|  |  |
| --- | --- |
| It is both a great honor and a significant challenge to be asked to give this Address. I would thus like to thank the organizers for having invited me as well as you all for coming to hear me today. For over a decade now, and quite apart from my work at the university I have been running a summer school devoted to the problem of “how to live together differently”. That is, how to admit the existence of substantive differences between us, that our difference go to the heart of who we are, go – as they say – “all the way down” and still work together to build a common polity and an inclusive ecumene: one that recognizes differences, respects them and takes them as a starting point in our joint human project, rather than any assumption of easy, unproblematic sameness. In the spirit of that endeavor and under the broad banner of the problem of difference and of empathy – I would like here, briefly, to address the problem of what makes us moral.  This is quite a challenge and in fact, even more challenging than assuming that we are indeed moral, is the challenge of hazarding an opinion on what makes us so. I recall literally running out in 1999 to purchase Tzvetan Todorov’s book, The Fragility of Goodness which dealt with the saving of Bulgarian Jews during WWII by leaders of the Church and some Parliamentary deputies (though we should immediately add that 11,343 Greek, Macedonian and Thracian Jews who were then under Bulgarian administrative rule, were not saved but were deported and except for 12, all were murdered in concentration camps). I ran out to purchase the book, to learn why Church leaders such as Patriarch Kiril and Exarch Stefan exposed themselves and their families to considerable risk to save the Bulgarian Jews. Indeed, to this day, in early March the leaders of the Jewish community go to the Bachkovo monastery to recite Kaddish for these men.  I approached the book then, with great expectations of learning what made for moral courage and was ultimately disappointed. Not that it is a bad book, it is not, it’s a very good book. But there is no explanation of what makes us moral; there is only a narrative history of this or that individual acting in this way and not in another. Individual decisions were taken, decisions that had huge repercussions on the lives of 10’s of thousands of individuals, decisions which allowed 50 thousand Jews to live – and there is no [I have come to believe] there can be no explanation, no theory, no algorithm for why a particular individual decided at a particular point in time to act in one way and not the other. We can impute whatever theory we wish, but ultimately the decision made is akin to a black box that we cannot fathom. This of course assumes that a decision was made, that rational calculations, cost-benefit analyses, utility margins and so on were brought to bear. They may have – but equally may not - have been aspects of these acts of moral courage.  I think though that from this black-box we can at least take a first tentative step in our inquiry and so I suggest that we bracket out the question of *What makes us moral*, or even the question of *If we are moral*, and focus on a much more circumscribed arena – which is: the realm of actions. For to ask *What makes us moral* assumes some knowledge of human teleology, of human essences, of some inherent or innate quality, of what we *are*: inquiry into such would be much more of a religious or philosophical question than I feel competent to address. I would like rather to reframe the question into one that asks: What impels us to act in a manner that we or others deem as moral. It is the actions that I wish to stress rather than any inquiry into particular human qualities that we may or may not possess. For ultimately, I think is our actions that may be judged as moral or immoral. What we **are**, on the other hand, is anyone’s guess.  Of course, this circumscription of the moral to actions rather than essences, still leaves us in the dark about what moral, or morality itself may mean. And answering that question, a necessary prolegomena to the theme of the conference, is, itself, no easy task. A pretty fair review of some of these problems can be found in Plato’s dialogue: *The Euthyphro* which deals with the not dissimilar problem of piety and impiety. In rather unique circumstances, to which I will return shortly, Socrates attempts to get Euthyphro to define what makes a pious (and in contrast) an impious act. Some initial, if illusionary progress is made when the pious is identified with what is pleasing to the gods; though it soon becomes clear that different gods will define different acts as pious or impious and I think from our own experience, we could assert that the same god may well deem the same act pious or impious depending on the circumstances.  Indeed the history of morality has shown how the definition of moral acts has changed radically over time. We need think only of its history in the Western tradition. For Roman writers such as Quintillian, Seneca and Cicero (and not a few of their Renaissance followers) the moral life was identified with service to one’s political community. By the mid 16th century this was best represented in the tradition of *Republican humanism* that we have learned to identify through the writings of Richard Tuck, Quinten Skinner and J.G. A. Pocock. The religious wars of mid-century as well as later 17th century developments, during the English civil wars and in the settlement of New England, saw morality identified with following Godly commandments in the establishment of a “city upon the hill”. By the turn of the 18th century and as was to become almost iconically realized in the writings of Immanuel Kant, morality moved inward and was identified with following the call of conscience, the famous “moral law” within. Different gods, then --- and with them very different understandings of morality.  In this move inward – towards identifying morality with the workings of the inner self, of conscience – and ultimately with Kant, of intentionality: we find as well an increasing distancing of morality from actual acts in the world. Morality begins to leave the messy, ambiguous, complicated and ever-changing world of action to take up residence in the relatively secure confines of our mind. We leave the workings of fortuna, of circumstance – never totally under our control – and circumscribe the realm of the moral to that of moral reasoning, over which – presumably – we have control. We leave the dirt of history, the compromised nature of all particular circumstances and persons, and enter a realm of greater moral clarity and control. This concern with intent has become the touchstone of much of our moral reasoning, most importantly, as noted, in Immanuel Kant's writings on the workings of the “good will.” As Kant stresses: “The good will is not good because of what it effects or accomplishes or because of its adequacy to achieve some proposed end; it is good only because of its willing, i.e. because it is good of itself.” As some of you may know, Thomas Nagel and Bernard Williams cogently delineated the limits of this view by showing the insufficiency of a morality that totally eschews consequences and the external world of action in making moral calculations. As Nagel clarified: “However jewel like the good will may be in its own right there is a morally significant difference between rescuing someone from a burning building and dropping him from a twelfth story window while trying to rescue him.”  I am neither learned enough, nor particularly interested here in going into the important differences between deontological ethics and consequentionalist ones that such comment evokes. In fact, personally, I am pretty firmly rooted in a tradition that has some difficulty in recognizing a realm of ethics or morality outside of law and the duties law imposes. There is a crucial expression in Rabbinic Judaism – tov hamitzuveh. That is to say, the commanded is always preferred to any act of supererogation. Indeed, it is unclear, and at very least, debatable, if in Judaism any ethical value can be assigned to actions not understood as commanded by God.  But the issue of moral luck – which is what is at stake in Nagel and Williams’s critique of Kant - does bring us back to the world of action, of events in the world out there – rather than internal states of consciousness and intent. This world of action, is a hazardous one; where things often go wrong, good intentions lead to bad results and the mass of concrete particulars: specific acts, agents, events, etc. continually call in question the coherence of any universal set of laws or injunctions that, in their very abstract universality are always more comfortable in the world of consciousness than in that of praxis.  