma che ha luogo in dialogo con l’altro. Rendere conto di sé stessi, afferma Keane, «necessita di qualcuno a cui rendere conto». ²³

¹⁹ *Ivi*, p. 31.

²⁰ Aspetti che per Laidlaw sono centrali – e problematici – nel concetto di *agency* (cfr. J. LAIDLAW, *For an anthropology of ethics and freedom*, cit.).

²¹ W. KEANE, *Freedom, reflexivity, and the sheer everydayness of ethics*, «HAU», 4, 2014, 1, pp. 443-457.

²² W. KEANE, *Varieties of ethical stances*, in M. LAMBEK et alii, *Four Lectures on Ethics*, London, HAU Books, 2015, pp. 128-175.

²³ W. KEANE, *Freedom, reflexivity, and the sheer everydayness of ethics*, cit., p. 451.

E l'altro è spesso assente nell'argomentazione di Laidlaw. Nel caso di studio etnografico che più spesso ricorda, quello già menzionato del giainismo, l'altro con cui i soggetti entrano in dialogo è un altro quasi astratto, il modello di asceta perfetto contro cui devono valutare la propria vita quotidiana: un dialogo sicuramente significativo per comprendere come essi costruiscono la propria idea di vita etica, ma difficilmente generalizzabile a modello di azione-interazione etica quotidiana.

C'è un altro aspetto della prospettiva di Laidlaw che trovo potenzialmente fuorviante, o quantomeno limitante, se l'obiettivo dell'*ethical turn*, per come lo ha definito Fassin, è uno spostamento verso l'individuale e l'esperienziale. Nel primo capitolo di *Subject*, Laidlaw cerca di fugare alcuni timori rispetto al progetto di fondare un'antropologia dell'etica, il primo dei quali è una possibile deriva normativa. In fondo, la grande maggioranza della filosofia con la quale egli stesso entra in dialogo, come gli antropologi che attraversano questo dibattito, ha esattamente uno scopo normativo. Ma non è questo l'obiettivo di Laidlaw:

Ethical considerations – recognition of persons, attributions of agency and responsibility, evaluations of states of affairs – are ubiquitous, and built into the very structure of language and interaction [...]. This is not to say, of course, that all or most people choose to conduct themselves well, all or most of the time. It is important not to confuse the claim that the ethical dimension is pervasive in human life with the quite different question of how often people meet or disappoint their own or anyone else's expectations or hopes. *The claim on which the anthropology of ethics rests is not an evaluative claim that people are good: it is a descriptive claim that they are evaluative.*²⁴

Questa dichiarazione di intenti, apparentemente innocua, nasconde in realtà un problema significativo dell'approccio di Laidlaw. Il suo «descriptive claim that they are evaluative» ci dà una cifra di cosa egli stesso cerchi nel suo studio della dimensione etica della vita quotidiana: il *giudizio*. Di nuovo, in sé questa focalizzazione non sembra problematica. In fondo, intuitivamente, siamo portati ad associare la dimensione etica dell'azione con quella valutativa. Ma pensare che l'unica risposta alla domanda «come dovrei vivere» è «bene» porta a restringere il campo al punto tale da lasciare fuori una parte significativa dell'esperienza morale delle persone. E infatti, dei due movimenti che Fassin individua come caratteristici dell'*ethical turn*, quello verso l'esperienziale sembra assente in Laidlaw, o quantomeno presente in maniera contraddittoria. Legare etica, virtù e libertà in una pratica di costante riflessione e messa in discussione del proprio Sé ci spinge nella direzione esperienziale, ma concentrarsi unicamente sulla ricerca del «bene» (il complemento sempre presente del «giu-

²⁴ J. LAIDLAW, *The Subject of Virtue*, cit., pp. 2-3; corsivo aggiunto.

dizio» nella riflessione etica e morale) è invece un movimento opposto, ancora una volta verso il sociale. D'altra parte, il richiamo aristotelico va proprio in questa direzione: se è vero che la virtù, per Aristotele, è interna alle pratiche, è parimenti vero che entrambi questi termini sono indissolubilmente legati al posizionamento sociale della persona. Ed è qui che l'opera di Laidlaw si presenta attraversata da una tensione difficilmente risolvibile, fra una individualizzazione che rischia di tagliare fuori ogni possibilità di indagine etnografica e il riferimento ad un'idea di bene che non può che riportarci alla presenza di rappresentazioni collettive non troppo distanti da quelle durkheimiane che Laidlaw ha sin dall'inizio rifiutato. In questo caso, non posso che trovarmi d'accordo con Jarrett Zigon e Jason Throop, quando affermano che il «bene» non è che una parte, e minoritaria, dell'esperienza morale dei soggetti e una parte che troppo spesso rappresenta questi stessi soggetti come monadi che guardano, e giudicano, il mondo.²⁵

Etica e vita quotidiana

C'è un'altra prospettiva che cerca, di nuovo non del tutto con successo, di coniugare un'attenzione etnografica alla quotidianità con l'idea di etica come ricerca del «bene», l'unica prospettiva che può avvicinarsi ad essere una 'scuola', nel senso di avere orizzonti e riferimenti più o meno comuni, e obiettivi analitici analoghi: la cosiddetta *ordinary ethics*.

Il punto di partenza è lo stesso di Laidlaw: l'etica è una dimensione *intrinseca* della nostra vita quotidiana, fa parte della nostra azione e non può essere da essa separata.

Ethics is part of the human condition; human beings cannot avoid being subject to ethics, speaking and acting with ethical consequences, evaluating our actions and those of others, acknowledging and refusing acknowledgment, caring and taking care, but also being aware of our failure to do so consistently.²⁶

Potremmo, per certi versi, ascrivere lo stesso Laidlaw all'*ordinary ethics* – d'altra parte, un suo testo fa parte della collettanea che forse meglio offre una rappresentazione di cosa sia questa prospettiva e quali orientamenti contenga. L'enfasi che egli pone sul concetto di libertà e sulla peculiare declinazione che ce ne offre, così come la sua importanza per l'avvio del dibattito sull'*ethical turn*, mi hanno tuttavia spinto a parlarne separatamente.

²⁵ J. ZIGON – J. THROOP, *Moral Experience: Introduction*, «Ethos», XLII, 2014, 1, pp. 1-15.

²⁶ M. LAMBEK, *Introduction*, in Id. (a cura di), *Ordinary Ethics. Anthropology, Language, and Action*, New York, Fordham University Press, 2010, pp. 1-37: 1.

Più significativo come rappresentante di questa pur vasta prospettiva di studio antropologico dell'etica è Michael Lambek. Egli sostiene che oggetto di analisi di una vera e propria *ordinary ethics* non dovrebbe essere «l'etica» in quanto sostantivo (in inglese, *ethics*), un contenuto fisso, preciso e identificabile, ma piuttosto «l'etico», nella sua forma aggettivale (*the ethical*), una «qualità» dell'azione che non può esistere al di fuori dell'azione stessa. Questa etica è «ordinaria» in quanto implicita e non esplicita, fondata su di un tacito accordo e non su chiare regole, sulla prassi (quotidiana) e non su conoscenze o credenze; ma soprattutto, è «ordinaria» in quanto «succede senza attirare su di sé attenzione non richiesta». ²⁷ Come nel caso di Laidlaw, che forse potremmo almeno in parte ascrivere a questo approccio, l'obiettivo non è quello di costruire un nuovo «campo» che abbia un suo statuto epistemologico specifico; al contrario, è quello di ripensare alcuni strumenti di osservazione e di interpretazione per poter portare alla luce quell'etico aggettivale diffuso in ogni angolo della vita umana. La domanda etica fondamentale, «come dovrei vivere», non è qualcosa che ci chiediamo soltanto in momenti precisi; al contrario, ce la poniamo ogni giorno, decidiamo, valutiamo cosa (e chi) sia importante, spesso in maniera incerta, quasi inconsapevole, sicuramente non esplicitata.

