

## ***Informazione e etica della responsabilità***

di Giancarlo Bosetti

Dell'argomento proposto intendo considerare alcuni casi di forte e immediata evidenza, in modo che se qualcuno ritenesse che le sue implicazioni sul piano filosofico, deontologico o politico siano ovvie, abbia presto a ricredersi. Il tema dell'etica della responsabilità nell'informazione nei nostri tempi si affaccia spesso in forme drammatiche in episodi della storia e della cronaca che provocano un improvviso cortocircuito e scontri fisici, anche violenti, nel nome di una diversa cultura. Emerge in questi casi un contrasto capace di innescare il «*clash of civilizations*» in una delle forme più tipiche, com'è accaduto in occasione delle vignette danesi del 2005 o nel caso della *fatwa* dell'ayatollah Khomeini che condannava a morte Salman Rushdie, nel 1989, per il suo romanzo *Verseti satanici*. In conseguenza di quella sentenza, Rushdie ha dovuto vivere sotto stretta sorveglianza ed è sopravvissuto, ma molte persone sono morte nel corso di incidenti o attentati riusciti o falliti; il traduttore giapponese del libro, Hitoshi Igarashi, è stato ucciso, e altri traduttori sono scampati ad attentati.

Sono casi che innescano un'inesauribile controversia sul tema della libertà di espressione e sui suoi limiti, sulla difesa della legalità, sul rifiuto dell'oppressione e della violenza, sulla blasfemia, sul pericolo della censura e dell'autocensura, sui diritti umani, sulle ragioni da far valere su questioni di libertà e legalità in ambito globale.

Le vignette pubblicate dal «Jylland Posten» il 30 settembre del 2005 e le violente reazioni che ne sono seguite, con attentati, scontri e morti in Pakistan e altri paesi musulmani hanno innescato prese di posizione e reazioni diverse. Il primo ministro danese ha per esempio difeso senza alcuna riserva la libertà della stampa del suo paese, altri giornali danesi, presi di mira perché avevano ripubblicato le vignette anti-Maometto, hanno chiesto scusa per averlo fatto. La Yale University Press, in tempi più recenti, in occasione della pubblicazione di un saggio scientifico su quella vicenda, *The Cartoons that Shook the World* (2009) che, nelle intenzioni dell'autrice, Jitte Klausen, doveva essere corredato dalle immagini, ha chiesto alla stessa di ometterle per una deliberata, e pubblicamente motivata, autocensura, nel timore che potessero suscitare nuove violenze.

Si può dire che in questi casi l'etica della responsabilità entra in gioco contrapponendosi all'etica della convinzione (o dell'intenzione) – secondo la celebre distinzione di Max Weber –: la prima si fonda sulla purezza morale della volontà, la seconda assume nella valutazione di ogni atto le conseguenze che esso può avere. È quest'ultima, preferibilmente, a dover prevalere secondo Weber nella vita pubblica, per la sua realistica capacità di contenere i danni che possono, tra l'altro, derivare da politici che si ispirino, irresponsabilmente, soltanto alla propria coerenza ideologica. Ma si può anche obiettare che applicare un principio di responsabilità in casi come quello delle caricature danesi rappresenta un sacrificio troppo alto in termini di libertà: è dunque solo un cedimento davanti alle minacce di morte? Un atto di viltà di fronte a un attacco in qualche caso anche solo immaginato? Una limitazione inaccettabile?

Si ricorderà che un ministro italiano, leghista, esibì in questa circostanza al termine della edizione principale del Tg1, una maglietta sotto la camicia che riproponeva una delle immagini del «Jilland Posten». Ebbene quello non fu un buon uso del principio di libertà. La scenetta fu ritrasmessa dalle tv satellitari nel Nord Africa e provocò un'ondata di incidenti: la polizia libica nella repressione dell'assalto al consolato italiano di Bengasi, il 16 febbraio 2006, fece 11 morti e molti feriti, il ministro italiano dovette dimettersi. L'irresponsabilità, legata alla faziosità e all'ignoranza, era in questo caso distribuita in modo generoso tra le parti citate, ma non si deve dimenticare – a proposito di informazione – il direttore del Tg, Clemente Mimun, che ospitò la esibizione beffarda e offensiva del ministro senza alcun commento, senza presentare le scuse che avrebbero potuto attenuarne l'effetto esplosivo, e che cercò addirittura nei giorni successivi di nascondere il collegamento tra quella esibizione e gli incidenti<sup>1</sup>.

