

# Alasdair MacIntyre: relativismo, individualismo e altri problemi della modernità

GIOVANNI GIORGINI

## Abstract

An investigation of Alasdair MacIntyre's intellectual path which emphasizes some constant key themes in his works. Although MacIntyre's philosophical and political positions have changed across time, the themes of the fragmentation of human life in modernity and the divided Self, the impossibility of human flourishing in the liberal society, the constraints of relativism and individualism are constant in his works. The author also examines MacIntyre's critique of Liberalism and his proposed return to Aristotle and to local communities based on shared values to highlight the problems inherent in them.

Keywords: *Modernity, Liberalism, Relativism, Aristotle, Human Flourishing.*

In molti scritti e in diverse interviste a partire dagli anni Ottanta del secolo scorso Alasdair MacIntyre ha sostenuto l'esistenza di una 'svolta' nel suo pensiero, una sorta di *Ueberwindung* che lo ha portato a scartare la maggior parte delle posizioni, teoriche e pratiche, che egli aveva abbracciato in precedenza. Nella *Prefazione* a quello che rimane il suo capolavoro filosofico – *After Virtue. A Study in Moral Theory* (1981) – che ha avuto un'enorme influenza sulla teoria morale e politica successiva, MacIntyre affermava esplicitamente che l'opera prendeva le mosse dalla sua insoddisfazione per il proprio lavoro precedente, bollato come «filosofia da poltrona in stile oxoniense» per il suo carattere analitico, corrosivo e non-propositivo. A partire da quest'opera MacIntyre, noto a tutti gli studenti di filosofia morale per la sua incisiva *A Short History of Ethics* (1966) e agli specialisti per i suoi originali contributi su temi classici della filosofia analitica britannica (la distinzione tra *is* e *ought* in Hume) e i suoi brillanti confronti teorici con pensatori del calibro di Herbert Marcuse e Peter Winch<sup>1</sup>, è stato impegnato a riformulare

<sup>1</sup> MACINTYRE 1970 e MACINTYRE 1971.

una teoria morale non relativistica di stampo aristotelico accompagnata da una proposta politica tanto coerente quanto eccentrica – un progetto che critici non proprio benevoli hanno scherzosamente descritto come «*an interminably long history of ethics*».

Tuttavia, se è vero che *After Virtue* segna uno spartiacque teorico nel pensiero di MacIntyre, perché da quel momento egli è convinto di aver trovato in Aristotele e nella visione aristotelica dell'uomo e del suo rapporto con la comunità politica la soluzione al problema della possibilità di vivere una vita buona nella società liberale moderna che era andato cercando a tentoni per decenni, è altrettanto vero che *After Virtue* riprende quelle critiche e quell'insoddisfazione di fondo verso la società liberale e capitalistica che MacIntyre aveva manifestato fin dalle sue primissime opere, scritte quando era poco più che ventenne. Alcuni temi – la “compartimentalizzazione” dell'esistenza umana, l'individualismo, le élites del potere – ritornano nel suo lungo itinerario filosofico come problemi inerenti alla modernità che ostacolano o impediscono il ‘fiorire umano’. Negli anni MacIntyre ha elaborato una critica dello Stato liberale penetrante e originale, che evidenzia una rara combinazione di capacità analitica e di conoscenza della storia intellettuale dell'Occidente. È su questa critica e sui suoi fondamenti che intendo soffermarmi nelle prossime pagine.

### **La frammentazione e “compartimentalizzazione” dell'esistenza umana nella modernità**

Fin dai suoi primi scritti degli anni Cinquanta MacIntyre ha sostenuto con coerenza e determinazione che le moderne società liberali presentano una drammatica suddivisione in ‘compartimenti’ dell'esistenza umana. Questa suddivisione trae origine, ma va ben al di là di essa, dall'usuale distinzione tra ‘pubblico’ e ‘privato’ tipico della società liberale e borghese. Nella società contemporanea ciascun segmento della vita ha norme e modelli di comportamento propri. Il lavoro è separato dal tempo libero, la vita privata da quella pubblica, ciò che riguarda la professione da ciò che è personale. In aggiunta, l'infanzia e la vecchiaia sono staccate dal resto della vita umana, con la conseguenza che si perde così di vista l'unità narrativa di ciascuna esisten-

za<sup>2</sup>. MacIntyre fa sua la visione dell'Io e dell'interazione simbolica proposta dal sociologo Erving Goffman, secondo cui l'Io nella società moderna viene sostituito da una serie di ruoli sociali che noi giochiamo nelle diverse aree della nostra vita<sup>3</sup>. MacIntyre ritiene che occorra ricostituire l'unità di una narrazione incarnata in una singola vita per dare senso alla propria esistenza e vivere una vita buona. L'etica aristotelica ci fornisce un esempio di come sia possibile concepire la vita umana come narrazione unitaria, nella quale scopi e desideri uniscono passato, presente e futuro in una continuità dotata di senso.