Ordinary ethics è un'etichetta comunque molto ampia, che racchiude prospettive differenti che convergono su alcuni concetti-chiave – giudizio, pratica, virtù, «bene» – che vengono articolati diversamente dagli autori che si ascrivono a questa prospettiva. Un'unità di intenti, ma attraverso percorsi, etnografici e filosofici, diversi. Sarebbe qui impossibile rendere conto interamente della ricchezza di questo campo; perciò, mi limiterò a illustrare due prospettive che mi sembrano particolarmente significative per i miei obiettivi.

La prima è quella del già citato Michael Lambek. Lambek è probabilmente la figura di spicco della *ordinary ethics*, e uno dei primi, insieme a Laidlaw, a porsi il problema di come parlare di etica in antropologia. La risposta a cui giunge, tenendo ferma la necessità di pensare allo specifico contributo della disciplina alla comprensione della vita etica dei soggetti, è quella di elaborare un progetto sulla scorta di quello dei filosofi dell'*ordinary language*:

A call for «ordinary ethics» echoes arguments of Wittgenstein and Austin with respect to «ordinary language». We may find the wellsprings of ethical insight deeply embedded in the categories and functions of language and ways of speaking, in the commonsense ways we distinguish among various kinds of actors or characters, kinds of acts and manners of acting; in specific nouns and adjectives, verbs and adverbs, or adverbial phrases, respectively; thus, in the shared criteria we use to make ourselves intelligible to one another, in «what we say when». At

²⁷ Ivi, p. 2.

least we can say that «only ordinary language is powerful enough to overcome its own inherent tendency to succumb to metaphysical denunciations of its apparent vagueness, imprecision, superstition—not overcome this once and for all, but in each incidence of our intellectual and spiritual chagrin».²⁸

Di nuovo, l'attenzione non è tanto alle «regole morali», al giudizio come pratica razionale, alla ricerca di un «bene» assoluto, ma alle modalità situate e contingenti in cui i soggetti cercano di «vivere bene». Riflettendo sulla distinzione che Hannah Arendt traccia fra «opera» (*work*) e «lavoro» (*labour*), dove la prima, «l'opera delle nostre mani», rappresenta la produzione concreta di oggetti finiti e durevoli, mentre il «lavoro del nostro corpo» indica quelle attività ripetitive e quotidiane di mantenimento della propria vita, attività che non lasciano alcun segno di sé, Lambek pensa l'etica ordinaria come approssimabile al *labour* arendtiano, uno sforzo continuo e costante di autoipoiesi, ma anche di «cura» per l'altro. Perché il «lavoro» è un qualcosa di eminentemente privato, che si manifesta nella sua forma più immediata come «cura per la vita».²⁹ In Arendt, l'opposizione opera/lavoro istituisce molto chiaramente una gerarchia di valore: l'«opera delle nostre mani» è in primo luogo l'opera d'arte, un qualcosa di permanente e significativo, mentre il «lavoro dei nostri corpi» è ciò cui siamo costretti per mantenerci in vita, ci intrappola in una routine priva di significato.³⁰ Ma Lambek inverte di segno questa concezione di «lavoro», sottolineando l'immediatezza delle relazioni di «cura» che in questo lavoro quotidiano si stabiliscono, relazioni che trascendono il giudizio razionale ma che si configurano comunque come *etiche*, come una risposta alla domanda fondamentale su come vivere.³¹

Ma come studiare etnograficamente questa «etica quotidiana»? Ancora di più, come *riconoscerla*, se non possiamo identificare per essa un campo distinto? Il punto di partenza è sempre l'*immanenza* dell'etica:

It is not immanent to humans as purely biological beings (assuming the biological could be fully differentiated from the cultural aspect of our being, which it cannot). We are not programmed to be good or to distinguish good from bad according to universal criteria. But ethical discrimination is immanent to human speech and action, to interaction and intersubjectivity, to the social. And it is immanent to the existential condition of human thrownness, to our life in the world. Immanent, in sum, to the human «condition» rather than to human «nature».³²

²⁸ *Ibid.*

²⁹ H. ARENDT, *The Human Condition*, Chicago and London, Chicago University Press, 1998.

³⁰ «Labor's products, the products of man's metabolism with nature, do not stay in the world long enough to become a part of it, and the laboring activity itself, concentrated exclusively on life and its maintenance, is oblivious of the world to the point of worldlessness. The *animal laborans*, driven by the needs of its body, does not use this body freely as *homo faber* uses his hands» (*ivi*, p. 118).

³¹ M. LAMBEK, *Introduction*, cit., p. 15.

³² *Id.*, *Living as if it mattered*, in *Id. et alii*, *Four Lectures on Ethics*, London, HAU Books, 2015, pp. 6-54: 16.

Questo significa che, almeno teoricamente, possiamo trovare l'etica *ovunque*, in qualunque ambito e momento della vita umana, che l'etica è parte integrante delle nostre esistenze in quanto esseri sociali (o forse, per riprendere la categoria di Arendt, *animalia laborantia*). Significa anche che non possiamo pensarla al di fuori dei contesti concreti in cui si manifesta. La posizione di Lambek, in questo senso, è una versione ancora più radicale del «people are evaluative» di Laidlaw: quella etica è un'altra dimensione della vita quotidiana, diffusa e implicita, sulla quale l'antropologia non è stata però in grado di dire molto, fino ad oggi. E lo spazio che si può ritagliare nella riflessione e nell'esplorazione di questa dimensione è contenuto nel passaggio sopra citato: se «non siamo programmati a distinguere il male dal bene secondo criteri universali», allora un etnografo può cercare di comprendere come emergano questi criteri, nella parola e nell'azione «ordinaria». O, ancora meglio, nella compenetrazione di parola e azione.

Centrale nella riflessione di Lambek è il suo riferimento a John Austin e agli *speech acts*. L'etica occupa lo stesso spazio del linguaggio, tanto inteso come *langue* che come *parole*, come semantica e grammatica, e come atto del parlare e pragmatica. Si manifesta nelle parallele relazioni fra parti e sintassi del discorso e fra soggetti che condividono spazi e momenti. Se, nella prospettiva di Austin, siamo in grado di agire attraverso la parola, allora Lambek sostiene che questa azione sia sempre soggetta a criteri valutativi, e a sua volta in grado di stabilire e trasformare quegli stessi criteri. La parola, nella sua dimensione *illocutoria*,³³ è in qualche modo «strutturata e strutturante» rispetto all'etica.

Speech and action, understood as illocutionary performance, establish the criteria according to which practice, understood as the ongoing exercise of judgment, takes place. We are judged and we judge according to the commitments we make and have made (including those that others have made on our behalf). (...) Insofar as these are features intrinsic to human speech and action, criteria of being human, they will be culturally recognized, a part of the store of human wisdom transmitted in distinctive traditions, cultivated through forms of discipline, embedded in the fine discriminations of ordinary language, and enunciated more explicitly in proverbs and narratives, and sometimes in the rationalized bodies of argument we call philosophy, theology, and even «ethics».³⁴

In un suo saggio all'interno della collettanea *Four Lectures on Ethics*, Lambek ci offre un esempio che trovo interessante per cogliere il peculiare intreccio di etica quotidiana e *speech acts*. Sulle targhe delle automobili nel suo

³³ Lambek fa qui riferimento alla distinzione di Austin fra atti *locutori*, *illocutori* e *perlocutori*. In sintesi, la *locuzione* fa riferimento a ciò che viene detto, la *illocuzione* a cosa viene invece «fatto» da quelle stesse parole, e la *perlocuzione* al risultato finale dell'azione (cfr. J. AUSTIN, *How To Do Things With Words*, London, Oxford University Press, 1962).

