

Responsabilità

Rossella Bonito Oliva

1. Ricorrenze e slittamenti

Riflettere sulla responsabilità implica confrontarsi in generale con quello che Morin ha chiamato «il paradigma dell'umano», un archetipo delle plurali componenti che si articolano e si combinano nella storia dell'uomo: vivente immerso nel processo discontinuo, alternato tra fratture e ricomposizioni del mondo. In questo orizzonte risalire alla radice (*res-pondère*): – promettere e rispondere – comporta il prendere atto di una configurazione avanzata dell'ominazione, in cui la pratica dello sguardo e dell'attenzione ha dilatato l'ambiente all'orizzonte mondo attraverso l'esplorazione e la comunicazione, generando relazioni e intrecci tra interno ed esterno, tra singolo, specie e comunità¹. Nelle sue varie declinazioni la responsabilità perciò sintetizza la risposta alla sollecitazione, l'ideazione e il lavoro di una strategia proiettata oltre sé, che coinvolge e investe il mondo organico e inorganico, l'Altro e gli Altri, mettendo in rapporto sfere non uniformi o omogenee di un vivente in grado di rappresentarsi attraverso l'immagine di sé, offerta e recepita, segnando uno scarto nel tempo del mondo. La responsabilità è in qualche modo la cifra di un passaggio avanzato dell'antropogenesi testimoniato dalla filosofia classica, dalle religioni, dal sapere dell'umano: l'autorappresentazione di un originariamente indeterminato o difettivo, privo di misura o ricco di risorse, colpevole o innocente che in ogni caso si pone nel mondo in cui si riflette e che lo riflette². Rappresentazioni, narrazioni e teorie che includono la perce-

¹ Si veda E. Morin, *Le paradigme perdu: la nature humaine*, Éditions du Seuil, Paris 1973; trad. it. di E. Bongioanni, *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana*, Mimesis, Milano-Udine 2020.

² Sull'alternanza di ipotesi sulla genesi dell'umano da una condizione di difetto o di eccesso (natura) che si porta dietro l'effetto buono o cattivo della correzione (cultura) significativa, sia pure nell'ambito della riflessione sul politico è la sintesi che ne fa C. Schmitt, *Der Begriff des politischen*, Duncker & Humblot, Berlin 1932; trad. it. di P. Schiera, *Il concetto del politico* (1932), in Id., *Le categorie del politico*, il Mulino, Bologna 1972, in part. pp. 143-148.

zione del divenire, della determinazione dell'umano in direzione di un fine, della messa a punto di una misura e di un modo che orienta la percezione di sé e del mondo. Sono gli aggettivi a esprimere il senso nella qualità della risposta dell'uomo alle urgenze della vita come impegno/promessa in vista di un bilanciamento, di una correzione o di una salvezza dando figura all'ideale, al compito che rende pensabile la vita per un singolo appartenente e dipendente da un genere *in fieri* e in qualche modo estraneo al mondo.

Perciò ancora prima della sua tematizzazione giuridica, religiosa, morale o etica, elaborata nella storia della/e cultura/e, la responsabilità fornisce ed esprime la sfumatura specificamente umana della relazione con il mondo nella circolarità aperta di soggetto, specificità del genere, forma di vita comune e mondo comune, determinandone il *posto* e il *confine* – giuridico, politico, morale o etico – nella geografia dell'umano³. La responsabilità, infatti, rinvia e richiama alle forme di una vita definitasi nel tempo storico, non rettilineo e nemmeno uniforme, scandito dalla pratica della sperimentazione, della comparazione, affinata dall'imitazione e dalla comunicazione incorporate simbolicamente nella postura, eretta, frontale che ha consentito di guardare oltre, più avanti nello spazio e nel tempo. Al di là della re-azione a un bisogno, a una sollecitazione esterna, la risposta e la promessa sono il prodotto intelligente di questo originario gesto di liberazione ed elevazione dal suolo, questa sorta di messa a punto dell'attitudine al rallentamento, che segna uno scarto tra la vita biologica e il più-che-vita, tra il tempo della vita e il tempo vissuto⁴.