L'originalità dell'analisi di MacIntyre emerge anche dagli esempi inusuali tratti dalla vita quotidiana che egli fornisce, frutto della sua curiosità e capacità di astrazione. Negli anni Settanta MacIntyre partecipò, sebbene con un ruolo minore, a uno studio commissionato da alcune società elettriche americane. Da esso emerse come i dirigenti fornissero risposte differenti alle medesime domande a seconda della loro identificazione con il ruolo di dirigente della società, di genitore, di capofamiglia o di cittadino civicamente impegnato. Il loro atteggiamento variava a seconda dei ruoli sociali e gli attori sembravano non rendersi conto di questo fatto. Questo è un esempio di quel fenomeno specificamente moderno che MacIntyre chiama "compartimentalizzazione" dell'esistenza, che determina la formazione di un Io diviso<sup>4</sup>. La compartimentalizzazione va oltre la differenziazione di ruoli e di strutture istituzionali che caratterizza ogni ordine sociale perché ogni sfera di attività sociale arriva a possedere, e ad essere governata da, norme indipendenti da quelle delle altre sfere. Questa compartimentalizzazione produce un Io diviso, privo di quelle virtù di unitarietà, integrità e costanza che ci consentono di essere veri agenti morali, perché la nostra accettazione di standard è solo temporanea e legata ai diversi contesti. L'eccellenza nell'eseguire la propria funzione sostituisce l'eccellenza nell'essere umano come *telos* della propria esistenza. La moralità sarà sempre all'interno di una sfera di attività e verrà a mancare la dimensione del conflitto con l'ordine stabilito. MacIntyre sostiene che l'Io è in misura cospicua responsabile delle proprie divi-

<sup>2</sup> MACINTYRE 2007, p. 204.

<sup>3</sup> Si veda, in particolare, GOFFMAN 1986.

<sup>4</sup> MACINTYRE, *Social Structures and Their Threats to Moral Agency* in MACINTYRE 2002, p. 196.

sioni; in realtà, l'Io non si dissolve mai completamente nei ruoli che ricopre e rifiuta di mettere in questione le richieste incompatibili dei differenti ruoli e delle differenti sfere. L'Io diviso è complice con altri nel determinare la propria divisione, ne è il co-autore.

La frammentazione dell'esistenza umana nella società contemporanea è, per MacIntyre, un fenomeno evidente. Basta osservare come le norme e i valori della vita domestica appaiono diversi, e in contraddizione, rispetto a quelli del luogo di lavoro in una compagnia privata e ancora differenti e contraddittori rispetto a quelli dell'arena politica e delle burocrazie governative. All'interno di ciascuno di questi compartimenti esistono criteri di giudizio e procedure per giungere a decisioni che sono isolate, e in contrasto, con quelli di altri compartimenti. MacIntyre propone l'esempio estremamente efficace del valore attribuito alla vita umana, che intuitivamente dovrebbe essere alto e condiviso e invece appare fluttuante a seconda dei contesti: si pensi all'accanimento dei medici negli ospedali per mantenere in vita esseri umani a prescindere dal valore di un'esistenza completa e giunta alla fine (l'immagine è reminiscente della sconsolata constatazione di Max Weber che oggi è tramontata la possibilità di poter morire "sazi di vita" come nell'antichità). Si pensi anche al diverso valore che ha la vita di un giovane morto in una "strage del sabato sera" (per la compagnia di assicurazione), di un agente di polizia assassinato nell'espletamento del proprio dovere o di un soldato ucciso in una missione militare. Il compenso che queste morti ricevono è assai differente a seconda dei contesti; esistono certamente regole per determinare questi compensi, che appaiono giustificabili razionalmente nel loro ambito, ma sembra mancare completamente un criterio condiviso per assicurare coerenza tra i diversi contesti.

MacIntyre può così concludere con una «cruciale generalizzazione»: «la cultura dominante della modernità post-illuministica manca di un qualunque accordo, per non parlare di qualunque accordo razionalmente fondato o anche solo razionalmente discutibile, riguardo a che cosa renderebbe razionale per un individuo sacrificare la propria vita per un altro o per gli altri, o che cosa renderebbe razionale consentire che la vita di un individuo venga sacrificata per il bene di un altro individuo o di un gruppo o istituzione»; ne deriva che in «una situazione sociale di questo tipo la ragione non ha alcuna maniera effi-

cace di contrastare le circostanze fortuite come il potere e il denaro»<sup>5</sup>. Ma la più importante, e più drammatica, “compartimentalizzazione”, che MacIntyre enfatizza già in una delle sue prime opere, è quella determinata dalla distinzione tra ciò che “sacro” e ciò che è “secolare, laico”. Essa è alla base del liberalismo, perché costituì lo strumento con cui il liberalismo depotenziò e pose fine alle guerre di religione.

MacIntyre ritiene, tuttavia, che accettando questa dicotomia la religione cristiana abbia perso ogni prospettiva critica sul mondo. Scrivendo nel pieno della Guerra Fredda e argomentando da un punto di vista alquanto eccentrico, quello di un cristiano radicale che all’inizio degli anni Cinquanta non ha ancora alcun partito o movimento di riferimento, MacIntyre sostiene che dal momento che il cristianesimo borghese è stato ridotto a una questione di gusto personale, ossia a una religione che può essere praticata durante il fine settimana, esso non critica più concretamente l’ingiustizia sociale e pertanto non interferisce più con l’esistenza secolare quotidiana<sup>6</sup>. Già nel 1953 egli scriveva:

Quando, infatti, il sacro e il secolare vengono divisi, la religione diviene allora semplicemente un altro compartimento della vita umana, un’attività come le altre [...] Solamente una religione che costituisca una maniera di vivere in ogni sfera merita o può sperare di sopravvivere<sup>7</sup>.

In questo modo il cristianesimo si è condannato da solo all’irrelevanza, all’incapacità di critica incisiva della società. MacIntyre concludeva la propria opera del 1953 con il suggerimento che i cristiani avrebbero dovuto rileggere le opere giovanili di Marx, e in particolare il suo saggio *Economia nazionale e filosofia*, che mostravano il meglio della teoria morale marxiana unitamente alla sua capacità di individuare in maniera profetica i problemi del capitalismo, prima di cadere preda delle predizioni pseudo-scientifiche tipiche delle sue opere successive all’*Ideologia tedesca*<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> MACINTYRE, *Some Enlightenment Projects Reconsidered* in MACINTYRE 2002; pp. 184-185.