³⁴ M. LAMBEK, *Toward an Ethics of the Act*, in Id. (a cura di), *Ordinary Ethics. Anthropology, Language, and Action*, New York, Fordham University Press, 2010, pp. 39-63: 63.

nativo Québec si trova la frase *je me souviens*, «io mi ricordo». La frase, incisa sulle porte del Parlamento del Québec nel 1883, non ha un referente preciso e il suo significato originario è tuttora dibattuto; ma, nella sua accezione più comune, viene considerato come un'esortazione a mantenere vive le radici francesi della cultura *québécoise* – il fatto che sia scritto in francese sarebbe il principale indice di questo significato. Lambek ce ne offre una lettura idiosincratca, ma che mette a fuoco la dimensione illocutoria di questo motto inteso come atto linguistico.

Due sono le caratteristiche salienti di *je me souviens*. Innanzitutto, esso è scritto in prima persona, non con un generico imperativo. Per quanto sia un'esortazione, è un'esortazione che già nella sua forma grammaticale implica una dimensione di *responsabilità individuale* – non è un soggetto astratto che deve ricordare, sono io che *mi ricordo*, che mi assumo l'impegno di ricordare. Ma io non «ricordo» genericamente, *mi ricordo* – il verbo *se souvenir*, come l'italiano *ricordarsi*, ha forma riflessiva. Ed è proprio in questa riflessività che esso acquista valore etico. Nella lettura che ce ne offre Lambek, la chiave di volta è proprio il fatto che questo ricordare non abbia un oggetto preciso, ma che al contrario suggerisca una dimensione di partecipazione costante e consapevole da parte degli individui.

Je me souviens is a statement that belongs to *ordinary ethics*; it speaks about how to live, most of the time, in the everyday world. While it might distinguish exceptional events that should be commemorated or kept silent about, this is not explicit. Indeed, the idea could be that the extraordinary is folded into the everyday, through the work of memory.³⁵

«Io mi ricordo» è un'affermazione che «fa qualcosa», che guida i soggetti nella loro vita etica di tutti i giorni. E li guida in una maniera molto precisa – la dimensione riflessiva, tanto nel suo significato grammaticale che in quello filosofico, mette in risalto la dimensione di *presenza*, di *attenzione* dell'atteggiamento del ricordarsi. Nella prospettiva di Lambek, l'oggetto implicito di *je me souviens* non sono tanto le radici francesi, quanto un generico 'altro'. «Nella misura in cui la memoria o la cura ha un oggetto, la frase è diretta verso un altro»,³⁶ l'altro del quale dobbiamo avere cura nella nostra quotidianità. L'altro può essere un obiettivo, un valore, come nel significato più comunemente attribuito al motto, ma può anche essere una persona. Se «io mi ricordo», mi impegno costantemente ogni giorno a prestare attenzione, ad essere presente, è perché non posso che vivere la mia vita «come se importasse», partendo dal presupposto che essa *ha valore*. Ed è nel rintracciare ogni giorno questo valore che si manifesta l'etica ordinaria.

³⁵ ID., *Living as if it mattered*, cit., p. 39.

³⁶ *Ivi*, p. 34.

Riflettere soltanto a partire da un motto – per quanto utile per comprendere il legame fra illocuzione ed etica quotidiana – ci limita a pensare questa etica in termini molto generali, termini che forse potrebbero far dubitare dell'utilità di una prospettiva spiccatamente antropologica su di essa. Lo stesso Lambek, nel saggio sopra citato, mette in evidenza questo aspetto della sua argomentazione. «It is *how* we live in [the world] or with these things, selecting and weighing among them [...] that is one way to describe the substantive unfolding of ethics». Ma *je me souviens* ci dà ugualmente un'indicazione importante su dove cercare questo «dispiegarsi dell'etica», almeno in prima battuta, ed è proprio dove i limiti di una prospettiva come quella di Laidlaw si erano fatti più evidenti – nelle relazioni, nella cura che abbiamo l'uno per l'altro.

È proprio in questo senso che va la riflessione di un'altra autrice fondamentale del campo della *ordinary ethics*, Veena Das. Ciò che Das propone è di leggere l'etica quotidiana non come una «ricerca del bene», un tentativo di «trascendere», in qualche modo, la propria condizione, ma di *discendere* nella quotidianità stessa, di coltivare sensibilità e relazioni al suo interno e attraverso di esse divenire soggetti morali.³⁷

La riflessione di Das è profondamente radicata nelle sue ricerche etnografiche, e in particolare nel suo tentativo di restituire una rappresentazione della duratura devastazione provocata dalla *Partition* in India, non soltanto fisica ma anche e soprattutto sociale, e gli sforzi di ricostruire e ri-abitare un mondo (morale) andato in pezzi. È in questi termini che racconta la storia di Asha, che – rimasta vedova all'età di vent'anni – vide la propria posizione all'interno della famiglia del marito divenire insostenibile con la morte della sorella di quest'ultimo durante la *Partition* e poi con le proposte sessuali ricevute dal marito vedovo di lei. Nel primo testo in cui racconta questa storia, Das ci presenta il momento della 'scelta' di perseguire questa relazione come un momento chiave per la ricostruzione della soggettività di Asha e ancora di più per la costruzione di una nuova quotidianità da abitare.

Una volta che il suo essere sessuata è stato riconosciuto nel nuovo tipo di sguardo – da qualcuno nella posizione di fratello sostituito che si rivela come amante – Asha è stata costretta a fare una scelta. Deciderà di portare avanti una relazione clandestina e di partecipare alla «cattiva fede» su cui, secondo Bourdieu, si basano le politiche della parentela? Oppure accetterà la pubblica infamia per costruire una nuova definizione di sé che prometta una certa integrità, sebbene da esule rispetto ai progetti di vita che aveva precedentemente formulato per se stessa?³⁸

³⁷ V. DAS, *Ordinary Ethics*, in D. FASSIN, *A companion to moral anthropology*, Oxford, Blackwell, 2012, pp. 133-149.

³⁸ Id., *L'atto del testimoniare. Violenza, conoscenza avvelenata e soggettività*, in F. DEI (a cura di), *Antropologia della violenza*, Roma, Meltemi, 2005, pp. 215-246: 240-241.

Il dilemma etico cui Asha si trova di fronte – almeno in questa rappresentazione della sua storia di vita – è quello fra obbligo sociale e desiderio individuale. Sicuramente, una scelta che possiamo caratterizzare propriamente come *etica*: non soltanto una decisione binaria di fronte a un bivio, ma un intervento sulle fondamenta del ‘vivere bene’, o forse del ‘vivere correttamente’, la propria vita. Ma, come abbiamo già osservato, questa contrapposizione fra obbligo e desiderio è problematica, se non vogliamo limitare il nostro sguardo alla ricerca di manifestazioni di una libertà di scelta intesa in senso strettamente negativo (o ‘resistenziale’). La stessa Das, tornando a riflettere sulla caratterizzazione che aveva offerto della ‘scelta’ di Asha, si pone questo problema. La decisione di abbandonare la famiglia del marito per risposarsi (con una terza persona) aveva irrimediabilmente macchiato la sua reputazione; ma Asha fece di tutto per ricostruire quel legame, per ristabilire una relazione con la famiglia che l’aveva accolta. È a quella famiglia che «sono legata per l’eternità. Con il mio attuale marito – è come due bastoncini che si trovano accanto nel mare in tempesta – l’unione di un momento e poi l’oblio». ³⁹

Fifteen years later it seems to me that if the word «choice» suggests that there were two commensurate alternatives then this was not a good word to have taken to render what she described. [...] There is a moral picture of the world here that also made her own present life somehow opaque to her, and yet in the small acts that she performed in keeping fidelity [...] I saw a devotion to the world she could have just as well left behind. ⁴⁰

Da questo punto di vista, possiamo davvero considerare quella scelta come una scelta etica, isolabile e giudicabile? Possiamo comprendere l’etica di Asha in termini di ‘evento’?

