

Luca Serafini

Etica dell'estetica

Narcisismo dell'io e apertura agli altri  
nel pensiero postmoderno

Quodlibet Studio

Prima edizione: aprile 2017  
© 2017 Quodlibet srl  
Via Giuseppe e Bartolomeo Mozzi, 23 - 62100 Macerata  
www.quodlibet.it  
Stampa a cura di PDE Promozione srl presso lo stabilimento di Legodigit srl - Lavis (TN)  
ISBN 978-88-229-0042-5

Estetica e critica  
Collana fondata da Gianni Carchia e Vittorio Stella

Comitato scientifico: Daniela Angelucci, Paolo D'Angelo, Miriam Iacomini, Paolo Marolda,  
Vittorio Stella.

7	Per un'etica emotivamente fondata di Elena Pulcini
19	Premessa
21	Introduzione
	1. Modernità e postmodernità
37	1.1 La cultura del narcisismo nella modernità
53	1.2 La cultura del narcisismo nella postmodernità
	2. Postmodernismo: fine dell'etica e trionfo dell'estetica
69	2.1 La critica neoconservatrice
71	2.2 La critica neomarxista
85	2.3 L'io estetico postmoderno: Rorty e Lipovetsky
	3. Etica ed estetica nel pensiero postmoderno
109	3.1 Lyotard
122	3.2 Foucault
134	3.3 Maffesoli
	4. L'etica dell'estetica come alterità originaria
145	4.1 Le condizioni di possibilità filosofiche: il decostruzionismo
153	4.2 Nancy
161	4.3 Derrida

- 5. L'estetica del noi come etica globale: la teoria sociale postmoderna
- 173 5.1 L'etica globale pre-sociale
- 178 5.2 La riflessività estetica e il cosmopolitismo estetico
- 191 5.3 La sfera pubblica estetica
  
- 197 Conclusioni
  
- 205 Bibliografia
- 223 Indice dei nomi

## Per un'etica emotivamente fondata

di Elena Pulcini

Vorrei subito premettere che Luca Serafini affronta qui una sfida che non è di poco conto. Propone infatti di riconsiderare il paradigma postmoderno per coglierne non solo le implicazioni etiche, ma anche le possibili aperture verso un'etica di respiro cosmopolitico. Tesi indubbiamente ardua che deve misurarsi in primo luogo con la radicata e diffusa convinzione che il postmodernismo equivalga piuttosto al tramonto dell'etica a tutto vantaggio del trionfo dell'estetica.

Molto prima dei recenti attacchi al pensiero postmoderno da parte di Maurizio Ferraris e del *New Realism*, è infatti a partire dagli anni 60, dal momento stesso in cui compare sulla scena, che il postmodernismo diventa oggetto di critica: in quanto espressione, almeno secondo il pensiero marxista e quello neoconservatore, della svolta estetizzante della società post-industriale e delle sue derive edonistiche. Autori come Fredric Jameson e Daniel Bell convergono, pur da differenti punti di vista, nella denuncia di uno stile di vita che sembra chiudere l'epoca della modernità solida, fondata sul dovere, il rispetto delle istituzioni e la fiducia nel futuro, ed aprire appunto quella della postmodernità: che esalta il piacere e la sensazione, pone l'enfasi sul presente e sul culto dell'effimero e sfocia nel disimpegno verso la vita pubblica. In quegli stessi anni Christopher Lasch ci consegna un testo, *La cultura del narcisismo*, destinato a diventare un classico della sociologia del secondo 900, in cui guarda con preoccupazione alla torsione narcisistica di individui che sembrano aver smarrito, insieme al senso del legame con l'altro, ogni sensibilità etica, se non quella minimale e puramente autoreferenziale di un'«etica dell'autoconservazione». Insomma, per dirla con Kierkegaard, a cui si può far risalire la prima e più convinta opposizione tra etica ed estetica, la figura dell'individuo etico, fedele al dovere, ai valori codificati dalla

tradizione e responsabilmente consapevole dell'altro, viene di fatto spodestata da quella dell'individuo estetico, che l'autore di *Enten-El-ler* mirabilmente rappresenta attraverso la figura del Don Giovanni: un Io frammentato e ancorato all'immediatezza del presente, teso ad inseguire il moltiplicarsi delle sensazioni e l'illimitatezza del desiderio, al di fuori di qualsiasi prospettiva progettuale e relazionale.