<sup>6</sup> MACINTYRE 1953, p. 18.

<sup>7</sup> Ivi, pp. 9-10.

<sup>8</sup> Ivi, p. 109.

La nascita della New Left nel 1956 fornì a MacIntyre sia un pubblico per le proprie idee sia una fonte pratica di ispirazione<sup>9</sup>. La New Left, infatti, cercava una terza via, sia teorica sia pratica, tra il comunismo sovietico e il capitalismo occidentale e nel giro di pochi anni MacIntyre divenne uno dei più influenti teorici di questa corrente della sinistra internazionale, grazie alla propria combinazione di elementi critici tratti sia dalla tradizione cristiana sia da quella marxista, che convergevano nello stigmatizzare la disumanizzazione della vita sia nelle società industriali borghesi sia nel comunismo sovietico. In questi anni MacIntyre critica la visione consequenzialistica dell'etica tipica del marxismo, con la sua accettazione dell'uso di mezzi spregevoli per conseguire un fine elevato. Egli difende una visione dell'umanesimo socialista basata su quella che ritiene essere una corretta lettura della concezione della storia e del materialismo storico di Marx, prima delle distorsioni e forzature inserite da Engels e riprese quindi da Lenin. Queste forzature consistono fondamentalmente in un'interpretazione del materialismo storico che riduce la storia umana a un mero caso speciale della storia naturale, con la conseguenza che il corso generale della storia appare prevedibile in base alla relazione tra struttura e sovrastruttura<sup>10</sup>. MacIntyre ritiene invece che questa visione meccanicistica debba essere scartata, così come gli appare inaccettabile la visione liberale dell'autonomia della morale dalle circostanze storiche. In quest'epoca egli guarda già con favore e attenzione alla concezione aristotelica, che connette l'etica ai bisogni e ai desideri umani.

A partire dal 1981 questa 'svolta' prima aristotelica e poi aristotelico-tomista viene affermata in una serie di lavori che si apre con *After Virtue*, continua con *Whose Justice? Which Rationality?* (1988) e poi, passando per l'importante *Dependent Rational Animals* (1999), arriva fino ai giorni nostri. In Aristotele MacIntyre trova innanzitutto un'alternativa alla visione etica secondo lui dominante, l'emotivismo, che è una forma di relativismo. Esso è un frutto tipico della società liberale e borghese, che ha prodotto una «privatizzazione del bene» (questo è il tema della lezione inaugurale tenuta allorché MacIntyre prese servizio come McMahan/Hank Professor of Philosophy

<sup>9</sup> Sono qui pienamente d'accordo con BLACKLEDGE 2005, vedi p. 700.

<sup>10</sup> MACINTYRE 1958; ripubblicato in KNIGHT (ed), p. 39.

all'Università di Notre Dame nel 1990)<sup>11</sup>. MacIntyre argomenta che nelle società liberali contemporanee non vi è una concezione pubblica e condivisa di che cosa sia il bene per l'uomo e questo comporta un'assenza di regole morali precise e condivise, con la conseguenza che viene a mancare una sistematica discussione pubblica su questioni che sarebbero fondamentali per una comunità: per esempio, l'allocazione di risorse pubbliche a favore di neonati e giovani o, invece, per gli anziani. Alla fine le aree di intervento per la moralità si restringono e il dibattito diviene sterile perché mancano criteri condivisi per risolvere le questioni<sup>12</sup>. E la sua conclusione sull'effettiva possibilità di un cambiamento è alquanto sconsolata:

    Riguardo alla questione se sia possibile escogitare una maniera per riaprire un autentico dibattito pubblico sulle concezioni rivali del bene nell'America contemporanea, per non dire giungere a un'efficace conclusione, le prove suggeriscono, a mio vedere, che dovremmo essere profondamente pessimisti, nella misura in cui ciò è compatibile con la fede nella Divina Provvidenza<sup>13</sup>.

MacIntyre sa di trovarsi in una posizione piuttosto precaria perché la sua scelta a favore di un ritorno all'etica aristotelica potrebbe essere interpretato in maniera relativistica – come la semplice espressione delle sue preferenze, l'abbraccio del proprio dio, nella suggestiva immagine di Max Weber. Già alla fine di *A Short History of Ethics* egli aveva affermato che ciascuno di noi deve «scegliere sia con chi desidera essere legato da un punto di vista morale e da quali fini, regole e virtù desidera essere guidato». <sup>14</sup> In quest'epoca le premesse storiche e materialistiche del suo marxismo sono già scomparse ed egli rifiuta l'idea che la natura umana possa servire da criterio per misurare le convinzioni morali, trovandosi così costretto a ridurre la morale individuale a una scelta esistenziale<sup>15</sup>. Per questo, a mio avviso, MacIntyre si è successivamente impegnato così a lungo in una ricostruzione storica dell'aristotelismo tesa a dimostrare la sua permanenza come

<sup>11</sup> MACINTYRE 1990. Sull'attacco di MacIntyre (e Charles Taylor) al relativismo e al 'naturalismo', fondato sulla distinzione tra giudizi di fatto e giudizi di valore, si veda BLAKELY 2016.

<sup>12</sup> MACINTYRE 1990, vedi pp. 353-354.

<sup>13</sup> Ivi, pp. 360-361.