And it is precisely this concrete particularity of action that I wish to address. For action is, by definition, always concrete: we marry this spouse, attend the funeral of this colleague, give money to this cause, shy away from helping this person in distress, and so on. As concrete and particular, action is always messy, never totally coherent, often ambiguous , given to second guessing and endless improvement. It can never be abstracted from the flow of history, from the world of contingency and of forces beyond our control. It is the polar opposite of the good will – which depends only on itself to be moral and praiseworthy. Action depends on myriad forces, not only beyond our control, but often even beyond our understanding.  And it is in this context that the setting of Plato’s *Euthypro* becomes significant for our inquiry. For when Socrates meets Euthypro, the latter is on the way to court, to try his father for killing a slave, who had, in turn killed a field laborer. Euthypro’s father had bound the evil-doer in chains and thrown him in a ditch where he expired as the father awaited word of what to do with him. Euthyphro was appalled by his father’s actions and reasoned that his father, having murdered this man, must be brought to court – as must any man who had taken another’s life.  It is just this very reasoning, in its abstract universality, that shocks Socrates who questions the propriety of bringing one’s father to court in ANY circumstance. It is this then that occasions the unresolved debate between them on the definition of piety and impiety, on what we owe the gods and if the good is good because the gods deem it so, or if the gods deem it so, because it is good in itself. Something similar to the first position would be much later advocated by Islamic Ashaarite philosophy (against Mutazalite thought) as well, as in the Christian tradition by Dun Scotus and William of Occam – who indeed claimed that if God had so willed lying, stealing and committing adultery would be virtuous activities. St. Thomas of course advocated for a much more compatible unity of nature and grace.  Socrates questions the very generality and universality of Euthypro’s position – precisely what most of us would consider its moral foundation – and argues instead for the claims of the particular, in this case one’s special obligations to one’s father. For, abstract knowledge of piety and impiety, of the nature of right and truth, good and evil, just and unjust, honorable and dishonorable action, is – Socrates argues - quite beyond us and appeals to their truth-value do little but get us into interminable muddles, not very different indeed from the gods themselves.  What we do know are our immediate obligations: and these would seem to prohibit taking one’s father to court (unless, Socrates implies, the murdered was another relative). Socrates would in fact seem to be mirroring the dictum of another philosopher, living in roughly the same time, but worlds away: the Confucian scholar, Xun Zi, who claimed that: “To honor the beginning is the basis of virtue.” Whatever else, prosecuting one’s father is not to honor one’s beginnings.  Beginnings however are always not only concrete, but particular and limited – this father, this mother, this place of birth and time, and not others. And as opposed to our thoughts, our actions are as particular as they are messy. Hence, if morality is to be understood as a predicate of action, rather than of thought or intention, I think then its first prerequisite is that we have the capacity to abide with the ambiguity, impermanence and fallibility that inheres to all action.  What we also learn from the *Euthypro* is that our moral goals should be equally limited, bound by the very circumscribed nature of our knowledge. We must reject the temptation of the general and all-consuming moral directives, say the lure of history’s telos and rather direct our moral actions to the realm of the concrete and limited, our filial obligations say – our debt to our beginnings.  By focusing on the concrete and particular I mean less to invoke the type of criticism leveled by Michael Sandel on the universalism of liberal ethical claims and more to recall John Dewey, the father of American pragmatism, who argues for the need to come to terms with the ambiguity and uncertainty that characterizes all practical deeds. He eschews the philosophical tendency to seek any sort of pure Being, any "disclosure of the Real in itself, of Being in and of itself." "The quest for certainty,” he exhorts, seeks "a peace which is assured, an object which is unqualified by risk and the shadow of fear which action casts.”  Unfortunately, practical activities "take effect in an uncertain future, and involve peril, the risk of misadventure, frustration and failure." Embedded in a world of particularities and change, of probabilities and contingencies, the world of real life decisions is inherently uncertain. Actionable knowledge, rather than theoretical speculation, requires recognizing the necessarily ambiguous nature of the world, as well as of our very categories for knowing it.  Accommodating this ambiguity is, I would argue, a necessary, if perhaps not sufficient perquisite for morally informed acts. Its necessity can be most easily accessed through the very idea of empathy; that imaginative blurring of boundaries that makes social life possible. Like allegory and metaphor social empathy work by crossing and blurring the boundaries of ego and alter. Just as we can draw verbal analogies ("my love is like a red, red rose"), so we cross the boundaries of affect—his pain may be like my pain. For Aristotle of course this was the very role of tragedy; to generate empathy and expand the boundaries of the self. Like metaphor, empathy is characterized by the positing of analogies and similarities between otherwise distinct entities. And while I may not be able to actually feel her pain, or participate in his jealousy or share their loss, I can make the imaginative jump from my own experiences of pain, jealousy and loss to emphasize with others in their distress (and for that matter in their joy).  The social world; the world of quotidian affairs, of families and friends, of citizenship and community, of petty rivalries and dramatic jealousies, of gossip by the water-cooler and baseball with friends, barbeques with in-laws, Christmas dinners and college jaunts—all belong in no small measure to the world of empathy, as it is realized, extended, and circumscribed, as the case may be. This is the level of metaphor, of my ability to reach across the boundary between self and other, to apprehend your feelings, at least in part, through the imaginative leap from my own. Empathy thus rests on some elision of self, the willingness to “play” with fuzzy boundaries. It requires some renunciation of ego’s central place in its own symbolic universe, even momentarily. It rests on some blurring of boundaries and our capacity for metaphor; and is of a dual character. First, it renounces the self’s limiting and defining conditions by requiring a willingness to play with the boundaries of the self. Second, it renounces immediate gratification by accepting social rules of order, in the very act of sitting quietly and listening to the other, of trying to avoid putting one’s own ego first.  Empathy and – to use psychoanalytic terms - proper ego-functioning—both demand recognition of the world as it stands outside the self— and so would seem to go hand in hand. Both involve recognizing limits, but also the capacity to transcend them (if sometimes only in the imagination). They fuse the edges but do not confuse the boundaries of objective and subjective realities. They define our abilities to empathize with others but also to recognize objective reality outside of ourselves. Order’s constraints and boundaries, its rules and regulations, bind the ego and circumscribe its action. Yet, however paradoxically, these constraints are necessary if either social order or empathy is to exist. I would add in passing that the contemporary post-modern embrace of ambiguity often losses sight of this dynamic, of the need for the conventional rules and regulations that constitute the boundaries that separate but also connect our shared world. Boundaries may be blurred (or ambiguous), but societies can neither renounce nor absolutize them. Empathy and metaphor rest on the ability to play the edges, retaining some sense of separation and distinction between entities or selves, and yet not create rigid boundaries that forever keep subject and object, world and feeling (and fantasy) apart and inviolate.  