

## FELICITÀ PUBBLICA E FELICITÀ PRIVATA

Salvatore Veca

Il titolo che ho scelto per la mia presentazione evoca quello di un celebre saggio di Albert O. Hirschman in cui vengono messi a fuoco, nell'ambito della teoria sociale, gli slittamenti relativamente ciclici fra i nostri atteggiamenti, attaccamenti e impegni per vivere una vita che valutiamo appagante e degna di essere scelta, in parole povere, una vita buona per noi, dall'ambito della sfera pubblica, della *polis*, dallo spazio dei fini collettivi o dalla dimensione essenzialmente sociale all'ambito privato, della *psyche*, allo spazio dei fini individuali o alla dimensione essenzialmente personale e individuale.

Hirschman sostiene che lo slittamento dipende da un'esperienza di delusione. Questa osservazione ha a che vedere con la teoria sociale, quando essa mira a rendere conto della logica dell'agire individuale e collettivo, ma può essere un buon *incipit* per la nostra conversazione filosofica. Si consideri, infatti, che entrambi i casi, quello della *polis* e quello della *psyche*, presuppongono che chi aspiri alla felicità pubblica o privata condivida una credenza a proposito della completezza e della priorità dell'una o dell'una sull'altra. E questo della completezza è uno dei temi centrali su cui si basa la mia presentazione. Chiarisco subito che la mia tesi di fondo si può formulare nei termini di un elogio dell'incompletezza.

1. Comincio tratteggiando il modello di vita felice, nel senso di vita buona e riuscita. che esemplifica nella tradizione filosofica l'adozione di una prospettiva pubblica o, come ho detto, della *polis*. Si pensi alla grande costruzione platonica della *politeia* e al tema classico dell'isomorfismo fra *polis* e *psyche*: all'idea della congruenza e dell'equilibrio stabile fra virtù dell'anima e virtù della città. Qui l'idea di vita buona come vita riuscita per chi la vive, è caratterizzata dall'equilibrio e dalla congruenza fra le parti dell'anima; e, a sua volta, la felicità pubblica è generata dall'equilibrio e dalla congruenza fra le parti della società.

Come vedremo, l'idea di equilibrio è in ogni caso saliente per ogni nostra concettualizzazione dello stato dell'essere felici: nel senso elementare per cui lo stato dell'essere felici è uno stato da cui nessuno, che si trovi in quello stato, sceglie di scostarsi o di defezionare. (Nella teoria economica, si definisce così un equilibrio, come una configurazione che nessuno ha interesse ad alterare, rendendola meno stabile o più incerta).

Si consideri alternativamente, a proposito della vita buona, l'idea di Aristotele di *eudaimonia*, il bene umano per eccellenza come il bene massimamente degno di essere scelto. Nonostante le note differenze con le tesi di Platone, e la diversa risposta - direbbe Martha Nussbaum - alla consapevolezza della fragilità del bene umano, Aristotele ci propone un modello di vita umana buona che è incentrato sulla relazione stabile e di equilibrio fra la virtù intrapersonale e la virtù interpersonale: si pensi all'abitare la *polis* o, forse, alla tipologia delle forme dell'amicizia, quelle per cui - nella sua esemplificazione più alta e di maggior valore - la vita per gli amici del terzo tipo è vita felice nel "filosofare insieme", nel *sunphilosophiein*.

La prospettiva pubblica sulla vita buona come vita felice dipende dall'adozione di un punto di vista che chiamerò "esterno" e impersonale o "oggettivo" sulle nostre vite di persone che hanno scopi e progetti di vita insieme ai compagni di viaggio nella *polis*. Questa prospettiva evoca la figura filosofica dell'osservatore o, come si usa dire, dello spettatore platonico. Naturalmente, adottare la prospettiva dello spettatore implica la pretesa alla completezza. E' adottando quella prospettiva che possiamo aspirare ad avere l'ultima parola a proposito di quale modello di vita umana sia quello che merita di essere scelto come modello di vita genuinamente felice e appagante per esseri umani.

Negli sviluppi della filosofia politica moderna basta pensare alla più arcaica fra le filosofie morali della modernità, l'utilitarismo come filosofia sociale per eccellenza del diciottesimo secolo europeo. L'idea centrale dell'utilitarismo classico è nota: essa consiste nella massimizzazione della felicità collettiva. Nella versione dell'utilitarismo negativo, come ho sostenuto in *Dell'incertezza*, l'idea centrale consiste nella minimizzazione della sofferenza socialmente evitabile, della disutilità o del disvalore sociale o collettivo.