Sospendiamo brevemente questa discussione. Come Lambek, Das fonda la sua prospettiva sulla filosofia del linguaggio ordinario, in particolare su Wittgenstein. Per Das, il problema diventa capire *come* i concetti morali prendano concretamente vita: non stabilire i processi che consentono la formulazione (esplicita o non) di criteri di giudizio, ma osservare le declinazioni locali dei «super-concetti» morali (come «bene» o «giusto»). Das fa esplicitamente riferimento a questo passaggio delle *Ricerche filosofiche*:

C’illudiamo che ciò che è peculiare, profondo, per noi essenziale, nella nostra indagine, risieda nel fatto che essa tenta di afferrare l’essenza incomparabile del linguaggio, Cioè a dire, l’ordine che sussiste tra i concetti di proposizione, parola, deduzione, verità, esperienza ecc. Quest’ordine è un *super-ordine* tra – potrem-

³⁹ *Ivi*, p. 234.

⁴⁰ V. DAS, *What does ordinary ethics look like?*, in *Four Lectures on Ethics*, London, HAU Books, 2015, pp. 54-125: 84-85.

mo dire – *super-concetti*. Mentre in realtà, se le parole «linguaggio», «esperienza», «mondo», hanno un impiego, esso dev'essere terra terra, come quello delle parole «tavolo», «lampada», «porta»: ⁴¹

per sostenere che, parallelamente a quanto affermato da Wittgenstein, dobbiamo resistere non solo alla tentazione di universalizzare i «super-concetti» morali, ma che il senso di una ricerca etnografica in questa direzione sta proprio nel portare alla luce come tali concetti emergano dalla vita e dall'uso quotidiano. ⁴² Se in Lambek l'idea del 'buon vivere' non è, in sé, particolarmente problematica – e forse potremmo dire lo stesso di Laidlaw, se la sovrapponiamo al concetto che egli costruisce di *libertà*, centrale nel determinare la possibilità stessa di una vita etica – Das si preoccupa in primo luogo di definire tanto i confini dei concetti di 'bene' e 'male' quanto i loro significati locali, il cui impiego è quell'impiego «terra terra» di cui parla Wittgenstein.

Centrale in questo tentativo di 'situare' il bene e il male è un ripensamento dello stesso concetto di *abitudine*, un concetto che viene spesso, Das sostiene, caratterizzato come «semplice comportamento», irriflessivo e quasi meccanico.

While I do not dispute such characterization of habitual action, I claim that we can give a different slant to this discussion if we shift from considerations of individual agency and intentionality to the place where we see the individual within the flux of collective life. [...] First, I contend that even though we might feel that the values that a society holds dear become most visible at the moment of dramatic enactments [...] a moment's reflection would tell us that we get the feel of the rightness of certain actions or pronouncements only when we can take these dramatic moments back and integrate them into the flux of everyday life. ⁴³

L'abitudine non è soltanto qualcosa di inconsapevole e incorporato, una regola implicita che applichiamo senza nemmeno accorgercene. Questa componente è presente, ma l'abitudine ci rende anche più attenti e consapevoli a ciò che sta ai suoi margini, e ci rende quindi possibile esercitare, all'interno dello stesso tessuto dell'abitudine e della vita quotidiana, la nostra capacità di agire eticamente. In questo senso, è significativo che Das recuperi il concetto di *esercizio spirituale* e che 'trascini' anch'esso nella quotidianità della nostra vita etica, facendolo scendere dalle vette ascetiche cui solitamente aspira. Lo sforzo che l'esercizio implica, di *costruire* un'abitudine, non è uno sforzo soltanto individuale; al contrario, sta nel costante tentativo di «ricucire» una quotidianità che non è altro che co-abitazione, attraverso azioni contenute, apparentemente insignificanti ma che comunicano attenzione e cura per l'al-

⁴¹ L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi, 2014, § 97.

⁴² V. DAS, *What does ordinary ethics look like?*, cit.

⁴³ ID., *Ordinary Ethics*, cit., p. 140.

tro, per le persone con le quali condividiamo, giorno per giorno, la nostra vita.

Sarà a questo punto più chiara la rilevanza non soltanto della storia di Asha, ma anche della seconda lettura che Das ci offre di questa storia. Se consideriamo la 'scelta' di Asha nella sua dimensione di evento, di un qualcosa che rompe l'ordinarietà e ci pone di fronte a un dilemma etico, allora possiamo riflettere su di essa attraverso il prisma dell'opposizione obbligo/desiderio – una riflessione legittima, ma che lascia fuori una componente fondamentale che è quella della *durata*, già evocata da Lambek ma che Das ci consente di mettere a fuoco più chiaramente. Studiare l'etica ordinaria non significa tanto studiare la dimensione etica delle singole azioni che compiamo; significa, al contrario, cercare di riconoscere che l'etica ordinaria si dispiega in maniera *diacronica*, nel lavoro quotidiano di costruire e mantenere uno spazio in cui abitare e co-abitare. Significa comprendere che, oltre a decidere cosa sia importante, l'etica ordinaria si manifesta nello sforzo di avere *cura* di ciò che è importante – in primo luogo, le relazioni di co-abitazione di mondi che sono in primo luogo mondi morali. Nella sua dimensione diacronica, la scelta di Asha è significativa non tanto per l'opposizione obbligo/desiderio, ma per la complessità che rivela nel lavoro duraturo di prendersi cura delle relazioni che contano.

Quest'ultima idea mi sembra particolarmente significativa. L'etica non si trova, genericamente, nell'azione, ma specificamente in tutte quelle azioni attraverso le quali ricostruiamo o rafforziamo i nostri legami sociali e relazionali. Ma forse questo non è sufficiente. Perché, come afferma Zigon, non basta indicare *dove* possiamo (etnograficamente) rintracciare l'etica, è necessario anche essere in grado di *riconoscerla*. E la *ordinary ethics* non ci offre, in questo senso, grandi strumenti. Zigon sostiene che il risultato dell'operazione di Lambek (e di tutta la *ordinary ethics*) di «dissolvere l'etico nel sociale» non è altro che una sostituzione di «sociale» con «etico», senza che essa renda possibile studiare antropologicamente ed etnograficamente questa etica. Non solo non guadagniamo niente, analiticamente o metodologicamente, a compiere questa operazione, ma rischiamo di far venir meno lo stesso terreno su cui poggia la recente antropologia della morale.

By 'dissolving the ethical into the social' it would seem that we are left with one of two possibilities: either to give up entirely on attempting an anthropological study of moralities/ethics because those who claim 'anthropology has been studying morality all along' would be correct; or join the larger moralistic trends in contemporary Euro-American society that increasingly interpret everything from politics to love to eating in moralistic terms.⁴⁴

⁴⁴ J. ZIGON, *An ethics of dwelling and a politics of worldbuilding: a critical response to ordinary ethics*, «Journal of the Royal Anthropological Institute», XX, pp. 746-764: 750.