If the preceding argument is correct, empathy – and with it, moral action - must rest on a dialectic between boundaries and their dissolution that we are identifying with the sense of the ambiguous. Empathy lies in achieving this balance, rather than in the denial of boundaries or of some ideal free of limits and constraints, a totalizing vision of self, other and society. But neither does the balance come by absolutizing boundaries, by denying the creative need to continually reframe them. It needs the creation and recreation of boundaries, but not their abrogation.  At this point it may be wise to review the ground we have covered in a number of points:   1. morality is an attribute of actions rather than essences, 2. its definitions have changed greatly over time, cultures and circumstances, 3. a necessary component of moral action would seem to be the capacity to empathize with others 4. another component would be a limited range of action, cognizant of our limited knowledge 5. both rest on our ability to live with ambiguity, with the ever shifting frames of our reality and interactions with others.   A minimalist position perhaps, one from which many would not demur, but one which may well seem both too individualistic, if not psychological in its implications: What makes us moral? Good childrearing practices, informed by the insights of D. W. Winnicott and other child-analysts. So let me throw a spanner in the works and make the totally counter intuitive claim that one crucial resource in building a capacity for ambiguity, for leaving a space for the other and so for empathy, is … ritual.  By ritual, I understand a series of formal, iterated acts or performances that are, in Roy Rappaport’s terms, "not entirely encoded by the performer." That is, they are imbued by meanings and shaped by conventions external to the performer. Such ritual acts are crucial to the existence of the relational self, that is to say, of a self who can accommodate ambiguity and engage morally with the other. This is the result, of ritual's ability to both recognize and cross boundaries, and of its rhythmic relationship to time.  Rituals create a subjunctive space, a shared "could be" that constructs individuals in relation to others. This is as true of religious ritual as it is of the rules of civility and etiquette. Ritual, in its formal, iterated and enacted moments, presents a unique human resource for dealing with ambiguity and the multivocal nature of all relationships – with beings human and divine. Ritual defines and binds entities, times and spaces. By creating such borders it also links entities, times and spaces to what lies beyond their immediate field. As such, it presents a coherent and embracing way to live in a plural and hence also deeply ambiguous universe, one where order’s rules can never really be known, but still must be acted upon.  When we say that people share a symbol system, or a set of values, or a common idea of the sacred, we in essence assert that they share the potential space of what "could be," a subjunctive world. Much ritual action provides this shared sense of empathy – sometimes even in terms of a shared "what if." When Jews congregate around the Passover Seder table and are enjoined to fulfill the commandment to feel "as if you yourselves have been liberated from Egypt" they create that shared space where the communality of the "could be" becomes the basis of the ongoing collective experience. The Shi’ite enactment of the defeat of Imam Hussein at Karbala and the Catholic participation in the Eucharist all have similar import. Confucius, famously uninterested in the world of spirits, still insisted that when "he offered sacrifice to his ancestors he felt *as if* his ancestral spirits were actually present. When he offered sacrifice to other spiritual beings, he felt *as if* they were actually present." Maimonides enjoins us to attend to our prayers "as if" we are standing before the Creator of the universe. The moral community that Emile Durkheim outlined in his *The Elementary Forms of Religious Life* exists precisely because it shares the potential space of culture created through ritual. Shared moral community is however never the entirety of social experience in its full complexity of misunderstandings, conflicts of interest, and incompatibilities. It is instead a subjunctive construct, a shared acquiescence to convention; precisely the convention of ritual.  In ritual we subject ourselves to externally given categories of order, whose source can be anything from a transcendent deity (as in Judaism) to the natural ordering of the physical and social world (as in Confucianism). Ritual concentrates on the performative nature of the act rather than on its denotative meaning. In its purely formal aspect, ritual puts questions of belief or truth aside in favor of the shared world that its action creates and requires. The external, performative aspects of ritual – especially its repetition and recollection of places and times not given to purely rational or instrumental computation – give it a unique lability. Thus ritual encompasses the ambiguity of life in a unique manner. It allows one to "play" with such ambiguity without undue concern with the authenticity of one's actions and beliefs. Ritual unshackles the mind from a need to *believe* in a dogma of our choosing, as long as we act within its conventions.  Ritual thus allows us to live with ambiguity and the lack of full understanding. In slightly different terms it allows us to live with the other, with what we do not fully know or understand – as indeed, we can never fully know or understand any other. The presentation of ritual's "as if" universe, the subjunctive, requires neither a prior act of understanding nor a clearing away of conceptual ambiguity. Performance simply and elegantly sidetracks the problem of shared meaning by allowing participants to express acceptance of an order without requiring a full understanding of it. In this way it resembles all manner of decisions we must make to take any concrete action, where we accept that we have as much understanding as we are likely to get and that action must be taken even though our knowledge is incomplete (as it always must be). This is true for a medical intervention, a financial investment, a marriage commitment, a declaration of war or the planning of a highway – for virtually all forms of human endeavor. Through its emphasis on action, on the performative and its creation of a subjunctive universe, ritual creates a world – temporary, fragile to be sure, but not false – a world where differences can be accommodated, tolerance enacted (if not fully understood) and openness to the other maintained. By creating subjunctive worlds, it reminds us that otherness is possible, that the world as it appears is not the only possible world.  While ritual activity carries its own form of intentionality, it is important to note that ritual is not necessarily concerned with what we often call sincerity. In any ritual, as with saying "please" and "thank you," performing the act marks acceptance of the convention. It does not matter how you may feel about the convention, if you identify with it or not. In doing a ritual the whole issue of our internal states is often irrelevant. What you *are* is what you *are in the doing*, which is of course an external act. This differs significantly from modernist concerns with sincerity and authenticity. Getting it *right* is not, as in the latter cases, a matter of making outer acts conform to inner beliefs. Getting it right is doing it again and again and again – it is an act of world construction. As an ideal type, the self *who does ritual* is very different from the self *who is sincere.*  Unlike ritual, the sincere involves a search for motives and for purity of motives. Sincerity privileges intent over action. As noted earlier, this concern with intent has become the touchstone of much of our moral reasoning. In contrast to this, the realization that our boundaries are only artifice and that the world is fundamentally ambiguous – which we can find in a ritual approach – allows us to accept and even play with that ambiguity. Sincerity seems by its very definition to exclude ambiguity. Recall that its dictionary meanings include "being without admixture," "free," "pure," "whole," and "complete." Samuel Johnson lists among its cognates "unhurt," "uninjured," "pure," "unmingled," and "uncorrupt." Sincerity, carried to its extreme, is the search for wholeness, for overcoming boundaries and positing a unitary, undifferentiated, uncorrupted reality. It is a utopian impulse, which – in its search for purity often sacrifices empathy for narcissism.  