Sarebbe troppo lungo in questa sede ripercorrere tutte le tappe e i fattori che incidono sullo slittamento del significato di responsabilità all'interno-nel contesto storico-culturale. Essa conserva e include significati più arcaici quali colpa, danno, debito e pena anche nelle declinazioni successive, quando l'interrogazione sul senso della vita si focalizza sempre più sulla «fragilità del bene», sui valori che testimonia-

³ Scrive Nietzsche: «Allevare un animale, cui *sia consentito far delle promesse* [...] non è questo il vero e proprio lavoro dell'uomo? [...] ma solo all'uomo in grado di rendersi autonomo dal lavoro di disciplinamento etico, l'uomo libero] è consentito *promettere*» (si veda F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, C.G. Naumann Verlag, Leipzig 1887; trad. it. di F. Masini, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, nota introduttiva di M. Montinari, Adelphi, Milano 1984, pp. 45-47).

⁴ Sul carattere di ritardo del processo di ominazione si veda L. Bolk, *Das Problem der Menschwerdung*, Fischer, Jena 1926; trad. it. di S. Esposito, ed. it. a cura di R. Bonito Oliva, *Il problema dell'ominazione* DeriveApprodi, Roma 2006.

no e possano testimoniare della libertà e dell'autonomia dell'umano. Una elaborazione che sposta l'equilibrio tra spazio pubblico e spazio privato, tra individuo e comunità nella continua ricerca del raccordo tra *rationabilità*, volontà, libertà e libero arbitrio orientando la vita individuale e individuando la traiettoria della storia del genere umano, segnalando la tensione a una forma universale dell'umano. Passaggi di una progressiva maturazione della consapevolezza di sé in cui sentire e sentirsi stratificano la percezione di sé bilanciando l'eccedenza creativa della volontà con le costellazioni culturali interiorizzate, condivise e stabilizzate. Spostandosi progressivamente in avanti il punto di equilibrio tra individuo e comunità, prende figura l'intrinseca tensione alla giustizia – non più affidabile all'arbitrarietà del destino, al giudizio divino – come valore ideale: approdo dell'umana tendenza a proiettarsi in avanti attivando la comparazione più larga tra ciò che è e ciò che dovrebbe essere, espressione del giudizio sul mondo e sull'umanità. La metamorfosi del suo significato deriva ed elabora insieme la cifra di queste diversificate rappresentazioni dell'umano in cui si decide la posizione dell'uomo nel mondo: una cifra che interroga più che definire e rispecchiare, *ghenos* plastico e dinamico della vicenda umana⁵.

I dibattiti giuridici, morali, etici e politici sulla responsabilità testimoniano di questo rinvio mai del tutto concluso tra dimensione soggettiva e dimensione oggettiva, in cui di volta in volta la parola è affidata al giudice interno o a quello esterno con il compito di bilanciare aspettative, convinzioni e valori con il fattuale. Tutte le volte che ricorre il termine *responsabilità* chiama in causa il movente e lo scopo di un soggetto agente in vista di un altrimenti: taglio e rottura del tranquillo scorrere del tempo che risponde al mondo, canalizzando desideri e aspettative in vista di una configurazione che rompe con la datità contingente, interrompe la ripetizione proiettandosi verso il futuro. In gioco è il modo infinito del volere coniugato nella singola volontà, in quanto pratica di negazione del dato, del presente nella grammatica del soggetto che sposta i limiti del mondo rappresentato e condiviso, ma non cambia la realtà e nemmeno il tempo del mondo che oltrepassa ogni confine di volta in volta tracciato dal volere altrimenti della volontà⁶. Perciò la responsa-

⁵ Usiamo il termine *ghenos* in riferimento a Nietzsche, *Genealogia della morale* cit.