Non a caso, di recente Zygmunt Bauman, ampiamente evocato nel testo, ha riproposto questa figura come simbolo del passaggio da una modernità solida ad una «modernità liquida», caratterizzata da indifferenza emotiva e fuga dalla responsabilità, rifiuto di vincoli morali, distacco da ogni impegno o coinvolgimento profondo e duraturo. Di questa trasformazione che a partire dalla seconda metà del 900, investe sempre più la società e le forme di vita dell'Occidente tanto da produrre il rischio di inedite patologie sociali, il postmodernismo, quale fenomeno culturale che afferma la priorità dell'estetica sull'etica, sarebbe, secondo i suoi critici, non solo l'espressione ma anche l'esplicita legittimazione.

L'obiettivo del lavoro di Luca Serafini è allora proprio quello di mostrare come questa convinzione finisca per rivelarsi, almeno in parte, il frutto di un pregiudizio. Egli propone di distinguere, all'interno del paradigma postmoderno, tra prospettive indubbiamente estetizzanti e prospettive che, al contrario, nella postmodernità individuano non solo il terreno favorevole ad una dimensione etica, ma i presupposti per ripensare l'etica nei suoi stessi fondamenti.

Da un lato dunque, possiamo trovare una conferma del giudizio critico di marxisti e neoconservatori in tre autori rappresentativi del pensiero postmoderno su cui Serafini concentra giustamente l'attenzione, mostrandone se non altro le ambivalenze. Jean-François Lyotard, teorico *par excellence* della «condizione postmoderna», sostiene, è vero, la decostruzione del soggetto metafisico della modernità e del modello coscienzialistico, ma non manca parallelamente di celebrare l'affermatività del desiderio; Michel Maffesoli pone l'accento sulla dimensione del *noi*, di un noi comunitario, ma lo fa attraverso l'esaltazione indifferenziata e acritica della sfera emozionale. E persino Foucault, nel quale è più palpabile l'attenzione alla dimensione intersoggettiva, concepisce il soggetto delle «tecnologie del sé» in termini espressionistici, teso a perseguire un'estetica dell'esistenza. Insomma, non si può negare che nel pensiero postmoderno ci sia

una svolta estetizzante che nel peggiore dei casi approda a derive atomistiche e narcisistiche, e nel migliore dei casi ad un' «etica dell'estetica» fondata su processi di autocreazione ed espansione di un Io autoaffermativo.

Allo stesso tempo però -ed è questa, più esattamente, la tesi di Serafini- è possibile individuare all'interno di questo paradigma percorsi che vanno in tutt'altra direzione: percorsi nei quali la critica del soggetto moderno e della sua presunta sovranità, la visione di una soggettività priva di essenza che non trova nella coscienza il proprio fondamento, non sfocia più in esiti narcisistici e nella legittimazione dell'illimitatezza dell'Io, ma tende piuttosto ad affermare lo spossessamento e la frammentazione dell'Io quale preconditione dell'apertura all'alterità.

È qui che il termine *estetica* resta fedele al suo peculiare senso etimologico di *aisthesis*: in quanto non allude più all'espressività autoreferenziale del soggetto, ma, riferendosi pur sempre alla sfera percettiva e sensoriale, rimanda ad un soggetto che, per così dire, si sporge sul suo stesso fuori e si lascia alterare, per usare un termine di Judith Butler, dal contatto con l'alterità. Lo spossessamento dell'Io prelude insomma alla sua *ibridazione*, ponendo fine all'onnipotenza del paradigma coscienzialistico e creando le premesse per accedere alla dimensione etica.