<sup>14</sup> MACINTYRE 1966, p. 268.

<sup>15</sup> Ivi, pp. 268-269.

morale comune dell'Occidente fino alla critica illuministica, ossia per mostrare la fondatezza della sua scelta<sup>16</sup>. Parallelamente egli ha elaborato la propria epistemologia contestualista, sostenendo che la razionalità è possibile solo all'interno di una tradizione di indagine, la quale ha un proprio concetto di verità. Ma, ancora una volta per sfuggire ad accuse di relativismo, ha elaborato la nozione di «crisi epistemologica». Questa consiste in un momento definitorio decisivo, nel quale il paradigma di comprensione usato dal soggetto appare inutilizzabile e costringe a elaborare una nuova narrazione della propria vita che dia senso a ciò che il soggetto osserva, alle proprie opinioni e convincimenti, che ricostituisca le nozioni di verità, intelligibilità e razionalità<sup>17</sup>; il momento nel quale lo schema di interpretazione della realtà fino allora usato appare inutilizzabile, rendendo necessario il ricorso a un nuovo, diverso paradigma. Questa nozione permette alle diverse tradizioni di indagine di interagire e, eventualmente, a chi argomenta dall'interno di una tradizione di realizzare l'inadeguatezza della propria posizione e, coerentemente, di adottarne una diversa<sup>18</sup>.

In Aristotele, inoltre, MacIntyre trova una descrizione più convincente del rapporto tra essere umano e società, specialmente per quanto concerne la possibilità di realizzare la propria immagine della vita buona. Nella filosofia aristotelica MacIntyre trova una visione dell'essere umano concepito non più come individuo ma come appartenente per natura a una comunità, dalla quale deriva una lingua madre, valori condivisi, ideali di giustizia, schemi di razionalità. Ritornare ad Aristotele significa quindi ritrovare l'idea di un fine, di una causa finale a cui tendere e in base alla quale giudicare le azioni: sapere che gli uomini, in quanto esseri razionali, hanno un fine specifico ci consente di valutare se le nostre azioni tendono a quel fine o sono in disaccordo con esso.

<sup>16</sup> MacIntyre presenta una visione molto compatta, non aporetica, della teoria aristotelica perché questo asseconda i suoi fini. Inoltre, come ha osservato Martha Nussbaum, Aristotele non dipinge la situazione etica della *polis* greca con gli stessi tratti usati da MacIntyre. *L'Etica Nicomachea* si apre, infatti, con una scena di dibattito su cosa sia il bene per l'uomo: tutti lo chiamano "felicità", ma quando si chiede una definizione le opinioni variano. Si veda NUSSBAUM 1989.

<sup>17</sup> MACINTYRE 1977, p. 455. L'idea del mutamento di paradigma è ripresa dal classico KUHN 1999.

<sup>18</sup> Sul concetto di tradizione in MacIntyre si veda LUTZ 2004 e PERREAU-SAUSSINE 2005.



Proprio come Aristotele, MacIntyre ritiene che occorra partire dalla concezione della “vita buona per l’uomo” per potere valutare la qualità della società contemporanea, osservando se in essa l’essere umano può davvero sviluppare le proprie potenzialità più tipicamente umane, realizzando quello *human flourishing*, quell’*eudaimonia* così ben descritta da Aristotele.

### **Individualismo e Stato liberale: i lasciti problematici della modernità**

Nella propria critica della modernità MacIntyre si impegna in una decostruzione del concetto tipicamente moderno e illuministico di ‘individuo’. Anche in questa indagine egli si distingue per la fermezza della propria posizione. Per attuare il proprio progetto di decostruzione egli ritiene infatti sia necessario riportare la filosofia al suo ruolo originario, che è quello di essere una visione critica dell’esistente alla ricerca della verità; occorre pertanto contestualizzare e superare il ruolo attribuito alla filosofia nella società contemporanea. La filosofia stessa è infatti vittima della compartimentalizzazione tipica della cultura contemporanea, la quale mira a neutralizzare i suoi effetti corrosivi: «Nella nostra cultura – osserva MacIntyre – ‘filosofia’ è divenuto il nome di una disciplina accademica specialistica e professionalizzata e il ruolo del filosofo professionale è socialmente definito e circoscritto». Rinchiudere la filosofia in un curriculum accademico ha come effetto smorzare i suoi effetti critici in maniera più efficace persino della censura religiosa o del terrore politico<sup>19</sup>.

MacIntyre ritiene sia necessario andare all’origine storica del problema, decostruire il concetto moderno di ‘individuo’ e mostrare come esso costituisca soltanto una delle possibili concezioni dell’Io umano<sup>20</sup>. Egli sostiene che l’«individuo sia il nome di un costrutto sociale, di un ruolo sociale creato nel XVI e XVII secolo per astrarre gli esseri umani da certi aspetti delle loro credenze e delle loro situazioni»<sup>21</sup>. Per esempio nel suo celebre saggio *Risposta alla domanda “Che cos’è l’Illuminismo?”* (1784) Kant definisce l’Illuminismo come l’uscita

<sup>19</sup> MACINTYRE 2006, pp. 2-4.

<sup>20</sup> Su questo aspetto si veda GRAHAM 2003, pp. 10-37.