Ma questa ambiguità, per Zigon, è causata da uno specifico presupposto della *ordinary ethics*, un non detto che spiegherebbe tuttavia il motivo per cui non è esplicito il modo di riconoscere l'etica all'interno dell'azione: dobbiamo soltanto «localizzare» l'etica perché siamo già in grado, *intuitivamente*, di riconoscerla. Perché siamo già dotati di un arsenale concettuale attraverso il quale «riconoscere» l'etica quando la incontriamo nella quotidianità. La stessa idea di 'buon vivere', i concetti di bene e di male, e quelli che attorno ad essi ruotano (ad esempio, rispetto, o dignità), fanno parte di questo equipaggiamento e non sono messi in discussione. In questo senso, Zigon fa un passo ulteriore anche rispetto a Das. Non basta identificare i confini di 'bene' o 'giusto', né indagare sui significati locali di 'bene' o 'giusto': prima è necessario chiedersi se 'bene' e 'giusto' sono i concetti più adatti per comprendere quello che i soggetti dicono e fanno. I concetti, come Das sostiene attraverso Wittgenstein, prendono vita soltanto attraverso il loro uso quotidiano; ma nello scegliere alcuni concetti piuttosto che altri, rischiamo di inquadrare eccessivamente la nostra comprensione di un dato contesto. Così come in tutti gli altri ambiti, anche in quello morale ed etico dobbiamo prestare attenzione a quello che la nostra teoria ci mostra e ci nasconde.

Un'antropologia delle morali

Qual è, dunque, la prospettiva di Zigon? In che modo ci offre strumenti analitici non solo per riconoscere l'etica all'interno dell'azione sociale senza dissolverla in essa, ma cercando anche di non limitarsi a riformulare i concetti 'classici' del pensiero morale occidentale?

Il primo testo in cui Zigon si confronta sistematicamente con la necessità di immaginare una prospettiva antropologica sulla morale si intitola, significativamente, *Morality. An Anthropological Perspective*, in cui cerca di delineare una genealogia e un arsenale concettuale attraverso i quali possa realizzarsi un'antropologia delle morali. Già da questo plurale possiamo notare le prime differenze rispetto alle prospettive di Laidlaw e soprattutto di Lambek e Das: l'obiettivo iniziale di Zigon è una «esplorazione dell'antropologia delle morali»,⁴⁵ e non un tentativo di individuare principi trascendenti cui fare sistematicamente riferimento nel corso della nostra analisi (come, ad esempio, il concetto di bene). Questo perché non dobbiamo, sostiene Zigon, commettere l'errore di sostituire 'morale' o 'etica' agli altri concetti totalizzanti che hanno a lungo caratterizzato la teoria sociale, come 'cultura', 'società' o 'potere'; al contrario, concentrarci su morale ed

⁴⁵ ID., *Morality*, cit., p. 1.

etica ci può consentire di andare oltre questi concetti e di trovare un altro modo per radicare la nostra riflessione nel quotidiano. Perciò, dopo una carrellata sulle grandi prospettive filosofiche sulla morale e su una serie di casi in cui esplorare la possibilità di uno studio delle morali in diversi ambiti, dalla religione al genere alla malattia, *Morality* si conclude con un tentativo di proporre una distinzione fra etica e morale che possa essere funzionale ad uno sguardo specificamente antropologico.

La *morale* può essere considerata in tre sfere, distinte ma con sovrapposizioni. La prima è la sfera *istituzionale*, in cui sono articolati tutti quei sentimenti e quelle credenze morali che fanno riferimento ai discorsi e alla retorica di un'istituzione, intesa in questo contesto come «organizzazioni sociali formali e non-formali presenti in tutte le società e che esercitano un potere variabile sulle persone». Prossima alla morale istituzionale, ma non interamente coestensiva, è la morale del *discorso pubblico*, entro il quale si racchiudono tutte quelle voci, individuali e collettive, che non sono direttamente subordinate a un'istituzione. Con la locuzione «discorso pubblico» possiamo intendere tanto gli spazi di creazione di consenso e rappresentazioni collettive extraistituzionali (come la letteratura, o più recentemente i social media), tanto le interazioni quotidiane tra singoli soggetti, in cui sentimenti e concetti morali possono emergere e articolarsi distintamente dalle loro versioni più ampiamente diffuse. Infine, la morale può essere considerata nella sua forma di *disposizione incorporata*. In questo senso, essa non è seguire una regola o riflettere su di un problema, è semplicemente *agita*. «La morale nella forma di disposizioni incorporate è il modo di ciascuno di esserci-nel-mondo quotidianamente», afferma Zigon attraverso Heidegger.⁴⁶

Proprio a quest'ultimo senso di morale si lega il concetto di etica. La morale nella sua forma di disposizione è ciò che ci consente di «essere socialmente» senza dover costantemente fermarci a riflettere su ogni azione che compiamo. Tuttavia, viviamo nella nostra quotidianità momenti in cui siamo costretti a compiere questo passo indietro riflessivo, in cui dobbiamo *pensare* a come agire per essere «moralmente appropriati». Quando compiamo questo passo indietro, quando ci troviamo nella situazione di dover riflettere sul nostro modo di esserci-nel-mondo, siamo nello spazio dell'etica. Uno spazio che ha come obiettivo primario quello di chiudersi, di tornare al nostro 'confortevole' esserci-nel-mondo inconsapevole; ma anche uno spazio in cui il soggetto si mette consapevolmente in dialogo con le tre sfere della morale, e con gli altri soggetti che lo circondano. Nel tornare indietro alle proprie disposizioni, il soggetto non esce mai immutato dal lavoro etico che compie su sé stesso, ma *ricostruisce il proprio sé morale*, interviene sulle proprie disposizioni, sui propri sentimenti, sulle proprie credenze. Il momento dell'etica è un momento di creatività e libertà.⁴⁷

⁴⁶ Ivi, pp. 162-163.

⁴⁷ Ivi, p. 165.

Etica e morale sono connesse da quello che Zigon chiama *moral breakdown*, ovvero il momento in cui il terreno esistenziale costituito dalla nostra morale-come-disposizione viene meno, e ci troviamo di fronte alla necessità di intervenire su di esso riflessivamente. Zigon lo paragona, con una certa forzatura, al concetto foucaultiano di *problematizzazione*, che indica un simile momento di allontanamento da uno stato irriflessivo che diventa esplicito oggetto di riflessione. Il paragone non funziona del tutto – in Foucault la *problematizzazione* è un momento molto meno discreto e definito di quello che sembra essere il *moral breakdown*⁴⁸ – ma ha successo nel suo obiettivo di fornirci uno strumento per individuare l'etica all'interno della vita quotidiana. E, ancora di più, è per Zigon il momento privilegiato di indagine antropologica, perché fa emergere in maniera problematica le complesse interazioni fra soggetti, discorsi, istituzioni, pratiche, concentrando l'attenzione sulle capacità creative dei primi più che sulla forza sovraderminante degli altri.