Naturalmente, vi è una importante differenza con la teoria del valore (la teoria che rende conto e risponde alla natura di ciò che per noi vale) di Platone e Aristotele; nel senso che l'utilitarismo adotta una teoria soggettiva del valore e muove dall'autonomia delle preferenze individuali: l'esservi qualcosa che per noi vale dipende dal fatto che qualcuno valuti il mondo. Tuttavia, l'ultima parola sulla qualità di vite personali è data dall'esito della procedura impersonale e "oggettiva" di aggregazione che ci dà la nozione pubblica di benessere sociale. Si osservi che, ancora una volta, l'utilitarismo avanza una pretesa esigente di completezza. Nel senso che tutto quello che c'è da dire., almeno nei termini della nostra razionalità, a proposito della natura della felicità pubblica, è quanto è prescritto dall'adozione del punto di vista dello spettatore simpatetico imparziale.

D'altra parte, nella filosofia politica contemporanea, una controparte a prima vista sorprendente della tesi dell'utilitarismo classico sulla felicità pubblica è data dalle differenti versioni del comunitarismo. I filosofi comunitari sostengono, nello stile di Aristotele - Michael Sandel lo riconosce esplicitamente e Alasdair MacIntyre è al-

trettanto esplicitamente debitore nei confronti del filosofo dell'*Etica Nicomachea* e della *Politica* - che non ha senso pensare una vita buona per persone che non si fondi sulla coerenza e sulla condivisione del bene collettivo o comune, un grappolo di valori sostanziali, un linguaggio, una forma di vita, una tradizione, che deriva in ogni caso dall'esperienza del fare parte di una comunità determinata.

Si osservi che sia per i filosofi classici, sia per gli utilitaristi sia per i comunitari, l'idea di vita umana buona o di felicità pubblica è prioritaria rispetto all'idea di giustizia. Si tratta, come si dice in gergo, di teorie teleologiche del bene umano che danno appunto priorità al bene sul giusto. Questo non è vero per la variegata famiglia delle teorie politiche normative che in qualche senso possiamo chiamare "kantiane": si pensi, in proposito, a Rawls o a Dworkin, o alle tesi libertarie di Nozick o Rothbard. Qui abbiamo ancora l'adozione di una prospettiva oggettiva e impersonale, ma il punto è che ora essa riguarda la vita giusta, e non la vita buona. Si tratta, infatti, di teorie deontologiche che danno priorità al giusto sul bene.

Nella sua forma classica, basta pensare alle tesi di Kant sulla natura della moralità e alla tensione essenziale fra l'esperienza del dovere morale e l'esperienza della felicità individuale, e all'idea secondo cui ciò che chiunque deve a ciascun altro, l'eguale rispetto che va insieme al riconoscimento dovuto dell'eguale dignità, è un vincolo sui modi in cui perseguiamo lo scopo o gli scopi contingenti nel corso delle nostre vite individuali, gli scopi che caratterizzano la nostra personale concezione del bene e il nostro ideale di vita buona per noi. Sappiamo che una moralità pubblica kantiana è una moralità incentrata sui *diritti*, e non sull'*utilità*; essa, possiamo dire, risponde al fatto della *dignità*, non al fatto della *sofferenza*. E, di nuovo, una moralità kantiana ha l'ultima parola e avanza la pretesa esigente di completezza.

Così, l'idea di rispetto per agenti morali esclude dal campo dell'indagine etica e delle condotte degne di lode morale le risposte alla sofferenza dei pazienti morali. Siamo così giunti a un punto in cui saggiamo la difficoltà delle prospettive che mirano alla completezza nella valutazione e, al tempo stesso, l'importanza di una prospettiva che, rinunciando alla pretesa della completezza, sia rispondente alla nostra duplice dimensione di agenti e pazienti morali e alla tensione fra le *pretese* di un punto di vista oggettivo e impersonale e quelle rivali del punto di vista soggettivo e personale.