<sup>21</sup> MACINTYRE 1987, p. 13.

dell'individuo da uno stato di minorità, caratterizzato dall'incapacità di servirsi del proprio intelletto senza la guida di un'autorità o di regole e formule, e parla di libero uso della propria ragione verso il pubblico generale dei lettori. Ma, argomenta MacIntyre, egli non ci dice mai che questo pubblico è molto ristretto e ben definito, localizzato temporalmente e spazialmente (i lettori della rivista su cui Kant stesso e altri pubblicano in quegli anni) e non è l'umanità in generale<sup>22</sup>. MacIntyre conclude pertanto che ogni ragionamento pubblico avviene sempre in un contesto locale specifico e in una struttura istituzionale, caratterizzati da temi e interessi condivisi, modi di argomentare e modelli di razionalità comuni ai membri. Il problema successivo per il filosofo impegnato in questa operazione genealogica consiste nell'individuare le limitazioni che le strutture istituzionali e il contesto locale pongono alla libera attività di pensiero, fare un'operazione genealogica e decostruttiva che ci consenta di identificare i limiti storici e sociali presenti in ogni contesto di pensiero. Si ritorna, così, al tema dell'auto-comprensione del soggetto, sia questo un individuo comune, uno scienziato sociale, un filosofo di qualunque credo, dal positivista al "critico dell'ideologia".

Non è, questa, un'idea nuova in MacIntyre, che da lungo tempo appare consapevole del problema, avvertito dal suo retroterra marxiano. Già negli anni Sessanta, infatti, egli scriveva che «la libertà non è un problema di individuo di contro alla società ma il problema di quale tipo di società vogliamo e quale tipo di individuo vogliamo essere»; e proseguiva: «asserire la propria singolarità a spese dell'organizzazione al fine di essere liberi significa perdere di vista il fatto che la libertà umana può essere incarnata solo all'interno di qualche forma di organizzazione»<sup>23</sup>. Il vero problema consiste nel realizzare, di contro all'ideologia liberale, che l'idea di osservare come liberi pensatori da

<sup>22</sup> MacIntyre ricorda che l'articolo di Kant, pubblicato nel novembre 1784 sul «Berliner Monatsschrift», era una risposta alla domanda posta sulla stessa rivista nel dicembre 1783 dal pastore ed educatore J.F. Zoellner, a cui Moses Mendelssohn aveva risposto nel settembre 1784. MacIntyre, *Some Enlightenment Projects Reconsidered* in MACINTYRE 2002, p. 175; egli conclude che: «Pertanto il pubblico a cui Kant si rivolgeva era costituito da una rete di lettori abbonati a riviste, membri di club e scrittori di lettere ai giornali che avevano una conversazione collettiva della quale Kant era uno dei principali protagonisti».

<sup>23</sup> MACINTYRE 1960, p. 22.

un punto di vista privilegiato la storia e la società nasconde la nostra dipendenza dalla storia e dalla società in cui viviamo, che ci conduce a essere riflessi passivi delle idee sociali dominanti. È solo rendendoci conto della nostra dipendenza che possiamo incamminarci verso un'autentica indipendenza<sup>24</sup>.

Ora l'indagine storica rivela come la visione dell'essere umano come 'individuo', unitamente alla relegazione della religione nella sfera privata e l'affermazione della tolleranza religiosa, siano stati gli strumenti con cui il liberalismo ha neutralizzato il conflitto e posto fine alle guerre civili di religione. Tuttavia – osserva MacIntyre – lo Stato moderno che emerge dalle guerre di religione non è mai stato un arbitro neutrale tra i conflitti, bensì un attore in quanto sostenitore di una particolare immagine del bene umano, della libertà e della proprietà<sup>25</sup>. Certo lo Stato contemporaneo in Occidente è assai diverso da quello del Settecento. In primo luogo l'importanza della religione è calata notevolmente e il problema della tolleranza è meno sentito. In secondo luogo lo Stato è mutato e la sua sfera di azione si è ampliata enormemente: il numero, la grandezza e la varietà dei suoi organismi sono aumentati molto. Da ultimo lo Stato contemporaneo è legato quasi indissolubilmente al libero mercato nazionale e internazionale. Dobbiamo dunque concepire lo Stato contemporaneo e l'economia nazionale contemporanea come un qualcosa di enorme, unico, complesso, eterogeneo e straordinariamente potente. Esso si presenta come «una gigantesca società di servizi», ma talvolta si erge a custode dei nostri valori e ci chiede di morire per essi: tuttavia, conclude sardonico MacIntyre, morire per lo Stato liberale equivale a morire per la propria compagnia telefonica!<sup>26</sup> Nello Stato liberale, egli scrive riecheggiando von Clausewitz, «la politica moderna è una guerra civile condotta con altri mezzi»<sup>27</sup>. Ma, come Jeffrey Stout ha acutamente osservato, questo è sempre meglio che la semplice vecchia guerra civile, nella quale una concezione del bene perfettamente sviluppata, incapace però di ottenere un consenso razionale, entrava in collisione con un'altra, provocando assai poco bene ma un cospicuo bagno di san-

<sup>24</sup> Ivi, p. 24.

<sup>25</sup> *Toleration and the Goods of Conflict* in MACINTYRE 2002, p. 210.

<sup>26</sup> Si vedano MACINTYRE 2001 e MACINTYRE 2007.

<sup>27</sup> MACINTYRE 2007, p. 236.

gue, tirannia e terrore<sup>28</sup>. MacIntyre è invece convinto che «il potere nelle democrazie liberali della modernità avanzata appartiene alle élite dei partiti politici e dei mass media e sono loro che decidono in gran parte la direzione della discussione e i punti da trattare, e determinano così non ciò che il pubblico sceglie ma quali siano le alternative tra le quali vengono fatte le scelte pubbliche»<sup>29</sup>. In aggiunta, ogni visione del bene comune è scomparsa mentre rimane valida la nozione marxiana di ‘alienazione’ perché «diviene impossibile per i lavoratori concepire il proprio lavoro come un contributo al bene comune di una società che a livello economico non ha più un bene comune, a causa degli interessi differenti e conflittuali delle differenti classi»<sup>30</sup>.