La totale assenza di un'etica della responsabilità nella gestione dell'informazione è costata in quel caso molto cara in vite umane, in affidabilità del governo e delle sue relazioni internazionali, in prestigio e serietà della classe politica, e – è il caso di aggiungere – del giornalismo italiano, di cui sono note, anche grazie all'eccellenza di alcune figure controcorrente, la faziosità, il servilismo, la debolezza strutturale<sup>2</sup>. Nel caso avvenuto sotto le insegne del Tg1-Rai del 2006 vi era un supplemento d'incoscienza e faziosità da parte di un'autorità politica, il ministro, e del responsabile giornalistico di una testata: una situazione che ha reso il caso, a mio parere, poco controverso; quella era un'evidente manifestazione di colpevole irresponsabilità, tanto più che l'evento non riguardava un blog o il bollettino corsaro di un gruppetto satirico, ma il telegiornale più ascoltato della televisione pubblica.

---

<sup>1</sup> Il caso è ampiamente trattato e documentato nel mio *Spin. Trucchi e tele-imbrogli della politica*, I libri di Reset-Marsilio, Venezia 2007, pp. 37 segg.

<sup>2</sup> Cfr. P. Murialdi, *Storia del giornalismo italiano. Dalle gazzette a Internet*, Il Mulino 2006, e dello stesso autore *La stampa italiana. Dalla Liberazione alla crisi di fine secolo*, Laterza, Bari 1998.

Ma vi sono situazioni che si prestano a un esame più sottile, quella del «Jilland Posten», per esempio o quella della casa editrice di Yale. Le vignette erano la libera iniziativa di un quotidiano privato di tendenze conservatrici, non dunque la gazzetta ufficiale di Danimarca. È dunque giustificabile in questo caso che si proponessero forme di censura o autocensura per limitare la libertà di espressione e impedire comunicazioni blasfeme contro l'Islam o altre confessioni religiose? E Yale, una grande università con propaggini internazionali, aveva ragione di preoccuparsi di non offendere l'Islam con quelle immagini? O aveva ragione di temere per l'incolumità delle sue sedi, dei suoi docenti, dei suoi studenti?

Può essere utile ripescare una discussione poco nota e – a quanto mi risulta – mai citata che Karl Popper ebbe in forma epistolare con Isaiah Berlin a proposito del caso Rushdie. Probabilmente con grande sorpresa degli altri firmatari dell'appello in difesa della vita di Rushdie, della sua libertà, e di condanna senza riserve della fatwa di Khomeini, il filosofo viennese della società aperta aveva molto da eccepire circa quell'appello, anche se lo faceva riservatamente. Popper infatti non aderì e ne spiegò le ragioni al presidente del Comitato e allo stesso Berlin. Il motivo era che il testo appariva poco consapevole dell'intera posta in gioco: Rushdie dopo la fatwa aveva dichiarato di rendersi conto che le conseguenze del suo testo, e in particolare di alcuni brani, erano andate oltre le sue previsioni e che quei brani erano offensivi per la religione islamica, per questo «aveva chiesto scusa». Poco importa qui se Rushdie avesse calcolato l'offesa, il fatto è che poi si scusò. Ma, scrive Popper, «il documento ignora le scuse come se fossero insignificanti». Questa dimenticanza rappresentava per lui un serio problema perché «ogni libertà implica un dovere». Nessuno vuole accondiscendere all'ayatollah – aggiungeva Popper – e resta assodato che la condanna a morte dello scrittore «è un'offesa di gran lunga maggiore, ma pochi di noi desiderano difendere l'offesa commessa da Rushdie nei confronti dei credenti religiosi e il danno che ha arrecato agli ostaggi in Libano e ai moderati in Iran». Il filosofo dunque aggiungeva qui delle considerazioni politiche legate alla crisi degli ostaggi americani ed europei, catturati da un'organizzazione terroristica legata all'Iran, che attraversava un momento acuto e teneva molte vite in bilico, e si preoccupava anche degli sviluppi politici interni al paese guidato da Khomeini, temendo che quella presa di posizione danneggiasse le forze che si opponevano, dall'interno, al potere di Khomeini. Bisogna, infatti, osservare qui di passaggio che la fatwa khomeinista, che appare ai nostri occhi, ed è, un crimine che ha sparso sangue nel mondo e ha incitato all'omicidio, è anche qualcos'altro: una mossa politica che ha sfruttato l'ira dei credenti offesi da Rushdie per rinsaldare il potere del regime e anche per affermare l'egemonia sciita-iraniana sull'intero mondo islamico.