Anti-ritualist attitudes deny the value to ritual’s subjunctive, of play, convention, and of illusion. They seek to root interaction in some attestation to the sincerity or truth-value of all categories or interlocutors. The drive for oneness, for notational wholeness whether expressed in the wish to be at one with oneself and with the world, or for eternal and unchanging truths, will always come into conflict with the ambiguous reality of our existence.  To the extent that it is devoid of content, the very formalism of ritual (and this is, admittedly, never complete) allows room for multiple meanings. "Empty ritual" may well be a modernist execration, but this seemingly "empty" (but really formal) aspect of ritual acts is precisely what allows us to move from one world of significance and meaning to another. Rather than vilifying "emptiness" we should see the formal qualities of ritual as generating a potential space within which otherness can be introduced and experienced. This is true for the frame around a picture, for the crossing of oneself before receiving communion, as well as for the rituals of courtship as a prelude to love. All enable new experience through the construction of boundaries whose very creation allows us to bridge them. Frame and bridge are one in the formalism of these acts and artifacts.  Human creation – the greatest of which, are our moral actions - takes place in the spaces in-between: in the not yet represented, the as yet undefined, and un-notated. Only here lie the possibilities for the emergence of the new or other. The formal or abstract character of ritual creates that space by positing subjunctive worlds that open up a potential space. Such a space opens up the possibility for something new to come to be, something that was not previously represented, symbolized or imbued with meanings – something that was not previously notated.  Each moment of ordering – daily prayer, purification rite, birthday party – stops the continuum of daily experience, if only for a moment. It reveals and creates a new subjunctive world, even though we know we will leave that world again as soon as we leave off our prayers, reenter the world of inevitable pollution, or get up on the morning after a birthday. In music, sound orders time. It is abstracted as the beat, an instantaneous stoppage, a geometrical point in time instead of space. Ritual is far more complex than this, but it also fixes the world for a moment and then allows the flow to resume. By being predictable, rhythm defines time itself.  We tend to think of rituals just as a series of events or of rhythm as a simple set of repeated claps or the ticking of a clock:  tick tick tick  It might be better, however, to emphasize as strongly the bits in between the claps:  tick TOCK tick TOCK tic TOCK  That is, the ritualized, ordering moments are not the only things that matter. They are just one of at least two subjunctive worlds that we always cross between. Rhythm is not just tick, tick, tick, but rather tick-tock, tick-tock, tick-tock. In between the beats lies the continuum of life, the potential chaos, the un-interpretable silence.  This was Freud's fundamental insight in his classic story of the little boy tossing a toy far away to shouts of "*fort*" (gone) and getting it back with a happy "*da*" (there). Freud recognized that this game of repeated disappearance and return allowed the child to conceptualize and thus accommodate himself to his mother's departures and returns. As Freud put it, "Her departure had to be enacted as a necessary preliminary to her joyful return." The absence was as necessary as the presence. The child's repetitive play allowed him the ability to view the whole pattern from above, to realize that the absence would lead to the presence. Repetition provides the armature upon which both tick and tock, absence and presence, can be re-presented. Repetition always creates difference, both ticks and tocks, and requires us to accept that difference. Like ritual, it opens up the potential space beyond the self where the other may exist.  Ritual then can help teach us the tremendous dangers of trying to build a totally coherent world of notation – of authentic, individual truth-claims. It encourages us to recognize the fragmented and discontinuous nature of the world, the endless work entailed in building and refining our multiple and often conflicting relationships within that world, and the ultimate impossibility of resolving its ambiguities. And it helps teach us the powers of ethical action based upon such a vision. Accepting the world's discontinuities and ambiguities means that the work of building and refining relationships will never end. Ritual, at least in its relationship to the rest of experience, is never totally coherent and never complete. Yet doing the work of ritual is one of the most important ways we live in such an inherently plural world.  Ritual lets us be together despite the openness of all our encounters. Its formalism and its repetitions provide a critical vehicle for human sociability while not denying the ambiguity that is part and parcel of sociability itself. Ritual factors in ambiguity, as we pointed out above in the example of the tock that is inherent in every tick. If it were truly biologically or neurologically impossible to step outside of roles and social expectations there would be no need for civility, courtesy or the rules of etiquette. The rules apply precisely because such possibilities are always with us – sometimes threatening, sometimes beckoning, sometimes both at once.  Ritual's rhythms provide predictability and so create an arena where people can interact and share a moral universe. If for St. Paul, the ritual law was understood as a necessary propaedeutic to the new dispensation of grace; it may well be that ritual’s obligations with their ability to both order existence and open it is itself a central prolegomena to moral action.  I wouldn’t wish to claim that ritual is the only road to moral action – but it is a much neglected one in today’s world. Of others, we can speak at some future time.  Thank you so much for your patience. | L’invito a tenere questa conferenza è un grande onore e insieme una sfida importante. Vorrei quindi ringraziare gli organizzatori per avermi invitato e ringraziare voi per essere venuti ad ascoltarmi oggi pomeriggio. Per più di un decennio ormai, indipendentemente dal mio lavoro nell’università, organizzo una scuola estiva dedicata al problema di “come vivere insieme nelle differenze”. In altri termini, come ammettere che esistano differenze sostanziali tra di noi, che le nostre differenze si trovino al centro di ciò che siamo, che – come si usa dire – “vadano al cuore di ciò che siamo” e tuttavia lavorino insieme per costruire una polis comune e un’ecumene inclusiva: che riconosce le differenze, le rispetta e le prende come punto di partenza del nostro comune progetto umano, invece che partire dal presupposto facile e non problematico della nostra uguaglianza. Nello spirito di questo impegno e all’interno dell’ampia tematica riguardante il problema della differenza e dell’empatia, vorrei qui brevemente affrontare il problema di ciò che ci rende morali.  Questa è davvero una sfida; in effetti, anche più vasta della sfida che consiste nel presupporre che noi siamo esseri morali, è quella di azzardare un’opinione su che cosa ci renda morali. Ricordo che nel 1999 sono letteralmente uscito di corsa ad acquistare il libro di Tzvetan Todorov The Fragility of Goodness che tratta della salvezza degli ebrei bulgari durante la seconda guerra mondiale da parte dei capi della Chiesa e di alcuni membri del Parlamento (anche se dovremmo immediatamente aggiungere che 11.343 ebrei greci, macedoni e traci, i quali si trovavano allora sotto il governo bulgaro, non furono salvati ma vennero deportati e, con l’eccezione di dodici persone, furono messi a morte nei campi di concentramento). Sono uscito di corsa ad acquistare il libro al fine di conoscere come mai i capi della Chiesa, ad esempio il Patriarca Cirillo e l’Esarca Stefano, esposero se stessi e le loro famiglie ad un grande rischio per salvare gli ebrei bulgari. In effetti, ancora oggi, nei primi giorni di marzo, i capi della comunità ebraica si recano nel monastero di Bachkovo per recitare il Kaddish per questi uomini.  