Zigon ci offre, nella sua prima monografia etnografica, un significativo esempio di *moral breakdown* e di 'lavoro etico su di sé' per ricostruire la propria soggettività morale. *HIV is God's Blessing* restituisce la ricerca dell'antropologo americano all'interno di una struttura riabilitativa per tossicodipendenti sieropositivi nei pressi di San Pietroburgo. Il discorso che 'moralizza' dipendenza e riabilitazione all'interno del Mulino, la comunità dove Zigon ha svolto la sua ricerca, lo fa proprio partendo dal presupposto che la dipendenza attiva sia un qualcosa di simile alla morale-come-esserci per come è descritta in *Morality*: un modo incorporato e inconsapevole di vivere la propria vita, di organizzare e dare significato alle proprie relazioni. Ma un modo 'patologico' di esserci, che segnala una qualche fondamentale mancanza nella soggettività del tossicodipendente; e anche un modo destinato a non avere alcun futuro. Le persone che arrivano al Mulino vi arrivano perché la loro vita quotidiana è divenuta insostenibile, tanto sul piano materiale quanto su quello relazionale. Ma non è tanto l'impossibilità di vivere la stessa vita quanto l'*impensabilità* di quella vita. Il *breakdown* è causato da una situazione contingente, ma frantuma l'intero terreno esistenziale del soggetto. Chi arriva al Mulino, non soltanto per problemi di tossicodipendenza ma spesso anche per diagnosi di HIV, ha visto sgretolarsi improvvisamente le fondamenta della propria esistenza.

Allo stesso tempo, il percorso di riabilitazione è pienamente all'interno del terreno dell'etica per come la definisce Zigon. Se la causa profonda della tossicodipendenza è una soggettività «malata», l'intervento terapeutico non può limitarsi a cancellare o contenere i sintomi. L'unica possibilità è quella di rimettere sistematicamente in discussione quegli impliciti, quell'inconsapevole esserci che ha portato a questa condizione, e costruire un nuovo terreno esistenziale.

⁴⁸ Critica che già Laidlaw ha rivolto al concetto di *moral breakdown* (J. LAIDLAW, *The Subject of Virtue*, cit., p. 125).

«Nobody is going to do it for you. At detox, yes, there they will load you up and you will rest. But that's not healing, that is erasing your problems, that's what detox is. And you are still going to have to solve your problems. One way or another you are not going to find an easy solution anywhere». [...] In this view a person does not overcome addiction; instead a new, unaddicted person must be made.⁴⁹

Questo è lo spazio propriamente di pertinenza dell'etica. Uno spazio in cui il soggetto – dopo aver sperimentato quella che è a tutti gli effetti la fine del proprio mondo morale – compie lo sforzo riflessivo e consapevole di ricostruire le basi di un nuovo mondo, di una nuova soggettività. In questo senso, una forma di riabilitazione come quella del Mulino, fondata sul riconoscimento dei propri limiti, sull'assunzione di responsabilità per le proprie azioni, sul «superamento di sé stessi»,⁵⁰ il tutto attraverso un lavoro riflessivo su sé stessi, ci permette di vedere come i soggetti si muovono all'interno di questo spazio dell'etica, di osservare la fatica della ricostruzione della propria soggettività morale.

Questo modo di concettualizzare la morale non è sicuramente privo di problemi, e se si limitasse a delinearne le tre sfere sarebbe difficile capire quale sia il vantaggio di questa prospettiva. Non potremmo, ad esempio, sostituire tranquillamente 'cultura' a 'morale', se prendiamo in considerazione la sovrapposizione delle sfere istituzionale, pubblica e disposizionale? Potremmo, in questo modo, sfuggire anche alla trappola di limitarci a pensare la morale in relazione a concetti presunti trascendenti e universali, come quelli di bene o giusto. No, non è la suddivisione della morale in questi tre ambiti di analisi che trovo convincente dell'approccio di Zigon, quanto il modo in cui ripensa le disposizioni incorporate in termini heideggeriani di «esser-ci-nel-mondo», che riesce in maniera a mio avviso efficace a cogliere i punti di criticità e di interazione fra l'azione (e la libertà) individuale e i contesti sociali in cui i soggetti si trovano ad esistere. In un articolo precedente a *Morality*, Zigon affronta direttamente la questione.

Heidegger's concept of being-in-the-world is essentially a social mode of being. The world of being-in-the-world is *our* world constituted, for example, social-politically, culturally and historically. That is to say, the world is never found naturally, but rather is always pregiven mediately. [...] But being-in-the-world is never limited to this *our* world. For the world is also always *mine*. Although *our* world is shared, it is primarily lived through me. [...] On the one hand, one always finds oneself thrown into a shared world [...] and on the other hand, one is always living through *my* world. In other words, being-in-the-world is always, at the same time, openly shared and deeply personal.⁵¹

⁴⁹ J. ZIGON, *HIV is God's Blessing. Rehabilitating Morality in Neoliberal Russia*, Berkeley, University of California Press, 2011, p. 95.

⁵⁰ *Ivi*, p. 4.

⁵¹ *Id.*, *Moral breakdown and the ethical demand. A framework for an anthropology of moralities*, «Anthropological Theory», VII, 2, 2007, pp. 131-150: 135.

Proprio perché l'esserci è sempre all'intersezione del *mio* e del *nostro* mondo, il momento del *breakdown*, il momento dell'etica, in cui il soggetto sente venir meno il proprio terreno esistenziale e cerca di ricostruirlo, non è né interamente individuale, portato avanti dalla solipsistica riflessione di un soggetto trascendente, né è sovradeterminato da norme sociali che lo rendono automatico; al contrario, è un momento la cui riflessività è eminentemente *relazionale*, che ha luogo nell'incontro fra il soggetto e l'altro e che ha come protagonista un soggetto che *diventa* soggetto attraverso la relazione.

Su quest'ultimo punto si concentrerà la produzione successiva di Zigon. Già nell'articolo sopra citato è presente un seme di questa argomentazione. Attingendo in questo caso da Emmanuel Levinas e da Alain Badiou, Zigon sostiene che il momento dell'etica è un momento di *ethical demand*, un momento in cui il soggetto che si trova in una situazione di *breakdown* si trova anche a dover rispondere alla domanda di un Altro, a essere *responsabile* per un Altro.⁵² Non solo, in questo modo, pone enfasi sulla natura relazionale del momento etico, sul fatto che il *breakdown* non avviene mai nel vuoto ma in specifici momenti storici, dai quali è inevitabilmente condizionato; sottolinea anche la *necessità di agire* in questo momento. Alla domanda dell'Altro non si può negare una risposta, anche se offrire questa risposta significa esporsi a rischio, accettare l'incertezza del risultato dell'azione etica. Il soggetto *deve* rispondere all'*ethical demand*, perché non può vivere in uno stato di permanente *breakdown*. Inoltre, pensare l'etica in termini di 'domanda' ci ricorda che non possiamo parlare di 'etica' in generale, ma che essa è una risposta specifica a situazioni o momenti particolari, situati, storici.

Nei suoi testi successivi, viene progressivamente meno la concettualizzazione della morale in 'sfere' e a essa si sostituisce l'idea che la morale sia un *assemblaggio*, una forma di connessione che, a differenza dell'intero o della totalità, non crea un insieme coerente in cui le singole parti sono legate da rapporti di interiorità, ma una rete in cui i nodi sono autonomi, mobili, e il cui ordine è sempre precario.⁵³ In questo modo, la morale ci appare meno monolitica – e meno coestensiva con il concetto di cultura – e maggiormente legata alle contingenti e mutevoli connessioni che si creano all'interno degli «assemblaggi morali» in cui ci troviamo gettati. Riflettere sulla morale in termini di assemblaggio, enfatizzando dunque la sua composizione di parti disomogenee in mutevoli relazioni, consente a Zigon di compiere un ulteriore passo nella ridefinizione dei soggetti che abitano questi assemblaggi, soggetti che, a loro volta, sono eminentemente *relazionali*.

⁵² *Ivi*, p. 138.

⁵³ *Id.*, *Attunement and Fidelity. Two Ontological Conditions for Morally Being-in-the-World*, «Ethos», XLII, 2014, 1, pp 16-30: 17-18.