Non dovremmo accettare che si dia da qualche parte una singola prospettiva grazie alla quale la filosofia decreti, a proposito della sfuggente idea di felicità e di bene umano, che tutto quello che c'è da dire è quanto è catturabile entro quella prospettiva. Il mio elogio dell'incompletezza dipende dall'elogio del pluralismo, anche e - forse - soprattutto in casi elusivi e sfuggenti come questo. L'idea è che sia bene riconoscere la natura elusiva e sfuggente dell'idea di felicità: rispondere filosoficamente nel modo giusto alla natura elusiva equivale a sostenere l'incompletezza delle prospettive che si contendono il campo di battaglia per la conquista dell'ultima parola.

2. Vediamo ora di caratterizzare la prospettiva interna, soggettiva e personale, la prospettiva che mette a fuoco la nozione “privata” di felicità o di vita buona. Qui, quello che ci interessa è rendere filosoficamente conto di che cosa si prova, per tipi come noi, a essere felici. Che effetto ci fa essere felici? Ora siamo indotti a ricorrere al catalogo o al repertorio che esemplifica una varietà di risposte alla domanda imbarazzante: sei felice?

L'imbarazzo dipende dal fatto che, come ha osservato Wittgenstein, uno pensa che “la mia vita consiste in questo: sono appagato di alcune cose”. Allora, adottando il punto di vista soggettivo e personale, la domanda va riformulata: di *che cosa* o per *che cosa* sei felice? Di *che cosa* sei appagato? E, come accade in casi come questi di esame filosofico delle nostre vite, il *che cosa* si trascina dietro inesorabilmente il *chi*: sei felice come filosofo o come padre, come amante e come navigatore, come professore, e così via?

Il catalogo delle risposte non è altro che la nostra tradizione filosofica: la custode degli innumerevoli enunciati e dei commenti a proposito di ciò che si prova, in una varietà di circostanze nello spazio e nel tempo, a vivere le vite finite che ci è accaduto - a voi e a me, così come a innumerevoli altri nella durata - di avere da vivere. Ora, quello che ricorre nel catalogo o nel repertorio degli esempi in cui consiste la tradizione filosofica è in ogni caso questo fatto interessante, in cui mi sono imbattuto nel corso delle Meditazioni filosofiche di *Dell'incertezza*: lo stato del provare felicità, o del sentirsi felici, azzera per noi l'incertezza. Nel senso che la sospende ed esemplifica, in tal modo, quel caso di equilibrio puro da cui abbiamo preso le mosse in questa presentazione: nessuno che si trovi nello stato del sentirsi felice defezionerebbe dallo stato in cui gli accade di sentirsi felice.

La configurazione di equilibrio che, come abbiamo visto, torna qui in gioco, e la sospensione dell'incertezza generano la condizione soggettiva di completezza o, come dirò, di appagamento. Nietzsche è esemplare in proposito: “la gioia non ha alcun bisogno di eredi o di bambini. La gioia vuole se stessa, la ripetizione delle stesse cose, essa vuole che tutto resti com'è. L'appagamento vuol dire: abolizione di retaggi”. (Questo passo era molto caro a Roland Barthes, l'autore impeccabile dei *Fragments d'un discours amoureux*). E in questo senso credo si debba intendere il detto elusivo di Wittgenstein secondo cui “il mondo del felice è un mondo felice”.

Così, viene da osservare conclusivamente, sembra che l'oscillazione fra felicità pubblica e felicità privata, che mette alla prova la pretesa di completezza delle prospettive interna e esterna rispetto alle nostre vite esaminate, renda anche conto delle circostanze alterne di una vicenda intrinsecamente esposta alla metamorfosi e al mutamento. Una vicenda in cui le nostre vite stesse oscillano fra l'orientamento ai fini collettivi e ai valori della città e l'orientamento alla cura di sé e ai propri progetti di vita personali e in quanto è dettato dai due orientamenti divergenti mirano all'appagamento.

L'elogio dell'incompletezza risponde alla complicazione di questa vicenda, resistendo alla tentazione ricorrente dell'ultima parola e del monismo nella valutazione e nel giudizio su quanto, in una essenziale varietà di circostanze nello spazio e nel tempo, renda una vita riuscita e appagata per chi la vive.

---

Per i riferimenti bibliografici mi sia consentito rinviare alle indicazioni contenute in *Del - l'incertezza*, Milano, Feltrinelli 1997 e in *La penultima parola e altri enigmi*, Roma-Bari, Laterza 2001.