⁶ I fatti e ciò che può essere espresso dal linguaggio, il senso del mondo, sono *fuori del mondo* come oggetto della volontà, Si veda L. Wittgenstein, *Notebooks 1914-1916*, Basil Blackwell, Oxford 1961; trad. it. di A.G. Conte, *Quaderni 1914-1916*, in Id., *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 2009, pp. 106-107, 6.41-6.43.

bilità è una risposta/promessa di possibilità che decide de «la misura di valore» dell'individuo, al di là del bene e del male, prima ancora del dovere morale che incide sul riconoscimento interpersonale e sull'essere-in-comune. Nella declinazione singolare e in quella universale rinvia al mondo comune: può sempre rovesciarsi – per il sentimento soggettivo – nella colpa, come nel danno arrecato ad altri e nella conseguente pena – per la sua ricaduta oggettiva. Sempre possibile è uno sbilanciamento nel tratto «/» che distingue e lega risposta e promessa, generato dall'asimmetria tra la risposta, sempre in debito verso l'«eticità dei costumi» e l'imprevedibile messo in gioco dalla promessa⁷. Alla fine la responsabilità traccia le linee della «misura del valore» intrecciando castigo e colpa nel doppio registro della percezione di sé e del mondo⁸.

Forse è la nozione che maggiormente riflette il significato moderno del «conosci te stesso» come risultato del processo di soggettivazione: articolazione di un nucleo intelligente – *logos* – che lega e combina i molteplici modi della risposta dell'uomo all'interno di orizzonti plurali. Differenziati e non del tutto convergenti se non nel vivente che ha acquisito attitudine alla risposta in grado di tenere insieme la spinta dei desideri, la tensione alla soddisfazione e la cornice di abitudini, convenzioni in cui si coniugano. Per questo proprio nella nostra tradizione filosofica rimane un problema aperto nel profilo del soggetto razionale: investendo la volontà eccede la conoscenza, il sapere o il pensiero. La conoscenza di sé non garantisce della qualità e della ragionevolezza della decisione e dell'azione, che sbilanciano la postura del pensiero rispetto al suo, ai suoi oggetti⁹. Il coagularsi dell'esperien-

⁷ Una criticità segnalata da Nietzsche nella *Genealogia della morale* cit., «Seconda dissertazione».

⁸ Milan Kundera parla della «kafkianità» come capacità di penetrare nell'«orrore del comico» della «colpa che cerca il castigo» per dare il senso a un'assurda accusa come nell'opera *Il processo*, dove il comico distrugge sul nascere il tragico. Un'estremizzazione che rende bene la situazione di alienazione «tragica e comica insieme» del doppio messaggio della libertà o meglio del labirinto della decisione nella tensione tra tribunale della coscienza e tribunale del mondo. Si veda M. Kundera, *L'art du roman. Essai*, Gallimard, Paris 1986; trad. it. di E. Marchi e A. Ravano, *L'arte del romanzo*, Adelphi, Milano 1988, in part. pp. 145-150.

⁹ Spinoza riflette sul problema della libertà richiamando il ruolo dell'esperienza come contraltare della ragione: «gli uomini credono di essere liberi per questa sola causa, che sono consci delle loro azioni e ignari delle cause da cui vengono determinati» in quanto la decisione della mente e l'appetito e la determinazione del corpo sono per natura «simultanei, o piuttosto una sola e medesima cosa, che considerata e spiegata mediante l'attributo del pensiero, diciamo decisione, e, quando invece è considerata sotto l'attributo dell'estensione e dedotta dalle leggi del moto e della quiete, diciamo determinazione» (B. Spinoza, *Ethica more geometrico demonstrata*, in Id., *Opera posthuma*, Jan Rieuwerts, Amsterdam 1677; trad. it. di S. Giametta, *Ethica dimostrata secondo l'ordine geometrico* Bollati Boringhieri, Torino 1963, p. 3, pr. 2).