I am making the strong claim that all humans as such are essentially relational beings who by their very nature are always being-in-relationships and are always in the world first and foremost as affective beings rather than thinking and contemplative ones. If this is our starting assumption [...], then morality and ethics need not necessarily be conceived in terms of judging, evaluating, and enacting the good or the right, but instead to be about the making, remaking and maintenance of relationships.⁵⁴

Portare a questo punto la sua rilettura di Heidegger, una rilettura che ormai è consapevolmente infedele, avvicina Zigon alla *reciprocità dell'essere* di Marshall Sahlins, una modalità di essere che è *essenzialmente essere-con*, un modo di vedere l'esistenza umana come intrinsecamente relazionale.⁵⁵ E le due condizioni per questo essere-con sono la *sintonia* e la *fedeltà*. La prima rappresenta la potenzialità di essere coinvolti e «impigliati» nelle relazioni che costituiscono gli assemblaggi morali in cui ci troviamo, la capacità di contribuire alla stessa costruzione di questi assemblaggi e di avvicinarci all'altro; la seconda rappresenta invece lo sforzo del soggetto (sempre inteso come esserci) di «rimanere sé stesso», di mantenere una traiettoria retrospettivamente coerente della propria esistenza attraverso il mantenimento di queste relazioni (etiche) di sintonia. Se quest'ultima è il lavoro di costruzione di relazioni e di esperienze morali ed etiche, la fedeltà è il lavoro di mantenimento, di riparazione e ricostruzione che riconferma costantemente ciò che importa in ciascuno dei nostri mondi.

La più recente delle monografie etnografiche di Zigon, *A War on People*, ci offre un esempio concreto di come possano articolarsi queste relazioni etiche, e soprattutto di come si manifestino specificamente nella *creazione* di mondi ai quali anche soggetti marginalizzati possano appartenere. Attraverso la restituzione di una lunga e multisituata ricerca all'interno di diverse *drug users unions*, movimenti che lottano per il riconoscimento dei diritti di chi usa sostanze, per la costruzione di spazi sicuri per l'uso e per la riduzione del danno, e soprattutto che si adoperano per contrastare la rappresentazione del «tossico» nel discorso pubblico, in particolare derivata dalla retorica della *war on drugs*. Zigon mostra le strategie messe in campo da queste *unions*, i meccanismi di sintonia e fedeltà che rendono possibile la creazione di mondi sociali e morali entro i quali chi utilizza sostanze, frequentemente marginalizzato nello spazio e nel discorso pubblico, possa invece *abitare*, spazi ai quali possa appar-

⁵⁴ *Ivi*, p. 21.

⁵⁵ Un concetto elaborato da Sahlins nel tentativo di individuare un principio ontologico a fondamento delle molteplici forme di parentela che possa rendere conto della «misteriosa efficacia della relazionalità» (cfr. M. SAHLINS, *La parentela. Cosa è e cosa non è*, Milano, elèuthera, 2014).

tenere senza il timore del giudizio o di subire interventi terapeutici che non sono altro che tentativi di intervenire in maniera 'disciplinare' sulla propria soggettività.

Quello che trovo particolarmente interessante dello spostamento in un campo esplicitamente politico degli strumenti concettuali dell'antropologia delle morali che Zigon ha cercato di costruire è che mette al centro la dimensione *immaginativa* dell'azione di questi movimenti. Riconoscendo la difficoltà che essi incontrano nell'essere strutturalmente efficaci, nel portare un cambiamento significativo dell'ordine sociale generale, Zigon ritiene il suo contributo più significativo quello di una «analisi degli orizzonti immaginativi», per utilizzare un'espressione di Vincent Crapanzano.⁵⁶ Ancora di più, citando Giorgio Agamben, egli afferma che tutta l'attività politica dei movimenti che ha incontrato è votata alla «sperimentazione di un altrimenti». «Altrimenti» non significa una rottura radicale con il passato; non significa trasformazioni radicali; non significa nemmeno necessariamente un miglioramento. Significa, nelle parole di Agamben, che «tutto sarà come adesso, solo leggermente diverso». In questo «altrimenti» i soggetti possono trovare lo spazio per iniziare a costruire altri mondi, allargare gli spazi di possibilità a loro disposizione.⁵⁷ Possono trasformare l'inabitabile in abitabile, l'isolamento in condivisione. E in questo si avvicina a un'altra prospettiva filosofica sulla morale, relativamente marginale rispetto alle tre grandi che ne hanno dominato il discorso: l'etica della *cura*, che più di ogni altra cosa considera 'etica' l'azione che si prende cura dell'altro, che presta attenzione all'altro, lo *riconosce* e riconosce la propria responsabilità nei suoi confronti.⁵⁸ Una filosofia che retrospettivamente possiamo rintracciare già nei primi testi in cui Zigon si cimenta nella costruzione della sua prospettiva antropologica sulla morale, con i riferimenti a Levinas e la sua rilettura dell'esserci heideggeriano, ma che diventa progressivamente sempre più centrale fino a essere esplicita in *A War on People*. Una filosofia che, forse più della valutazione e del giudizio, più del bene e del giusto, può indicarci una via eminentemente antropologica ed etnografica per indagare il campo dell'etica, individuandolo non semplicemente nelle relazioni, ma nello sforzo *esistenziale*, potremmo dire nell'*imperativo*, di risolvere il costante problema del vivere insieme.

⁵⁶ ID., *A War on People. Drug User Politics and a New Ethics of Community*, Berkeley, University of California Press, 2019; cfr. V. CRAPANZANO, *Imaginative Horizons. An Essay in Literary-Philosophical Anthropology*, Chicago and London, University of Chicago Press, 2004.

⁵⁷ J. ZIGON, *A War on People*, cit., pp. 161-163; cfr. G. AGAMBEN, *La comunità che viene*, Torino, Einaudi, 1990.

⁵⁸ J. TRONTO, *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, London, Routledge, 1993.

Antropologia della morale o antropologia morale?

La prospettiva di Zigon, per quanto sia quella che trovo più convincente all'interno del vasto ambito dell'antropologia della morale (del quale ho toccato soltanto alcune aree, sebbene significative), non è sicuramente priva a sua volta di zone d'ombra. In primo luogo, sarà facile notare che quest'ultima conclusione, che devia verso un'etica della cura, non è dissimile da quella che abbiamo raggiunto attraverso una lettura di Veena Das. L'enfasi posta sulla relazione piuttosto che sull'azione, e quindi su di un'etica che non può essere appannaggio di un soggetto riflessivo e ripiegato su sé stesso, ma ha necessariamente l'aspetto di una forma di «abitare» uno spazio fisico, simbolico, relazionale, sono tutti punti in comune fra Das e Zigon. Dove i due divergono è nel punto di partenza, sui filosofi di riferimento, ma anche sull'importanza che la prima dà al linguaggio, mentre il secondo si concentra maggiormente sull'esperienza, intesa come tutto quell'insieme incoerente di sentimenti, situazioni, problemi in cui ci troviamo quotidianamente a vivere.⁵⁹ Una distinzione forse superflua, visto che i risultati sono molto simili, ma che comunque porta l'una a «situare» l'etica e l'altro a «individuare»; l'una a dissolvere l'etica nelle relazioni (e nel loro mantenimento), e l'altro a individuare dei momenti di rottura e di passaggio dalla morale all'etica.