Iniziai quindi a leggere il libro con la grande attesa di apprendere che cosa spiegava il coraggio morale e fui infine deluso. Non che sia un brutto libro, non lo è, è un ottimo libro. Ma non spiega affatto che cosa ci rende morali; vi è solo la narrazione di una storia di questo o quell’individuo che agisce in questo modo e non in un altro. Alcuni individui presero alcune decisioni e queste ebbero enormi ripercussioni sulle vite di decine di migliaia di persone, permisero a cinquantamila ebrei di sopravvivere; e non vi è [sono giunto alla convinzione], non vi può essere alcuna spiegazione, alcuna teoria, alcun algoritmo che spieghi perché un dato individuo decise in un dato momento di agire in un modo e non in un altro. Possiamo servirci di qualsiasi teoria esplicativa, ma in ultima analisi la decisione assunta assomiglia a un’insondabile scatola nera. Questo naturalmente vuol dire che una decisione venne presa, che furono fatti calcoli razionali e analisi costi-benefici, vennero considerati margini di utilità e altro ancora. Tutto ciò potrebbe essere – e al tempo stesso potrebbe non essere – un aspetto di questi atti di coraggio morale.  Credo tuttavia che, da questa scatola nera, possiamo almeno fare un primo provvisorio passo in avanti nella nostra ricerca e quindi suggerisco di mettere fra parentesi la questione di *che cosa ci rende morali,* o anche la questione *se siamo morali*, e di concentrarci su uno spazio molto più circoscritto, e cioè il regno delle azioni. Perché chiederci *che cosa ci rende morali* dà per scontato una qualche conoscenza della teleologia umana, delle essenze umane, di una qualità innata o sostanziale, di ciò che noi *siamo*: una tale indagine riguarderebbe un campo religioso o filosofico più vasto delle mie competenze nell’affrontarlo. Vorrei invece riformulare la questione con questo interrogativo: che cosa ci obbliga ad agire in un modo che noi o gli altri ritengono morale? Sono le azioni che vorrei sottolineare, invece che un’indagine nelle particolari qualità umane che potremmo o no possedere. Perché in fondo ritengo che sono le nostre azioni ad essere giudicate come morali o immorali. Che cosa noi **siamo**, d’altra parte, ce lo domandiamo tutti. Certo, circoscrivere questo discorso alle azioni invece che alle essenze lascia ancora nell’ombra il significato di ciò che è morale o della moralità. E rispondere a questa domanda, un prerequisito necessario al tema di questa conferenza è, in sé, un compito non facile. Una rassegna abbastanza giusta di alcuni di questi problemi si trova nel dialogo di Platone *L’Eutrifone* che riguarda il problema non dissimile sulla pietà e l’empietà. In circostanze piuttosto uniche, sulle quali tornerò tra poco, Socrate cerca di condurre Eutifrone a definire che cosa rende un’azione pia e (al contrario) empia. All’inizio, qualche progresso, anche se illusorio, viene fatto quando ciò che è pio viene identificato con ciò che è gradito agli dei; ma presto diventa chiaro che diversi dei definiranno in modo diverso le azioni pie ed empie e credo che, a partire dalla nostra stessa esperienza, possiamo affermare che lo stesso dio potrebbe ritenere lo stesso atto come pio o empio a seconda delle circostanze.  In effetti la storia della morale ha mostrato come la definizione di atto morale sia cambiata radicalmente nel tempo. Pensiamo soltanto alla storia di essa nella tradizione occidentale. Negli scritti di Quintiliano, Seneca e Cicerone (e in non pochi dei loro seguaci rinascimentali) la vita morale era identificata con il servizio alla comunità politica. A metà del XVI secolo questa dimensione era rappresentata nella tradizione dell’*umanesimo* *repubblicano* che abbiamo imparato a identificare con le opere di Richard Tuck, Quinten Skinner e J.G. A. Pocock. Le guerre di religione della metà del XVI secolo e gli ulteriori sviluppi del XVII secolo, durante le guerre civili inglesi e gli insediamenti nel New England, portarono a identificare la morale con l’obbedienza ai comandamenti di Dio nel fondare “una città sulla collina”. All’inizio del diciottesimo secolo e, in un modo che sarebbe diventato massimamente rappresentativo, negli scritti di Immanuel Kant, la morale si spostò verso l’interiorità e venne identificata con la voce della coscienza, la celebre “legge morale” dentro di me. Diverse divinità, dunque, e con esse nozioni molto diverse di morale.  In questo movimento verso l’interiorità – verso una nozione che identifica la morale con il lavorio del sé interiore e della coscienza e, infine, grazie a Kant, con l’intenzionalità - possiamo individuare una crescente presa di distanza dalle reali azioni nel mondo. La morale inizia ad abbandonare il caotico, ambiguo, complicato e sempre mutevole mondo dell’azione per scegliere la propria residenza nei confini relativamente sicuri della nostra mente. Abbandoniamo il lavorio della fortuna, delle circostanze – mai totalmente sotto il nostro controllo – e delimitiamo il regno della morale in quello del ragionamento morale, sul quale – presumibilmente – esercitiamo controllo. Abbandoniamo l’impurità della storia, la natura compromissoria di ogni particolare circostanza e persona, e entriamo nel regno di una più ampia chiarezza e controllo morale. Questa attenzione nei confronti dell’intenzione è divenuta la pietra di paragone di molta parte del nostro ragionamento morale, e in maniera prevalente, come ho già notato, negli scritti di Immanuel Kant sul lavoro della “volontà buona” Come sottolinea questo autore: la volontà buona non è buona per ciò che effettua o compie o a causa della sua adeguatezza nel raggiungere uno scopo prefissato; è buona perché è volontà, cioè è bene in sé. Come alcuni di voi sicuramente sanno, Thomas Nagel e Bernard Williams hanno individuato in modo cogente i limiti di questa concezione, mostrando l’insufficienza di una morale che trascura del tutto le conseguenze e il mondo esterno dell’azione nel formulare un ragionamento morale. Come ha chiarito Nagel: “Per quanto la volontà buona possa essere preziosa in sé, vi è una differenza moralmente significativa tra il salvare qualcuno da un edificio in fiamme e farlo cadere dal dodicesimo piano mentre si cerca di salvarlo”.  Non ho le conoscenze sufficienti e non sono nemmeno particolarmente interessato nell’approfondire le importanti differenze tra l’etica deontologica e l’etica consequenziale che evocano tali commenti. In effetti, personalmente, ho le mie radici in una tradizione che ha difficoltà nel riconoscere l’esistenza di un regno dell’etica e della morale al di fuori della legge e dei doveri imposti da essa. Vi è un’espressione cruciale nell’ebraismo rabbinico: tov hamitzuveh. Vuol dire che ciò che è comandato è sempre preferibile a qualsiasi atto di sovraerogazione. In effetti non è chiaro, ed è quanto meno discutibile, se nell’ebraismo i valori etici possano essere assegnati ad azioni non comprese come comandamenti di Dio.  Ma il tema della fortuna morale, che è in gioco nella critica a Kant da parte di Nagel e Williams, ci porta indietro verso il mondo dell’azione, degli eventi nel mondo là fuori, invece che verso gli stati interiori della coscienza e dell’intenzione. Questo mondo di azione è rischioso; qui le cose vanno male, le buone intenzioni conducono a cattivi risultati e la massa di dettagli – cioè di specifici e concreti atti, agenti, eventi, ecc. – continuamente rimettono in questione la coerenza di qualunque insieme di leggi e ingiunzioni universali, le quali, nella loro astratta universalità, sono sempre più a loro agio nel mondo della coscienza che in quello della prassi.  Ed è proprio questa concreta particolarità dell’azione che vorrei esaminare. Perché l’azione è sempre, per definizione, concreta: sposiamo questo coniuge, partecipiamo al funerale di questo collega, diamo denaro per questa causa, evitiamo di aiutare questa persona in difficoltà e tanto altro. Essendo concreta e particolare, l’azione è sempre confusa, mai totalmente coerente, spesso è ambigua, si presta a essere ripensata e migliorata all’infinito. Non può mai essere staccata dal flusso della storia, dal mondo della contingenza e delle forze oltre il nostro controllo. È il polo opposto della buona volontà, che, per essere morale e degna di elogio, dipende solo da se stessa.  L’azione dipende da una miriade di forze che si trovano non solo oltre il nostro controllo, ma spesso anche oltre la nostra comprensione.  