Trovo che queste affermazioni di MacIntyre siano ancora più interessanti oggi, alla luce degli innegabili problemi che il fenomeno della globalizzazione economica ha portato. Per esempio, svuotando di significato la celebre conclusione del *Manifesto del partito comunista* di Marx e Engels: «Proletari di tutti i paesi unitevi!». Oggi i lavoratori inglesi hanno interessi contrapposti a quelli slovacchi e quelli ungheresi in conflitto con quelli francesi. MacIntyre pensa anche a un modello di economia alternativo, fondato sulla solidarietà e la centralità dell’uomo, sul modello della dottrina sociale della Chiesa e di autori come Chesterton o i Distributisti. Inoltre il richiamo di MacIntyre a un’etica del bene comune ha un importante significato dal momento che i limiti al capitalismo devono essere morali prima che legali. Non si può, per esempio, distruggere il debito sovrano di una nazione scommettendo su *default* e svalutazione di una moneta perché i costi sono pagati da un’intera popolazione. Il monito di MacIntyre non è privo di significato: «Il capitalismo è nocivo per coloro che hanno successo così come per coloro che falliscono secondo i suoi stessi standard, cosa che è sfuggita a molti predicatori e teologi»<sup>31</sup>.

Già in *After Virtue*, inoltre, MacIntyre aveva messo in discussione la nozione di ‘*expertise*’ e in particolare la visione di una presunta competenza ed efficienza di manager e burocrati: essi in realtà non

<sup>28</sup> STOUT 1984, p. 270.

<sup>29</sup> *Toleration and the Goods of Conflict* in MACINTYRE 2002, p. 215.

<sup>30</sup> MACINTYRE, *Three Perspectives on Marxism: 1953, 1968, 1995* in ID. 2002, p. 148.

<sup>31</sup> Ivi, pp. 149-150.

controllano la società e il potere che gli attribuiamo è pertanto non dovuto<sup>32</sup>. Questa efficienza è un'entità fittizia, nella quale tuttavia la gente crede ed è funzionale al permanere dello status quo politico. L'appello all'*expertise* giustifica, infatti, il governo di un'élite scientifico-tecnocratica che si dichiara neutrale rispetto ai valori.

Un'altra questione su cui MacIntyre ha fatto interessanti osservazioni è quella, estremamente attuale, della libertà di parola. Egli ha affermato che, dal momento che lo Stato contemporaneo non è neutrale, non si può fare affidamento su di esso e pensare che possa promuovere un insieme di valori, inclusi quelli di libertà e autonomia. Sebbene la neutralità dello Stato non sia mai reale, è un'importante finzione e chi ne riconosce l'importanza, non può che concordare con i liberali nel sostenere una certa varietà di libertà civili<sup>33</sup>. La libertà di espressione è uno di questi, difesa addirittura nel Primo Emendamento della Costituzione degli Stati Uniti. In un contesto del genere MacIntyre ha affermato: «quello che è necessario è l'esercizio del giudizio e la coltivazione di quelle virtù necessarie per l'esercizio del giudizio»<sup>34</sup>. Ora lo Stato liberale deve essere tollerante di ogni opinione (ed è questa la prassi negli Stati Uniti), ma non può imporre la tolleranza alle piccole comunità locali. Infatti la discussione e la ricerca razionali sono incompatibili con certe maniere di esprimersi: minacce e insulti, affermazioni che portano a disprezzare altri partecipanti alla discussione o che li fanno sentire insicuri, che prendono in considerazione le loro persone o caratteristiche etniche o genere sessuale invece che i loro argomenti e le loro conclusioni sono una violazione delle norme della discussione razionale ed equivalgono a una forma di auto-espulsione dalla discussione.

La razionalità locale, egli ha sostenuto, impone intolleranza locale<sup>35</sup>. Per esempio, se lo Stato liberale proibisse e punisse affermazioni che equivalgono a una negazione dell'Olocausto, cesserebbe di essere neutrale e parteciperebbe attivamente ai dibattiti tra protagonisti di concezioni rivali del bene. Questi interventi dello Stato sono inevitabilmente perniciosi. Tuttavia l'Olocausto è un caso paradigmatico di

<sup>32</sup> MACINTYRE 2007, p. 75.

<sup>33</sup> MACINTYRE 2002, p. 214.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 216.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

fatti storici la cui negazione preclude una valutazione razionale di un'importante gamma di concezioni del bene umano. Pertanto l'opinione di chi nega l'Olocausto non può essere tollerata in una comunità locale e deve quindi essere ridotta al silenzio<sup>36</sup>. Chi sostiene certe tesi, infatti, non è adatto a partecipare a una discussione razionale. La tolleranza è una virtù nella misura in cui consente di avere un dialogo e un conflitto costruttivo che consentono di raggiungere certi beni per la comunità; ma, conclude MacIntyre, anche l'intolleranza è una virtù se consente di conseguire i medesimi beni<sup>37</sup>.