Non c'è qui ovviamente lo spazio per entrare nel merito di questo nuovo lessico, ma mi preme almeno, sia pure per inciso, sollevare un dubbio sulla pregnanza del concetto di ibridazione, a cui preferisco decisamente quello di *contaminazione*. Mentre infatti il primo, molto amato dal femminismo postmoderno à la *Haraway* e dal post-umanesimo, allude alla totale deflagrazione dell'identità in una indifferenziata mescolanza, il secondo, che evoca la riflessione di Georges Bataille, Maurice Blanchot e del *Collège de sociologie*, allude all'apertura o meglio alla «ferita» incisa nel corpo di un'identità che si lascia attraversare dalla differenza: un soggetto contaminato appunto, che ospita un permanente principio di contestazione interno e per questo si apre alla dimensione etica.

Tornando al nostro testo, il primo filone richiamato da Serafini è quello squisitamente filosofico, tutto interno al decostruzionismo, di autori come Jacques Derrida e Jean-Luc Nancy: i quali condividono non solo un'ontologia dell'essere-con che a priori destituisce il sog-



getto dalla sua prometeica posizione sovrana, ma anche la necessità di calare l'ontologia nella dimensione fattuale e concreta dell'esperienza. Ne sono espressione sia l'etica dell'ospitalità incondizionata che Derrida oppone alla logica simmetrica del patto e della giustizia della tradizione contrattualistica, sia l'invito di Nancy a misurare l'ontologia del *cum* con la sfida per eccellenza della contemporaneità: quella delle trasformazioni globali e di una prassi che sia all'altezza di un'«altra» globalizzazione, fondata non sulla logica del mercato, ma sulla logica del senso e dell'essere-in-comune.

Il nesso con la realtà, col mondo e le sue trasformazioni, che il decostruzionismo tende ad avvalorare filosoficamente, diventa poi ancora più stringente nell'altro filone su cui il testo di Serafini molto opportunamente si sofferma, sottolineandone l'importanza per una declinazione feconda di un'«etica dell'estetica». Si tratta di un interessante filone sociologico, rappresentato da autori come Scott Lash, John Urry e John Tomlinson, non ancora sufficientemente noti in Italia, che negli ultimi quindici anni hanno focalizzato l'attenzione sulle potenzialità positive della società post-industriale e in particolare sulle *chances* della globalizzazione. A loro avviso, quest'ultima produce infatti, attraverso l'erosione dei confini territoriali e culturali, la diffusione di un variegato insieme di simboli, civiltà, forme di vita che vanno inevitabilmente a favorire il contatto con la diversità. Che sia diretto e concreto come quello che sperimentiamo nella nostra vita quotidiana, oppure virtuale e veicolato dai media, il contatto con l'altro stimola secondo questi autori quella «curiosità emozionale per l'alterità», la quale si traduce prima in un interesse estetico per la diversità e poi in una preoccupazione morale: verso chi, pur non facendo parte della nostra ristretta cerchia familiare e comunitaria, diventa significativo per noi grazie ai processi di globalizzazione.

È indubbio che questa proposta tesa verso un «cosmopolitismo estetico» sia di notevole interesse; non solo perché radicata nel contesto e nelle concrete trasformazioni della realtà, ma anche perché sensibile al ruolo delle emozioni che la filosofia, invece, non riesce ancora a valorizzare pienamente, neppure nelle sue versioni più eretiche, come il decostruzionismo. Questa proposta apre tuttavia alcuni interrogativi che richiedono un confronto e un giudizio spassionati: non per negarne il valore interpretativo ma, al contrario, per rafforzarlo, suggerendo possibili integrazioni ai suoi approdi etico-normativi.