Ed è in questo contesto che l’ambientazione dell’*Eutifrone* di Platone diventa significativa per la nostra indagine. Perché quando Socrate incontra Eutifrone, questi si sta recando in tribunale per giudicare suo padre che ha ucciso uno schiavo, il quale, a sua volta, ha ucciso un lavoratore dei campi. Il padre di Eutifrone aveva messo in catene il reo e lo aveva gettato in una fossa, dove morì mentre il padre attendeva notizie sul che farne di lui. Inorridito dalle azioni di suo padre, Eutifrone ragionava sul fatto che, avendo ucciso un uomo, egli dovesse essere processato, come deve esserlo qualunque uomo che tolga la vita a un altro.  È proprio questo ragionamento, nella sua astratta universalità, che sorprende Socrate, il quale discute se sia appropriato accusare il proprio padre in tribunale in *qualsiasi* circostanza. È questa, dunque, l’occasione del dibattito irrisolto tra loro riguardante la definizione di pietà e empietà, che cosa dobbiamo agli dei, e se il bene sia tale perché così vogliono gli dei, oppure se gli dei vogliano il bene perché è bene in sé. Qualcosa di simile alla prima concezione sarebbe stato affermato molto più tardi anche dalla filosofia islamica ashaarita (in contrapposizione al pensiero mutazalita), come anche nella tradizione cristiana da Duns Scoto e Guglielmo di Occam, i quali sostennero che se Dio lo avesse comandato, mentire, rubare e commettere adulterio sarebbero state attività virtuose. San Tommaso naturalmente sostenne che vi fosse un’unità molto più compatibile tra natura e grazia.  Socrate discute proprio della generalità e dell’universalità della posizione di Eutifrone, precisamente di ciò che la maggior parte di noi considererebbe il fondamento morale, e argomenta in favore del particolare, in questo caso l’obbligo morale nei confronti del proprio padre. Perché la conoscenza astratta della pietà e dell’empietà, della natura della rettitudine e della verità, del bene e del male, del giusto e dell’ingiusto, dell’azione onorevole e disonorevole è – argomenta Socrate – ben al di là di noi stessi, e i riferimenti al valore di verità contano poco ma generano interminabili confusioni, in un modo in effetti non molto diverso da quanto fanno gli dei.  Ciò che conosciamo sono i nostri obblighi immediati e questi sembrano proibirci di giudicare nostro padre in tribunale (a meno che, suppone Socrate, l’ucciso non sia un altro parente). Socrate sembrerebbe rispecchiare il detto di un altro filosofo che viveva all’incirca nel suo stesso tempo, ma era lontanissimo nello spazio: lo studioso confuciano Xun Zi che sosteneva: “onorare l’inizio è la base della virtù”. Portare in tribunale il proprio padre non vuol dire onorare l’inizio.  Gli inizi tuttavia sono sempre non soltanto concreti, ma particolari e limitati: questo padre, questa madre, questo luogo e tempo di nascita e non altri. In contrasto con i nostri pensieri, le nostre azioni sono tanto particolari quanto confusive. Di conseguenza, se la morale deve essere compresa come un predicato dell’azione, invece che del pensiero e dell’intenzione, credo allora che il suo primo prerequisito chiede di avere la capacità di sostenere l’ambiguità, la provvisorietà e la fallibilità che sono inerenti a qualunque azione.  Dall’*Eutifrone* apprendiamo anche che i nostri obiettivi morali dovrebbero essere ugualmente limitati, confinati dalla stessa natura circoscritta della nostra conoscenza. Dobbiamo rifiutare la tentazione di accogliere direttive morali di ordine generale e onnicomprensivo, ad esempio la tentazione di una teleologia della storia, e indirizzare invece le nostre azioni morali verso il regno di ciò che è concreto e limitato, ad esempio i nostri obblighi filiali, il debito nei confronti del nostro inizio.  Concentrandomi su ciò che è concreto e particolare, desidero meno ricordare la critica utilizzata da Michael Sandel sull’universalismo dei principi del liberalismo etico, e invece ricordare John Dewey, il padre del pragmatismo americano, il quale sostiene che dobbiamo venire a patti con l’ambiguità e l’incertezza che caratterizza ogni fatto pratico. Dewey evita la tendenza filosofica di cercare un qualche tipo di Essere puro, una qualche “manifestazione della Realtà in sé, dell’Essere in sé e per sé”. “La ricerca della certezza”, sottolinea Dewey, si pone l’obiettivo di “raggiungere uno stato di pace sicura, un oggetto non connotato dal rischio e dall’ombra della paura che l’azione genera”. Sfortunatamente, le attività pratiche “esercitano i loro effetti in un futuro incerto e implicano il pericolo, il rischio di sventura, frustrazione e fallimento”. Inserite in un mondo fatto di elementi particolari e mutevoli, di probabilità e di contingenza, le decisioni riguardanti la vita reale sono intrinsecamente incerte. La conoscenza trasformata in azione, e non la speculazione teorica, richiede che si riconosca la natura necessariamente ambigua del mondo e insieme delle nostre categorie per apprenderlo.  Vorrei sostenere che l’accettazione di questa ambiguità rappresenta il prerequisito necessario, anche se forse non sufficiente, degli atti moralmente ispirati. Si può accedere nel modo più facile a questo elemento necessario attraverso l’idea di empatia, quella cancellazione dei confini per mezzo dell’immaginazione che rende possibile la vita sociale. Come l’allegoria e la metafora, l’empatia sociale lavora attraversando e cancellando i confini di ego e alter. Così come possiamo delineare analogie verbali (“il mio amore è come una rossa, rossa rosa”), possiamo anche attraversare i confini degli affetti: il suo dolore può essere il mio dolore. Per Aristotele certamente questo era proprio il ruolo della tragedia: generare empatia ed espandere i confini del sé. Come la metafora, l’empatia è caratterizzata dal porre analogie e somiglianze tra elementi che sono peraltro diversi. E mentre potrei non essere in grado di sentire effettivamente il suo dolore o la sua gelosia o di condividere il loro lutto, posso però fare un salto con l’immaginazione, a partire dalle mie esperienze di dolore, gelosia e lutto verso l’empatia con il disagio (o comunque con la gioia) degli altri.  Il mondo sociale, il mondo degli impegni quotidiani, delle famiglie e degli amici, della cittadinanza e della comunità, delle piccole rivalità e delle gelosie tragiche, dei pettegolezzi raccontati vicino alla macchinetta del caffé e della partita di baseball con gli amici, della grigliata con i suoceri, del pranzo di Natale e della gita scolastica appartiene tutto, e in misura non piccola, al mondo dell’empatia e attraverso quest’ultima esso viene posto in essere, esteso e circoscritto, a seconda dei casi. È questo il livello della metafora, della mia abilità di andare oltre il confine del sé e dell’altro, di apprendere i tuoi sentimenti, almeno in parte, per mezzo di un salto dell’immaginazione, a partire dai miei stessi sentimenti. L’empatia quindi si fonda in una qualche elisione del sé, il desiderio di “giocare” con lo sfilacciamento dei confini. Richiede di rinunciare in qualche misura al posto centrale dell’ego nel suo proprio universo simbolico, almeno temporaneamente. Risiede sulla cancellazione almeno in parte del confine e sulla nostra capacità metaforica; e possiede un carattere duale. In primo luogo, rinuncia alle condizioni definite e limitate dal sé perché richiede la disponibilità a giocare con i confini del sé. In secondo luogo, rinuncia alla gratificazione immediata perché accetta le regole sociali dell’ordine, semplicemente restando seduti in silenzio ad ascoltare l’altro, cercando di evitare di mettere il nostro ego in primo luogo.  Tanto l’empatia quanto - per usare un termine psicoanalitico - il corretto funzionamento dell’ego richiedono di riconoscere il mondo così come esso è al di fuori del sé; e per questo sembrerebbe che empatia e funzionamento dell’ego vadano mano nella mano. Entrambi suppongono il riconoscimento dei limiti, ma anche la capacità di trascenderli (anche se talvolta solo nell’immaginazione). Essi fondono i bordi esterni ma non confondono i confini della realtà oggettiva e soggettiva. Essi definiscono la nostra abilità di empatizzare con gli altri ma anche di riconoscere la realtà oggettiva al di fuori di noi stessi. Le costrizioni e i confini dell’ordine, le sue norme e i suoi regolamenti vincolano l’ego e circoscrivono la sua azione. Eppure, paradossalmente, queste costrizioni sono necessarie affinché l’empatia o l’ordine sociale possano esistere. Aggiungo incidentalmente che l’attuale accettazione post-moderna dell’ambiguità spesso perde di vista questa dinamica, la necessità di norme e regolamenti i quali costituiscono i confini che separano ma anche connettono il mondo che condividiamo. I confini possono essere incerti (o ambigui), ma le società non possono rinunciare a essi e nemmeno assolutizzarli. L’empatia e la metafora si fondano sull’abilità di giocare con i bordi esterni, mantengono in qualche misura la separazione e la distinzione tra le entità e tra i sé e, al tempo stesso, non creano confini rigidi che mantengano il soggetto e l’oggetto, il mondo e i sentimenti (e la fantasia) divisi gli uni dagli altri e inviolati per sempre.  