za del mondo in una *visione*, ideale o pre-sunta oggettiva, è però già la scelta del *modo* attraverso il quale il mondo si fa comprensibile e pensabile nelle sue multiformi costellazioni¹⁰. In questo senso la visione moderna esprime la forma della risposta/promessa al mondo interno ed esterno all'umano: la conoscenza è la lente che permette di riconfigurare l'ordine, attivando il dover essere della *rationabilità* e il poter agire dell'appropriazione del mondo. Una vera e propria prassi al cui interno giocano tensioni plurali in cui convergono desideri, ideali, leggi e obbligazioni disegnando la cornice di vettori divergenti nella sfera personale e nelle relazioni interpersonali. Nel coagularsi di spinte e di funzioni la coscienza rimane alla fine centro di mediazione di questa doppia apertura – verso l'interno e verso l'esterno – in grado di conservare la giusta distanza tra sé e il mondo, tra il sentirsi e il percepire.

L'io è dunque esposto continuamente alla prova del mondo e, nonostante la strategia di messa a distanza, risente dei momenti di crisi del mondo, della vita ordinaria, che rendono incerto l'orizzonte della vita comune e perciò inquietano la sua familiarità con il mondo, facendone vacillare il baricentro e interrompendo il rinvio tra conoscenza e risposta, o meglio tra la sua prospettiva sul mondo e lo *smisurato* del mondo. Una perdita che interrompe il se-dicente soggetto, ne induce una sorta di esilio ri-sentito dal mondo che scompensa l'equilibrio e minaccia le certezze della conoscenza e la legittimità del diritto della ragione. Paradossalmente non è il mondo a contro-reagire o la conoscenza a fallire, ma la lacerazione della convergenza tra individuo e comunità, il venir meno della condivisione dell'atmosfera collettiva a far emergere il limite di un mondo *che non tiene più*. Non si tratta di un evento miracoloso o altrimenti disastroso, ma dell'emergere di una metamorfosi dell'in-tenzione dell'uomo – soggetto – verso il mondo – oggetto – che riconfigura il modo o i modi della relazione rendendo visibile quanto era rimasto invisibile o rendendo irrilevante quanto era

¹⁰ Al di là dei problemi generati nella cultura filosofica tedesca a cavallo tra Settecento e Ottocento dal richiamo più o meno esplicito al nome di Spinoza per altro accusato da Hegel di «acosmismo», a nostro avviso la «sostanza soggetto» è l'articolazione dialettica del monismo spinoziano (si veda V. Morfino, *Substantia sive Organismus*, Guerini e Associati, Milano 1997). La scansione hegeliana del processo di soggettivazione tra teorico e pratico all'interno dell'unità dello spirito dal non-più al non-ancora lega strettamente etica e ontologia nella configurazione della libertà soggettiva (si veda R. Bonito Oliva, *Introduzione* a G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über Philosophie des Geistes* (Berlin 1827-28), trascritte da J. E. Erdmann con F. Walter, in Id., *Vorlesungen*, vol. XIII, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1994, trad. it. di R. Bonito Oliva, *Lezioni sulla filosofia dello spirito (1827-28)*, Guerini e Associati, Milano 2000, pp. 9-82).

evidente. In qualche modo a fronte del radicamento soggettivo la responsabilità – risposta/promessa – si trova sempre dinanzi l'ineludibile *relazione* con un che di trans-soggettivo – il mondo condiviso e interpersonale – il mondo simbolico da cui prende corpo.

La nozione di *responsabilità* perciò occupa sempre di più un territorio di confine tra la morale e il diritto fino a rientrare negli oggetti della scienza rivelando la sua in-tenzione verso il mondo e la sua istanza pragmatica. Non è il caso di ricordare qui i cambiamenti generati dalla scienza moderna nella lettura del mondo e le conseguenti ricadute sulla rappresentazione dell'uomo. Spostamenti dell'angolo di osservazione che hanno cambiato il significato del limite e l'immagine del mondo a partire da quanto era divenuto esprimibile e comprensibile, condiviso, in una comunità di enti razionali, cioè autonomi¹¹. La «morte di Dio» annuncia qualcosa che non incide solo sulla religione, ma produce anche una catena di effetti nella scienza, nella morale e nella politica¹².