### **La sfida di MacIntyre e i suoi problemi**

L'originalità e la profondità delle critiche di MacIntyre alla società liberale contemporanea e ai suoi corrispettivi politici ed economici, il libero mercato e lo Stato liberale, appaiono evidenti anche da queste brevi considerazioni. E costringono qualunque liberale a riesaminare molte delle proprie convinzioni. Così come ha fatto MacIntyre stesso con grande rigore e onestà intellettuale nel corso del suo lungo itinerario filosofico: ha rivisto posizioni che gli sembravano erranee o non più sostenibili e ha cercato di raffinare, sia dal punto di vista teorico sia da quello storico, la propria incisiva critica alla modernità. Riflettendo sul marxismo delle sue opere giovanili, per esempio, MacIntyre ha fatto notare ai lettori che vi era un capitolo su filosofia e prassi nel volume del 1953 che è stato omesso nella versione del 1968, perché non aveva una soluzione. E ha così commentato:

Quando posi questa questione nel 1953, non fui in grado di trovare una risposta soddisfacente. In parte questo era dovuto al fatto che io allora aspiravo a una condizione impossibile, quella di essere autenticamente e sistematicamente un cristiano che fosse anche autenticamente e sistematicamente un marxista. Tentai pertanto di integrare elementi del cristianesimo con elementi del marxismo nella maniera sbagliata. Facendo questo, tuttavia, mi sbagliavo anche sotto un altro aspetto. Tra i miei presupposti ancora indiscussi vi era il convincimento che l'unica politica possibile che potesse rispondere efficacemente alle ingiui-

<sup>36</sup> Ivi, p. 220.

<sup>37</sup> Ivi, p. 223.

stizie di un ordine economico e sociale capitalistico fosse una politica che dava per scontate le forme istituzionali dello Stato moderno [...]<sup>38</sup>.

Così, a partire da *After Virtue*, MacIntyre ha coerentemente proposto come soluzione l'uscita dallo Stato liberale per vivere in comunità locali basate su principi etici condivisi e dotate di un'economia orientata in senso 'umanistico', fondata sulla solidarietà. Si tratta di un tipo di società che si ritrova nelle pratiche di comunità locali piccole, come erano le città antiche, i comuni medievali, alcune cooperative contadine o compagnie di pesca contemporanee. Le critiche di MacIntyre allo Stato liberale possono essere riassunte sotto due grandi rubriche. In primo luogo, lo Stato liberale è privo di una visione comune del bene o di un bene supremo, con la conseguenza che in esso regnano anomia e relativismo. In secondo luogo (alquanto incoerentemente), lo Stato liberale è una finzione o, peggio, un inganno, in quanto non consente l'effettivo perseguimento del proprio ideale di vita buona perché costringe inevitabilmente ad accettare alcuni valori liberali (come la tolleranza). Esaminiamo più in dettaglio queste accuse.

Innanzitutto nell'ottica dell'individualismo liberale la società è semplicemente un'arena nella quale ciascun individuo persegue la concezione della vita buona che si è scelto da solo e le istituzioni politiche hanno lo scopo di fornire l'ordine necessario a questo scopo<sup>39</sup>. Il governo e la legge sono presentati come neutrali rispetto ai valori in campo. Ma, MacIntyre obietta, il dibattito contemporaneo tra concezioni rivali del bene avviene in un contesto liberale e solamente tra persone che hanno introiettato alcuni dei principi base del liberalismo, ossia «liberali conservatori, liberali libertari e liberali radicali»; non vi è spazio, invece, per una messa in discussione del liberalismo in sé. Così, nella realtà, nello Stato liberale ogni serio tentativo di mettere in pratica nell'arena pubblica la propria immagine della vita buona è proscritto ed è lecita solo l'espressione di preferenze<sup>40</sup>. L'osservazione di MacIntyre è corretta ma questo, lungi dall'essere un problema, è proprio il punto di forza dello Stato liberale rispetto ai suoi antagonisti passati e presenti: solo il liberalismo concepisce, fin

<sup>38</sup> MACINTYRE 2002, p. 150.

<sup>39</sup> MACINTYRE 2007, p. 195.

<sup>40</sup> MACINTYRE 1988, p. 336.

dal proprio esordio con John Locke, l'individuo come un centro assoluto di valore, portatore di diritti che è compito del governo proteggere. Risulta pertanto evidente che la visione liberale dell'uomo e dello Stato non è neutrale ma è carica di valori: lo Stato liberale viene concepito come l'unica forma di governo che consente il rispetto dei diritti dei cittadini, anche dei critici (sebbene non tutti), e la sua preservazione costituisce pertanto il sommo bene della società. Si tratta, come ha scritto Nicola Matteucci, di un bene sottratto alla sfera dell'etica e posto in quello del diritto (la *rule of law* e lo Stato di diritto liberale)<sup>41</sup>.

Trovo interessante, ma anche curioso, che uno degli errori fondamentali di un autore avvertito come MacIntyre sia proprio il medesimo errore che egli ha individuato in due grandi pensatori di importanza centrale per la sua ricostruzione della storia intellettuale e politica dell'Occidente: Marx e Nietzsche. Marx, nel suo esame della società borghese, ha mostrato come le forme di pensiero caratteristiche di quella società articolino e nascondano, ad un tempo, la sua struttura sottostante. Tuttavia, egli ha commentato, Marx e Engels non si rendevano conto che la propria teoria era distorta in maniera tipicamente borghese, ossia prendeva per categorie analitiche quelle che erano caratteristiche di una società storica. E ha aggiunto che fu la lettura di Lukàcs ad aprirgli gli occhi su questo aspetto<sup>42</sup>. Il suo marxismo ha compreso la stretta relazione tra teoria e pratica: la teoria è sempre teoria di un certo tipo, o tipi, di pratica<sup>43</sup>.