Se l’argomentazione precedente è corretta, allora l’empatia – e, con essa, l’azione morale – deve essere fondata sulla dialettica tra i confini e la cancellazione di questi; stiamo identificando questa dialettica con il senso dell’ambiguità. L’empatia risiede nel raggiungere questo equilibrio, e non nel negare i confini o nel sostenere un ideale privo di limiti e costrizioni, una visione totalizzante del sé, dell’altro e della società. D’altra parte, l’equilibrio non si acquisisce neanche assolutizzando i confini, negando la necessità creativa di ristabilirli continuamente. L’equilibrio richiede la creazione e la ri-creazione dei confini, non la loro abrogazione.  A questo punto potrebbe essere saggio rivedere la strada percorsa fino a qui, elencando alcuni punti:   1. la morale è un attributo delle azioni invece che delle essenze 2. le sue definizioni sono molto cambiate attraverso il tempo, le culture e le circostanze 3. una componente necessaria dell’azione morale sembrerebbe essere la capacità di empatizzare con gli altri 4. un’altra componente sarebbe la portata circoscritta dell’azione, perché siamo consapevoli della nostra conoscenza limitata 5. ambedue queste componenti si fondano sulla nostra abilità di sostenere l’ambiguità, i sempre mutevoli quadri della nostra realtà e delle interazioni con gli altri.   Si tratta forse di una posizione minimalista, rispetto alla quale non molti avrebbero qualcosa da obiettare ma che potrebbe anche sembrare troppo individualista, se non psicologica nelle sue implicazioni: che cosa ci rende morali? Buone pratiche di educazione dei bambini, ispirate alle intuizioni di D. W. Winnicott e altri psicoanalisti infantili. Pertanto, permettetemi di gettare un sasso nello stagno e di proporre una tesi totalmente contro intuitiva secondo la quale una risorsa cruciale nel costruire la capacità di sostenere l’ambiguità, di lasciare spazio all’altro è… il rituale.  Per rituale intendo una serie di atti o rappresentazioni formali e iterate che, nelle parole di Roy Rappaport “non sono interamente codificati da chi li esegue”. In altre parole, sono imbevuti di significati e modellati da convenzioni esterne a coloro che li eseguono. Queste azioni rituali sono cruciali per l’esistenza del sé relazionale, cioè del sé che può accettare l’ambiguità e impegnarsi moralmente con l’altro. Ciò deriva dalla capacità del rituale di riconoscere e andare oltre i confini e dalla sua relazione ritmica con il tempo.  I rituali creano uno spazio congiuntivo, un “poter essere” condiviso che comprende gli individui in relazione agli altri. Questo è vero tanto per i rituali religiosi quanto per le regole di civiltà e buone maniere. Il rituale, attraverso i suoi passaggi formali, iterati e recitati è una risorsa umana unica per avere a che fare con l’ambiguità e con la natura multivocale di ogni relazione, sia con gli umani sia con il divino. Il rituale definisce e vincola le entità, i tempi e i luoghi. Creando questi confini, esso connette anche le entità, gli spazi e i luoghi a ciò che si trova oltre il loro contesto più immediato. Il rituale ci offre dunque un modo coerente e comprensivo di vivere in un universo plurale e pertanto profondamente ambiguo, un universo nel quale le regole dell’ordine non possono mai essere davvero note, ma devono comunque servire da guida all’azione.  Quando diciamo che le persone condividono un sistema di simboli, o un insieme di valori, o un’idea comune del sacro, affermiamo sostanzialmente che esse condividono uno spazio di “poter essere”, un mondo soggiuntivo. Molte azioni rituali forniscono questo senso condiviso di empatia, talvolta anche nei termini di un “come se” condiviso. Quando gli ebrei si riuniscono intorno alla tavola del Seder pasquale e vengono invitati a seguire il comandamento “fate come se voi stessi foste liberati dall’Egitto”, essi creano quello spazio condiviso dove la comunanza del “poter essere” diventa la base di una continua esperienza collettiva. La rappresentazione Shi’ita della sconfitta dell’Imam Hussein a Karbala e la partecipazione cattolica all’Eucarestia hanno un significato simile. Confucio, notoriamente privo d’interesse verso il mondo degli spiriti, insisteva tuttavia sul fatto che quando “offriva sacrifici ai suoi antenati sentiva *come* *se* gli spiriti dei suoi antenati fossero realmente presenti. Quando offriva sacrifici ad altri esseri spirituali, sentiva *come se* essi fossero realmente presenti”. Maimonide ci ingiunge di porre attenzione alle nostre preghiere “come se” fossimo di fronte al Creatore dell’universo. La comunità morale descritta da Emile Durkheim in *Le forme elementari della vita religiosa* esiste precisamente perché condivide lo spazio potenziale della cultura creato dal rituale. La comunità morale condivisa non esaurisce tuttavia l’esperienza sociale per intero, nella piena complessità dei malintesi, dei conflitti d’interesse e dell’incompatibilità. È piuttosto una costruzione soggiuntiva, un’acquiescenza condivisa nei confronti delle convenzioni; in particolare, la convenzione del rituale.  Nel rituale ci sottomettiamo a categorie di ordine che sono date dall’esterno, la cui fonte può essere molteplice: da una divinità trascendente (come nell’ebraismo) all’ordine naturale del mondo fisico e sociale (come nel confucianesimo). Il rituale si concentra sulla natura performativa dell’atto invece che sul suo significato denotativo. Per questa sua caratteristica puramente formale, il rituale mette da parte le questioni che riguardano la credenza e la verità a favore del mondo condiviso che la sua azione crea e ricrea. Gli aspetti performativi ed esterni del rituale, in particolare la sua ripetitività e il ricordo di luoghi e tempi che non sono calcolabili in modo puramente razionale o strumentale, lo rendono labile in un modo unico. In questo modo, il rituale racchiude l’ambiguità della vita in un modo unico. Ci permette di “giocare” con tale ambiguità senza doversi preoccupare eccessivamente dell’autenticità delle proprie azioni e credenze. Il rituale scioglie la mente dal bisogno di *credere* in un dogma a nostra scelta, purché noi agiamo all’interno delle sue convenzioni.  Il rituale ci permette di sostenere l’ambiguità e la mancanza di piena comprensione. In termini diversi, ci permette di vivere con l’altro, con ciò che non conosciamo o non comprendiamo appieno, come, appunto, non possiamo conoscere e comprendere appieno qualsiasi altro essere umano. La presentazione dell’universo del “come se” insita nel rituale, cioè il soggiuntivo, non richiede né un precedente atto di comprensione né un chiarimento dell’ambiguità concettuale. La rappresentazione aggira in modo semplice ed elegante il problema del significato condiviso permettendo ai partecipanti di esprimere l’accettazione di un ordine senza richiedere la piena comprensione di esso. In questo modo assomiglia alle decisioni che dobbiamo prendere per dare corso ad azioni concrete; in questo caso, accettiamo di comprendere tanti elementi quanti ne possiamo avere e accettiamo di dare corso all’azione anche se (come sempre) la nostra comprensione è incompleta. Queste considerazioni sono vere nel caso di un’operazione chirurgica, un investimento finanziario, una promessa di matrimonio, una dichiarazione di guerra o la pianificazione di un’autostrada, cioè potenzialmente per ogni forma d’impegno umano. Insistendo sull’azione, sulla rappresentazione e sulla creazione di un universo soggiuntivo, il rituale crea un mondo – temporaneo e fragile, certamente, ma non falso – nel quale le differenze possono trovare posto, la tolleranza praticata (anche se non totalmente compresa) e la relazione con l’altro mantenuta aperta. Nel creare mondi soggiuntivi, il rituale ci ricorda che l’alterità è possibile, che il mondo come appare non è l’unico mondo possibile.  