La progressiva erosione della trascendenza, l'impossibilità di ogni teodicea dilata i confini del mondo, consegnando all'uomo le risposte sulla verità, sul bene e sul bello. Là dove per la conoscenza rimane il contenimento del mondo, l'azione pone l'Io dinanzi a se stesso, lo impegna in un dialogo complesso. La ragione ha a che fare con una natura *umana, troppo umana* per poter garantire la *giustizia* del e nel mondo¹³.

2. La risposta morale all'ambigua natura dell'umano

La responsabilità subisce perciò gli effetti delle rivoluzioni che rompono e disaggregano, sul tempo lungo cambiano di segno alla risposta alle urgenze del mondo configurando una diversa prospettiva, in grado di tracciare confini adeguati a soddisfare il bisogno di verità e di bene nella cifra dell'uomo emancipato.

¹¹ Sugli slittamenti di significato del termine *limite* nella tradizione occidentale si sofferma Remo Bodei (si veda Id., *Limite*, il Mulino, Bologna 2016).

¹² Si veda P. Sloterdijk, *Nach Gott*, Suhrkamp Verlag, Berlin 2017; trad. it. di S. Rodeschini, *Dopo Dio*, a cura di G. Bonaiuti, Raffaello Cortina, Milano 2018.

¹³ Cfr. l'analisi di Peter Sloterdijk della svolta impressa dal moderno «esperimento con l'uomo» in Id., *Du mußt dein Leben ändern: Über Anthropotechnik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2009; trad. it. di P. Peticari, *Devi cambiare la tua vita*, Raffaello Cortina, Milano 2010, in part. pp. 385-404.

Quando Kant resetta il vecchio equilibrio tra uomo e mondo nella conoscenza, pone la questione della libertà come autonomia al centro dell'itinerario critico sospendendo le incerte argomentazioni della metafisica: rivoluziona la distribuzione e l'organizzazione tra apparenza ed essenza, tra empirico e trascendentale, tra vicino e lontano¹⁴. Con la sua mossa mette a punto, legittimandolo, il gesto aurorale della modernità: riporta il lontano al vicino, l'esterno alle forme trascendentali del soggettivo. Se è vero che ineludibile è il confronto con il bisogno di unità della ragione, legittimo è l'uso dei modi del soggettivo nel rispetto dei suoi limiti: forme inderivate, universali di enti *rationalabili* in ogni tempo e spazio di quella terra che è dato abitare agli uomini¹⁵. La spontaneità delle forme della conoscenza, quindi universali e *a priori*, conferisce il diritto alla traduzione del multiforme del mondo nelle forme della conoscenza. Il passaggio dallo smisurato del mondo privo di linguaggio alla lingua del pensiero dà misura e confini all'oggettivo e al soggettivo: messa tra parentesi – negazione – della mera datità assicurata dal rischio dello scetticismo da un terzo, *super partes*, che tiene insieme percezione del mondo e conoscenza del mondo a partire dallo spazio della relazione disegnato dal tempo dell'esperienza. Una mossa che legittima l'Io nella prova dell'esperienza del mondo e lo riscatta da ogni obbligo che non sia compatibile con l'esercizio della ragione. Una ragione che testimonia dell'ineludibilità del bisogno di unità, il suo debito verso l'assoluto, orientando l'itinerario in-finito dell'esperienza, scrivendo la *sua* storia nella tensione tra finitezza e istanza veritativa, tra confine e smisurato. Oltre e al di là di quei limiti posti dalla conoscenza del mondo in cui può muoversi con sicurezza, la ragione si ritrova dinanzi al suo *fatto*: la libertà come via d'accesso o *ratio cognoscendi* della legge morale, che non ha altra scaturigine – giudizio divino o legge giuridica – che il poter essere e il dover essere. Sentire il limite della finitezza nella tensione tra essere e dover essere è la