Se è vero infatti che nel metterci a contatto con la *differenza* (termine più densamente teoretico che preferisco a quello di diversità) la globalizzazione può rivelare chances inedite, è vero anche che essa produce, come vediamo da tempo sia a livello territoriale che planetario, risposte fortemente negative all'irruzione della prossimità del diverso: come la regressione nella dimensione chiusa del locale e l'assolutizzazione delle identità; i conflitti etnico-religiosi e il revival di violenza verso quello che Georg Simmel, in uno degli *Excursus* della sua *Sociologia*, chiamava lo «straniero interno», destinato oggi a diventare sempre più il capro espiatorio delle nostre paure. Insomma, la risposta emotiva al contatto con l'alterità si rivela oggi ispirata dalla paura e dal risentimento piuttosto che dalla curiosità e dal confronto aperto.

Ben venga allora un approccio, come quello dei nostri sociologi, che tende ad attribuire alle emozioni una funzione etica. Oggi, infatti, potremmo dire con un'affermazione volutamente *tranchante* e provocatoria, questa è forse l'unica via per rifondare, o comunque rinnovare l'etica: non più un'etica astratta e doveristica, la quale non può che essere destinata al fallimento nell'epoca che Gilles Lipovetsky ha definito dell'*après devoir*, ma un'etica che abbia origine dalla concretezza dei contesti e dei processi; non più un'etica intesa come codice prescrittivo o apparato normativo, ma come ciò che scaturisce dalle profondità della nostra sfera emotiva e dalla nostra capacità di immedesimarci nell'altro e riconoscerne, sul piano cognitivo ed emotivo, la presenza ontologica.

Questo richiede tuttavia, mi sia concesso suggerire, di fare più accurate distinzioni all'interno della vita emotiva, misurandosi con un compito arduo che solo di recente sembra essere giunto all'attenzione di alcuni approcci disciplinari. È necessario cioè non solo sottrarre le emozioni al marchio dell'irrazionale col quale sono state a lungo identificate, e dotarle di una funzione cognitiva, ma distinguere *tra* le emozioni per tentare di capire se e quali possano avere una funzione etica. Scopriremmo allora, come aveva a suo tempo suggerito Adam Smith, che ci sono passioni egoistiche e passioni asociali, ma ci sono anche passioni pro-sociali, che motivano il soggetto all'apertura verso l'altro. O meglio, per evocare un tema sempre più *up to date* nella riflessione contemporanea, ci sono passioni che trovano la loro fonte in una capacità di *empatia*, cioè nella capacità di mettersi nei panni dell'altro: e sono quelle dotate appunto di una qualità etica.

Ma qui nasce, ineludibile, una domanda: come è possibile alimentare o meglio, come direbbe Martha Nussbaum, «coltivare» le passioni empatiche così da contrastare le passioni negative della paura, dell'odio e del risentimento? In questo senso ci sono proposte, come quelle di Jeremy Rifkin e di Peter Singer, che vanno nella direzione del «cosmopolitismo estetico», in quanto vedono nell'età globale la possibilità che nasca una *civiltà dell'empatia* e l'ampliarsi delle cerchie dell'empatia anche ad un altro lontano e diverso da noi.

Questo, però, non è sufficiente e tantomeno è un processo automatico. Se è vero, in altri termini, che la realtà *oggettiva* dell'interdipendenza, della prossimità del diverso e della mescolanza delle culture pone le premesse per un'etica dell'estetica dal respiro cosmopolitico, è vero anche che ciò richiede da parte del *soggetto* non solo una disposizione emotiva, e neppure solo un momento di «riflessività estetica», ma anche l'assunzione attiva e responsabile di un impegno. Un passaggio che avviene, posso qui solo accennare, nel momento in cui la percezione di sé come soggetto sovrano e onnipotente si rovescia nella consapevolezza della propria *vulnerabilità* e fragilità, e l'apertura all'altro diventa *riconoscimento* dell'altro e dinamica attiva di reciprocità.

È insomma del tutto condivisibile, nonché fortemente auspicabile, la proposta di Serafini di una rifondazione estetica dell'etica che passi attraverso le emozioni piuttosto che attraverso il dovere, ma non bisogna trascurare il fatto che l'etica, come diceva Kierkegaard, presuppone sempre e comunque il momento della scelta.