Mentre l’attività rituale ha in sé una sua forma propria d’intenzionalità, è importante notare che il rituale non riguarda necessariamente ciò che spesso chiamiamo sincerità. In qualsiasi rituale, così come quando diciamo “per favore” e “grazie”, dare corso all’azione segna l’accettazione della convenzione. Non importa che cosa pensi della convenzione, se ti identifichi oppure no con essa. Nel seguire un rituale, la grande problematica dei nostri stati interiori è spesso irrilevante. Ciò che *sei* è ciò che *stai facendo*, e cioè un’azione esterna. Questa concezione differisce in modo significativo dalle preoccupazioni moderniste nei riguardi della sincerità e dell’autenticità. In questo caso, fare *nel modo giusto* non riguarda la conformità tra azioni esterne e credenze interne. Fare nel modo giusto vuol dire fare ancora e ancora, è un’azione di costruzione del mondo. Come tipo ideale, il sé che segue un rituale è molto diverso dal sé che è sincero.  Diversamente dal rituale, la sincerità ha a che fare con la ricerca della motivazione e della purezza di questa. La sincerità predilige l’intenzione rispetto all’azione. Come ho notato precedentemente, la preoccupazione riguardante l’intenzione è divenuta la pietra di paragone di gran parte dei nostri ragionamenti morali. Al contrario, in un approccio di tipo rituale possiamo riconoscere che i nostri confini sono artificiali e che il mondo è fondamentalmente ambiguo, e questo ci consente di accettare l’ambiguità e persino di giocare con essa. La sincerità, già nella sua stessa definizione, sembra escludere l’ambiguità. I significati che troviamo sul dizionario includono “non mescolato con altro”, “libero”, “puro”, “intero” e “completo”. Nella stessa famiglia di parole, Samuel Johnson elenca “sano”, “intatto”, “puro”, “inalterato” e “incorrotto”. La sincerità, portata all’estremo, è la ricerca della completezza, del superamento dei confini al fine d’individuare una realtà unitaria, indifferenziata e incorrotta. È un impulso utopico che – nella sua ricerca di purezza – spesso sacrifica l’empatia sull’altare del narcisismo.  Gli atteggiamenti anti-rituali negano il valore del soggiuntivo rituale, del gioco, della convenzione e dell’illusione. Essi tentano di radicare l’interazione in un’attestazione della sincerità o del valore di verità di tutte le categorie o di tutti gli interlocutori. La spinta verso l’unità, verso la completezza, espressa nel desiderio sia di essere in unità con se stessi e con il mondo, sia di poter disporre di verità eterne e immutabili, entrerà sempre in conflitto con la realtà ambigua della nostra esistenza. Nella misura in cui è privo di contenuto, il formalismo del rituale (il quale è, senza dubbio, sempre incompleto) lascia spazio per molteplici significati. L’espressione “rituale vuoto” riassume il disprezzo modernista, ma questo aspetto del rituale apparentemente “vuoto” (ma in effetti formale) è precisamente ciò che ci permette di muoverci da un mondo di significato ad un altro. Invece che esecrare il “vuoto”, dovremmo considerare che le qualità formali del rituale sono capaci di generare uno spazio potenziale nel quale gli altri entrano e noi possiamo farne esperienza. Questo è vero per la cornice intorno al dipinto, per il segno della croce prima della comunione, così come per il rituale del corteggiamento come preludio dell’amore. Tutti questi rituali permettono di fare nuove esperienze attraverso la costruzione di confini la cui creazione ci consente di attraversarli. La cornice e l’attraversamento sono una stessa cosa nel formalismo di questi atti e artefatti.  Le creazioni umane – di cui le azioni morali sono le più grandi – hanno luogo negli spazi interstiziali: nel non ancora rappresentato, non ancora definito, non codificato. Soltanto qui risiedono le possibilità di far emergere il nuovo e l’altro. Il carattere formale e astratto del rituale crea tale spazio presupponendo mondi soggiuntivi che aprono uno spazio potenziale. Tale spazio schiude la possibilità che qualcosa di nuovo venga in essere, qualcosa che prima non era stato rappresentato, simboleggiato o infuso di significati, qualcosa che non era stato codificato prima.  Ogni momento dell’ordine – la preghiera quotidiana, il rito di purificazione, la festa di compleanno – ferma il continuum dell’esperienza quotidiana, anche soltanto per un attimo. Rivela e crea un nuovo mondo soggiuntivo, anche se sappiamo che presto abbandoneremo di nuovo quel modo non appena finiamo le nostre preghiere, entriamo di nuovo in un mondo inevitabilmente inquinato, o ci alziamo la mattina seguente al giorno del compleanno. Nella musica, il suono dà ordine al tempo. È astratto come lo è un battito, un’interruzione istantanea, un punto geometrico nel tempo invece che nello spazio. Il rituale è molto più complesso, ma, proprio come il battito, fissa il mondo per un momento e poi consente al suo flusso di proseguire. Essendo prevedibile, il ritmo definisce il tempo.  Tendiamo a pensare che i rituali siano solo una serie di eventi o che il ritmo sia solo una serie di colpi ripetuti, il ticchettio di un orologio:  tic tic tic  Invece sarebbe meglio sottolineare con altrettanta intensità il battito tra un colpo e l’altro:  tic TOC tick TOC tic TOC  In altre parole, i momenti ordinatori e organizzati dal rito non sono l’unica cosa importante. Sono solo uno di almeno due mondi soggiuntivi che noi ci troviamo continuamente ad attraversare. Il ritmo non è soltanto tic, tic, tic, quanto invece tic-toc, tic-toc, tic-toc. Tra un battito e l’altro si trova il continuum della vita, il caos potenziale, il silenzio non interpretabile.  È stata questa l’intuizione fondamentale di Freud nella storia classica del bambino che lancia un giocattolo lontano gridando “*fort*” (andato) e lo riprende con un felice “*da*” (tornato). Freud riconobbe che questo gioco, nel quale si ripetevano la scomparsa e il ritorno, permetteva al bambino di concettualizzare e quindi accettare la scomparsa e il ritorno di sua madre. Come disse Freud, “la scomparsa di lei doveva essere rappresentata come un necessario presupposto del suo gioioso ritorno”. L’assenza era un elemento necessario della presenza. Il gioco ripetitivo del bambino gli consentiva di sviluppare l’abilità di visualizzare l’intera sequenza dall’alto, di accorgersi che l’assenza avrebbe condotto alla presenza. La ripetizione fornisce la cornice con la quale tanto il tic quanto il toc, tanto l’assenza quanto la presenza possono essere rappresentate. La ripetizione crea sempre la differenza, tanto il tic quanto il toc, e ci richiede di accettare tale differenza. Come il rituale, spalanca lo spazio potenziale oltre il sé nel quale l’altro può esistere.  Il rituale può quindi mostrarci i terribili pericoli insiti nel cercare di costruire un mondo codificato in modo totalmente coerente, fatto di rivendicazioni di verità individuale e autentica. Ci incoraggia a riconoscere la natura frammentaria e discontinua del mondo, il lavoro infinito che comporta lo stabilire e rivedere le molteplici e conflittuali relazioni con esso, e infine l’impossibilità di chiarirne le ambiguità. E ci aiuta ad apprendere il potere dell’azione etica fondata su questa concezione. Se accettiamo la discontinuità e l’ambiguità del mondo, non finiremo mai di costruire e affinare le nostre relazioni con esso. Il rituale, quantomeno nella sua relazione con la restante parte dell’esperienza, non è mai totalmente coerente e completo. Eppure, eseguire il lavorio del rituale è uno dei modi più importanti di vivere nel nostro mondo così sostanzialmente plurale.  Il rituale ci permette di stare insieme nonostante il carattere aperto di ogni nostro incontro. Il suo formalismo e le sue ripetizioni forniscono un vettore critico della socievolezza umana, ma non negano l’ambiguità che è parte integrante di questa stessa socievolezza; i fattori rituali dell’ambiguità, come abbiamo detto prima nell’esempio del toc che è inerente in ogni tic. Se fosse davvero biologicamente o neurologicamente impossibile fuoriuscire dai ruoli e dalle aspettative sociali, la civiltà, la cortesia e le buone maniere non sarebbero necessarie. Le regole si applicano perché abbiamo sempre queste possibilità, talvolta in modo minaccioso, talvolta in modo allettante, altre volte in tutt’e due questi modi insieme.  I ritmi del rituale forniscono la prevedibilità e per questo creano un’arena nella quale le persone interagiscono e condividono un universo morale. Se per S. Paolo la legge rituale doveva essere compresa come una propedeutica necessaria alla nuova dispensazione di grazia, può essere che gli obblighi del rituale e la loro capacità di dare ordine all’esistenza e di aprirla costituiscano una premessa centrale dell’azione morale.  Non desidero sostenere che il rituale è l’unica via verso l’azione morale, ma è una via molto trascurata nel mondo di oggi. Degli Altri, potremo parlare in un’altra occasione.  Molte grazie per la vostra pazienza. |