Nietzsche è caduto nello stesso errore di universalizzazione del particolare. MacIntyre ha sostenuto che il tentativo della modernità, e segnatamente dei pensatori liberali di costruire una morale per individui senza tradizione, è fallito. Il fallimento del progetto illuministico ha dato origine a dispute interminabili e senza risoluzione, perché ci si è trovati senza uno standard comune di giudizio con cui valutare le singole pretese morali. Tale fallimento è stato diagnosticato nella maniera più radicale da Nietzsche, il quale ha mostrato la storicità di ogni morale, creazione della volontà degli individui dominanti all'interno

<sup>41</sup> MATTEUCCI 1976, lo Stato liberale resta un bene assoluto, «anche se viene sottratto alla sfera dell'etica (libertà interna) e sottomesso invece a quella del diritto (libertà esterna)», p. 535.

<sup>42</sup> MACINTYRE 2002, pp. 151-152.

<sup>43</sup> Ivi: p. 157.



di una società. Reclamando il ritorno a una morale aristocratica e la «trasvalutazione di tutti i valori», Nietzsche riteneva di aver assestato un colpo mortale alla morale occidentale ma – obietta MacIntyre – in realtà ha solo inflitto un colpo decisivo al progetto illuministico, alle sue pretese universalistiche, non alla morale in generale. Dalla sua analisi emerge quello che pare un dato di fatto inconfutabile – ogni linguaggio morale è inevitabilmente viziato di soggettività. Ma, osserva MacIntyre, in verità Nietzsche operò un'arbitraria generalizzazione estendendo la sua radicale critica del fallito progetto illuministico alla morale *tout court*.

Allo stesso modo MacIntyre crede di attaccare il liberalismo *tout court*, ma in realtà attacca solo una particolare visione di esso, quella incentrata sulla presunta “neutralità liberale” e resa famosa nella *Teoria della giustizia* e nel *Liberalismo politico* di John Rawls<sup>44</sup>. Penso che, nelle loro differenze, la maggior parte dei pensatori liberali, da John Locke a Martha Nussbaum, non avrebbe difficoltà ad ammettere di credere nello Stato liberale come bene politico assoluto da preservare, se non altro perché consente ai suoi critici di esprimersi senza censura e ai suoi assoluti detrattori di andare a vivere altrove.

## Riferimenti bibliografici

- Blackledge P., *Freedom, Desire and Revolution: Alasdair MacIntyre's Early Marxist Ethics*, «History of Political Thought», 26 (2005), pp. 696-720.
- Blakely J., *Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, and the Demise of Naturalism: Reunifying Political Theory and Social Science*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2016.
- Goffman E., *La rappresentazione dell'io nella vita quotidiana* (1959), il Mulino, Bologna 1986.
- Graham G., *MacIntyre on History and Philosophy* in M.C. Murphy (ed), *Alasdair MacIntyre*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 10-37.

<sup>44</sup> RAWLS 1981; si vedano anche gli sviluppi successivi, che tuttavia confermano l'impianto dell'opera precedente, in RAWLS 1994.

- Knight K. (ed), *The MacIntyre Reader*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1998.
- Kuhn T., *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* (1965), Einaudi, Torino 1999.
- Lutz C.S., *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre*, Lexington Books, Lanham 2004.
- MacIntyre A., *Marxism. An Interpretation*, SCM Press, London 1953.
- *Notes from the Moral Wilderness*, «The New Reasoner», 7 (1958), pp. 90-100 e ivi, 8 (1959) pp. 89-98; ripubblicato in K. Knight (ed), *The MacIntyre Reader*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1998.
- *Freedom and Revolution*, «Labour Review», February/March 1960, pp. 19-24.
- *A Short History of Ethics*, Macmillan, New York 1966.
- *Herbert Marcuse. An Exposition and a Polemic*, Viking Press, New York 1970.
- *Against the Self-Images of the Age*, Duckworth, London 1971.
- *Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science*, «The Monist», 60 (1977), p. 455.
- *Practical Rationalities as Forms of Social Structure*, «Irish Philosophical Journal», 4 (1987), pp. 13 ss.
- *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame University Press, Notre Dame 1988.
- *The Privatization of Good: An Inaugural Lecture*, «Review of Politics», 52 (1990), pp. 344-77.
- *The Theses on Feuerbach: A Road Not Taken* in R.S. Cohen - C.C. Gould (eds), *Artefacts, Representations and Social Practice: Essays for Marx Wartofsky*, Kluwer, Dordrecht 1994.
- *Animali razionali dipendenti* (1999), Vita & Pensiero, Milano 2001.
- *Some Enlightenment Projects Reconsidered* in A. MacIntyre, *Ethics and Politics: Collected Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- *Edith Stein. A Philosophical Prologue*, Rowman & Littlefield, Lanham 2006.
- *Dopo la virtù* (1981), Armando, Roma 2007.

- Matteucci N., voce «Liberalismo» in N. Bobbio-N. Matteucci (eds), *Dizionario di politica*, Utet, Torino 1976, pp. 529-546.
- Nussbaum M., *Recoiling from Reason* [recensione a *Whose Justice? Which Rationality?*] in «The New York Review of Books», 36 (7 dicembre 1989), n. 19.
- Perreau-Saussine É., *Alasdair MacIntyre: Une biographie intellectuelle*, Presses Universitaires de France, Paris 2005.
- Rawls J., *Una teoria della giustizia* (1971), Feltrinelli, Milano 1981.
- *Liberalismo politico* (1993), Edizioni di Comunità, Milano 1994.
- Stout J., *Virtue among the Ruins: An Essay on MacIntyre*, «Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionphilosophie», 26 (1984), pp. 256-273.