Popper dunque si preoccupava delle «conseguenze» dell'offesa arrecata dal libro di Rushdie e non solo della sua libertà di scrittore. Ne considerava tutte le valenze politiche e le possibili conseguenze future, compresa l'espansione del fondamentalismo sciita in Medio Oriente. E giungeva a una

conclusione molto netta: i brani offensivi avrebbero dovuto essere omessi nel romanzo. Al momento della prima pubblicazione, spiegava, gli editori e lo scrittore potevano non sapere le implicazioni che il libro avrebbe poi avuto, ma «ora noi sappiamo, quindi un'attestazione di solidarietà è un atto dannoso e offensivo»<sup>3</sup>.

Ogni libertà implica dunque dei doveri e bisogna farne un uso «responsabile», perché «quelli che non lo fanno possono uccidere la libertà». Si tratta di una «quasi ovvia esigenza» perché il ragionamento di Popper, che troviamo già nella *Società aperta*, di 45 anni precedente, giunge chiaramente alla conclusione che se prevalgono coloro che ne fanno un uso irresponsabile, cioè privo di ogni scrupolo per le conseguenze, si finisce inevitabilmente per doversi mettere nelle mani di chi la libertà la sopprimerà per ristabilire l'ordine. Un rovesciamento di parti tra vittima e carnefice? Niente affatto. Il carnefice rimane chi emette la condanna a morte: Khomeini. Ma accade nella società contemporanea, a causa della globalizzazione e della convivenza ravvicinata di tante differenze culturali, qualche cosa di simile alla fine del «monismo ingenuo» che era una caratteristica della società chiusa, mentre, secondo Popper, la società aperta nel suo stadio terminale deve raggiungere una condizione di «dualismo critico» (o «convenzionalismo critico»), che è una sua tipica caratteristica. Nel naturalismo ingenuo e nel convenzionalismo ingenuo le regolarità sia naturali che normative sono avvertite come decisioni dei demoni o di dèi di tipo umano. Il collasso del tribalismo magico è strettamente connesso con la constatazione che «*i tabù sono diversi nelle varie tribù*», che sono imposti da uomini e che possono essere violati senza conseguenze spiacevoli a patto che si riesca a sottrarsi alle sanzioni imposte da altri membri della comunità.<sup>4</sup>

C'è dunque libertà perché c'è scelta e se l'individuo può prendere decisioni diverse assecondando impulsi, interessi e ragioni diverse, significa che là c'è spazio per quella che noi oggi, insieme a diversi filosofi politici contemporanei, chiamiamo la «riflessività» o la ricerca di un «equilibrio riflessivo», ovvero quel processo attraverso il quale soppesiamo, interpretiamo o reinterpretiamo e deliberiamo circa le possibilità alternative che ci stanno davanti. Appare chiaro come nei casi esaminati (vignette danesi e Versetti satanici) intervengano a promuovere la fine del «monismo ingenuo» ragioni che provengono dal pluralismo dei fatti, dal conflitto tra valori e infine anche dalle considerazioni politiche e dalle opportunità e dai rischi collegati alla politica. E parlo in questo caso di «monismo ingenuo» applicando in forma di provocazione questa categoria popperiana anche all'ideologia liberale, immaginando un teorico della libertà individuale dominato dall'etica della convinzione e privo di riguardo per le conseguenze delle sue scelte. Come vogliamo definirlo? Un «liberale irresponsabile»?

---

<sup>3</sup> K. Popper, *After the Open Society, Selected Social and Political Writings*, ed. by Jeremy Shearmur and Piers Norris Turner, Routledge 2008, pp. 202-204.

<sup>4</sup> K. Popper, *La società aperta e i suoi nemici, Platone totalitario*, Vol 1, a cura di Dario Antiseri, pp. 86-87.