In quest'ultimo aspetto, il passaggio dalla morale all'etica e ritorno, è presente un altro problema significativo della teorica offertaci da Zigon. Ho già accennato al fatto che il parallelismo che egli individua con la problematizzazione foucaultiana non regge completamente, perché quest'ultima è molto meno 'distinguibile' da uno stato di «normalità inconsapevole» rispetto al concetto di *breakdown*. Il rischio, in questo caso, è quello di limitarci a schiacciare l'etica in quei momenti di rottura, presupponendo che i soggetti siano largamente irriflessivi in ogni altro momento delle loro vite e confinando l'etica stessa a uno sforzo di tornare indietro a quella condizione di irriflessività. Laidlaw ha già portato questa critica al concetto di *moral breakdown*, ed è sicuramente una critica valida, che lo posiziona significativamente all'estremità opposta rispetto alla prospettiva di Lambek e Das di disciogliere l'etica nell'azione: se da un lato lo sguardo dell'etnografo è disperso nel tentativo di considerare virtualmente tutto in termini di etica, dall'altro si concentra solo su momenti discreti e specifici della vita delle persone, rischiando di lasciarsi alle spalle tutti quei momenti apparentemente insignificanti in cui nondimeno esse cercano di vivere una «vita etica».

⁵⁹ Una distinzione che è in sé problematica e che è stata spesso criticata tanto nel dibattito filosofico quanto in quello antropologico più recente, ma che qui mi permetto di utilizzare per restituire la differenza di fondo che separa lo sguardo di Das da quello di Zigon (cfr. J. THROOP, *Articulating experience*, «Anthropological Theory», III, 2003, 2, pp. 219-241).

Pur considerandomi più vicino alla prospettiva di Zigon che a quella della *ordinary ethics*, riconosco che il pericolo insito nel mettere al centro dell'analisi un concetto come quello di *moral breakdown* porta inevitabilmente a focalizzare l'attenzione piuttosto che diffonderla, e quindi a escludere elementi dall'analisi e dalla restituzione etnografica piuttosto che includerli. Allo stesso tempo, devo anche riconoscere che la mia vicinanza a Zigon è profondamente legata alla mia esperienza sul campo, un campo per molti aspetti simile a quelli che lo stesso Zigon ha attraversato e che colora significativamente la mia lettura del suo modo di intendere la distinzione fra etica e morale. Una distinzione che per Zigon emerge dal primo lavoro etnografico che ha svolto, all'interno di una comunità riabilitativa per eroinomani sieropositivi in Russia. Una comunità dove l'idea di riabilitazione è profondamente connessa all'idea di radicale rottura non soltanto con il precedente stile di vita, ma con il precedente *modo di essere*, quello che potremmo chiamare «soggettività morale», o per mantenere la terminologia heideggeriana cara a Zigon, «esserci-morale-nel-mondo». Un'idea, quella di frammentazione e ricostruzione, che io stesso ho ritrovato molto forte all'interno della comunità riabilitativa dove ho condotto la mia ricerca etnografica.

Questo breve e inaspettato sipario confessionale mi consente di arrivare a un ultimo punto sul quale vale la pena riflettere. Perché, di tutte le formulazioni che abbiamo a disposizione, antropologia dell'etica, antropologia della morale, antropologia delle morali, ne rimane ancora una che, in chiusura, illumina una parte significativa del campo di studi che vuole, seppur labilmente, delimitare: quella di *antropologia morale* proposta da Fassin. Collegare direttamente l'aggettivo «morale» ad «antropologia» è un'operazione che comporta, secondo Fassin, due problemi fondamentali. Il primo è semantico: questo aggettivo ha un valore non soltanto descrittivo ma anche, soprattutto, prescrittivo, normativo, e questo rischia di spostare il percepito ambito di competenza dalle morali degli altri a giudizi nostri su queste morali. Il secondo problema, intimamente legato al primo, è invece di natura storica: gli antropologi hanno sempre agito, nel corso dell'intera vita della disciplina, come *agenti morali*, tanto sul piano teorico (pensiamo, ad esempio, al relativismo culturale e le sue implicazioni), quanto su quello pratico (tanto durante il periodo coloniale, che più recentemente, spesso con segno opposto). Perché allora conservare questa dicitura, pur di fronte a queste significative problematiche? I motivi di Fassin sono due:

First, what the word «morality» designates is too narrow for the object of our inquiry. There is no necessity to confine moral anthropology to local configurations of norms, values, and emotions: the domain under study and the issues that are raised go far beyond local moralities; they include but exceed them. And there is no need to limit its scope to moralities as discrete entities separated from the other spheres of human activities: moral questions are embedded in the substance of the social [...]. Second, considering «morality» as the object of anthropology may lead to the anthropologist as subject being obscured or neglected. Moral an-

thropology encompasses the delicate topic of the moral implication of the social scientist: it is reflexive as much as descriptive.⁶⁰

L'imperativo riflessivo diffuso all'interno della nostra disciplina si presenta con particolare forza quando affrontiamo le questioni morali, così profondamente iscritte nei nostri mondi sociali. Non solo: come in ogni altro campo, essere consapevoli delle scelte che compiamo, l'oggetto di ricerca che scegliamo, il posto che occupiamo nel nostro campo, la teoria cui facciamo riferimento, è una necessità epistemologica. Lo stesso interesse, sempre più crescente, per le questioni morali (locali e globali) che la nostra disciplina sta manifestando dovrebbe essere oggetto di analisi e critica. In primo luogo, perché il campo della morale non è mai puro, privo di considerazioni che afferiscono a discorsi o interessi politici o economici; ma anche perché quando incontriamo i giudizi, i sentimenti, le relazioni, le pratiche che i soggetti definiscono «moralì», non stiamo semplicemente aumentando la nostra conoscenza *su* questi soggetti, stiamo anche, in una certa misura, imparando *da* essi.⁶¹ Stiamo, in qualche modo, facendo una forma di filosofia morale.

RIASSUNTO – SUMMARY

Dalla fine degli anni Novanta, e in particolare dall'inizio degli anni Duemila, hanno cominciato a emergere riflessioni e prospettive nel dibattito antropologico (soprattutto in contesto angloamericano) che esplicitamente pongono al centro della loro attenzione morale ed etica, non soltanto nella loro dimensione culturale o sociale, ma anche soggettiva e individuale. Il cosiddetto *ethical turn* ha visto una notevole espansione negli ultimi vent'anni, fino a divenire – in alcuni casi, contro il volere dei suoi stessi proponenti – un vero e proprio 'campo' dell'antropologia contemporanea. Il presente contributo vuole dunque ripercorrere alcune di queste prospettive, mettendone in evidenza le novità e le continuità e discutendone alcune criticità, tanto sul piano teorico quanto su quello della pratica di ricerca.

From the end of the 90s and in particular from the beginning of the 2000s, in the anthropological debate (especially in the Anglo-American context) reflections and perspectives started to emerge which explicitly focus on morality and ethics, not only in their social or cultural dimensions, but also in the subjective and individual ones. The so-called *ethical turn* has seen a significant expansion in the last twenty years, until it became – in some cases, against the wishes of its proponents – an actual 'field' of contemporary anthropology. Therefore, the

⁶⁰ D. FASSIN, *Introduction. Towards a Critical Moral Anthropology*, cit., p. 4.

⁶¹ J. LAIDLAW, *The Subject of Virtue*, cit., pp. 223-224.

present contribution aims to retrace some of these perspectives, highlighting points of originality and continuity, and discussing some critical issues, both theoretically and in terms of research practice.

Direttore Responsabile
Prof. FABIO DEI
Università degli Studi di Pisa
Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere

Registrazione del Tribunale di Firenze n. 140 del 17-11-1949

ISSN 0023-8503

FINITO DI STAMPARE
PER CONTO DI LEO S. OLSCHKI EDITORE
PRESSO ABC TIPOGRAFIA • CALENZANO (FI)
NEL MESE DI NOVEMBRE 2020