Il principio di responsabilità si manifesta dunque in costante tensione (o opposizione) con il principio di libertà. E ciò vale sia per la sfera etica sia per la sfera giuridica, dove la responsabilità può trasformarsi in imputabilità e dove lo Stato deve, in effetti, intervenire per regolare il traffico tra la libertà di ciascun individuo e la libertà degli altri. Nel caso della blasfemia è aperta la *vexata quaestio* sulla necessità di imporre o cancellare limiti di legge a espressioni offensive per confessioni religiose. Divieti del genere sono stati soppressi in molti paesi europei, sono impensabili negli Stati Uniti, dove il diritto di parola prevale largamente su tutto, ma resta da valutare se non abbiano una rinnovata funzione se introdotti a tutela di minoranze in paesi europei, che a differenza degli Stati Uniti, non hanno una radicata tradizione di pluralismo religioso. Al contempo è evidente che in diversi paesi islamici le leggi contro la blasfemia rappresentano un sostegno a regimi autoritari e, nel caso del Pakistan, un'intollerabile violazione non solo di principi liberali ma anche di principi umanitari, dal momento che la blasfemia è punita con la morte da parte dello Stato e che due politici che in tempi recenti si sono impegnati per la abolizione di quella legge, Salman Taseer e Shahbaz Bhatti, ex governatore del Punjab il primo e ministro per le minoranze, cattolico, il secondo, sono stati assassinati.

Coniugare il principio etico della responsabilità in vari campi collegati all'informazione significa sempre muovere in una direzione di ricerca che individui il limite della libertà di espressione a fronte di una esigenza diversa, che può riguardare non solo il pluralismo culturale, ma anche l'incolumità di persone durante indagini giudiziarie, la formazione dell'opinione pubblica in vari campi, la tutela di valori ambientali e naturali, la tutela dei minori di fronte a fatti e immagini violente e crudeli, la vita democratica di un paese e il funzionamento delle sue istituzioni. Non affronto qui il tema dei criteri etici attraverso i quali questo limite si possa ogni volta individuare perché ciascun ambito richiede una distinta trattazione.

È ben nota la difficoltà di definire un metodo universalmente valido per risolvere un problema etico. Gli esempi sui quali mi sono concentrato confermano che il contesto globale del pluralismo culturale «ravvicinato», ad elevato differenziale di valori e di tabù, esige che ci si muova, fuori da ogni «monismo ingenuo» ma anche evitando un relativismo dell'indifferenza generalizzata, verso una forma di liberalismo pluralista che preveda la possibilità di una convergenza tra dottrine diverse, intorno a un'area di intersezione (*overlapping consensus*). Sono da considerare qui le proposte del liberalismo politico di Rawls, quelle del dialogo e del «reciproco apprendimento» suggerito dalla via «post-secolare» di Habermas o da quella multiculturale (o interculturale) di Charles Taylor; o ancora l'approccio umanista della convergenza su un nucleo di principi attraverso diversi percorsi di ragioni diverse per giustificarli, di Akeel Bilgrami<sup>5</sup>. Sono numerosi

<sup>5</sup> Cfr. di John Rawls, *Political Liberalism*, New York 1993, (tr. it. Torino 1998) e *The Law of Peoples: with "The Idea of Public Reason Revisited"*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1999 (tr.it. *Il diritto dei popoli*, a cura di S. Maffettone, Edizioni di Comunità, Torino 2001); di Jürgen Habermas e Charles Taylor si vedano i numerosi lavori degli anni

e diversi i metodi per sostenere filosoficamente le ragioni di una deliberazione che promuova la civilizzazione umana, la convivenza, i diritti dell'individuo in un equilibrio ragionevole tra libertà e responsabilità. È da conoscere e sostenere il percorso che nella medesima direzione avviene all'interno di culture diverse da quelle occidentali, promuovendo ciascuno gli spunti di pluralismo, dialogo e riflessività che allignano in tutte le tradizioni, compresa quella islamica, e che trovano nelle rispettive radici un punto di forza insopprimibile per il loro affermarsi.<sup>6</sup>

---

recenti. Di Akeel Bilgrami si veda il libro di prossima pubblicazione *What Is a Muslim?*, che riprende un vecchio saggio apparso con il titolo *What is a Muslim? Fundamental Commitment and Cultural Identity in «Critical Inquiry»*, Summer 1992, Volume 18, Number 4 (*IDENTITIES*).

<sup>6</sup> Cfr. Nasr Abu Zayd, *Testo sacro e libertà. Per una lettura critica del Corano*, Introduzione di Nina zu Fürstenberg, I libri di Reset-Marsilio, 2011. Sul tema del «riformismo dall'interno» delle diverse tradizioni culturali si veda il lavoro, ispirato alla cultura politica del pluralismo, della «Associazione Reset-Dialogues on Civilizations» che produce ogni anno, tratto dai Seminari di Istanbul, un numero monografico della rivista «Philosophy & Social Criticism», diretta da David Rasmussen. Tutte le informazioni sul sito [www.resetdoc.org](http://www.resetdoc.org) e <http://psc.sagepub.com/content/36/3-4/261.extract>