¹⁴ Può essere sufficiente richiamare le due prefazioni – alla prima (1781) e alla seconda edizione (1787) – poste da Kant a introduzione della *Kritik der reinen Vernunft*, in Id., *Kant's gesammelte Schriften*, a cura della Königlich Deutschen Akademie der Wissenschaften Berlin-Leipzig 1902 ss., risp. vol. IV e III (d'ora in avanti citato con Ak, seguito dal numero del volume) trad. it. di G. Colli, *Critica della ragion pura*, Adelphi, Milano 1976, rispettivamente pp. 7-16 e pp.17-43.

¹⁵ Innumerevoli sono gli studi su questa tema kantiano, ci limitiamo a citare S. Veca, *Fondazione e modalità in Kant*, prefazione di Enzo Paci, Il Saggiatore, Milano 1969, e M. Mugnai, *Possibile/necessario*, il Mulino, Bologna 2013.

condizione della legge morale, ma attraverso questa e solo attraverso questa legge l'io sperimenta l'autonomia.

Difficile spostare le pietre di inciampo in un itinerario in cui l'apertura all'altrimenti assume la sfumatura del dover essere¹⁶. Attraverso il dialogo interiore l'obbedienza alla legge morale non comporta la sottomissione, ma un decidersi alla subordinazione della facoltà inferiore alla facoltà superiore del desiderare come responsabilità in primo luogo verso se stessi¹⁷. La legge morale è la voce di una coscienza severa e implacabile che non concede al suo imputato – l'io empirico – deroghe, restando fedele e coerente con l'unica *forma* della libertà di un ente *rationabile*: dover essere come poter essere della dignità.

Insieme a una possibilità e un patrimonio da preservare in quanto unico universale possibile, altro dalla legge naturale, altro dalla costrizione. Una legge prescrittiva che comanda solo nella misura in cui apre a una possibilità in vista dell'autonomia, richiama e risponde al bisogno di senso dell'*inter-esse* razionale alla forma umana della vita. La libertà non è perciò neutralità o indifferenza verso il mondo, chiama alla responsabilità verso l'universale patrimonio della ragione, senza assicurare dal male nel mondo, dalla sofferenza interiore, dallo scacco nel passaggio all'atto. La risposta della ragione, infatti, aprendo al possibile non arbitrario e nemmeno necessario in quanto causa, interpreta la distanza tra essere e dover essere, tra empirico e ideale all'interno e all'esterno di sé, indicando la possibile compensazione del debito dell'essere verso il dover-essere. La responsabilità diviene il compito e la prestazione morale dell'ente *rationabile* in cammino verso l'altrimenti dall'essere dato a se stesso all'interno di un mondo reso leggibile. In questa prospettiva la possibilità di un altrimenti dischiusa dalla libertà riceve l'unica legittimazione possibile dalla legge morale. La causalità per libertà muove sempre da un *a posteriori* chiamando in causa il potere della volontà e il principio della legge.

¹⁶ Si veda I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, in Id., Ak, vol. VI; trad. it. di G. Vidari, rivista da N. Merker, *La metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 1989, p. 298: «Ogni uomo ha una coscienza e si sente osservato, minacciato e in generale tenuto in rispetto [...] da un giudice interno [...] quantunque sia un affare che l'uomo intrattiene con se stesso, egli tuttavia si vede costretto dalla sua ragione ad agire come per l'ingiunzione di un'altra persona».

¹⁷ Su questo tema sia consentito rinviare alle considerazioni presenti in R. Bonito Oliva, *L'inconveniente kantiano. Riformulazioni del rapporto tra immaginazione e ragione nel sistema hegeliano nel confronto con Kant*, in *Logica Ontologia ed Etica. Scritti in onore di R. Ciafardone*, a cura di D. Bosco, R. Garaventa, L. Gentile e C. Tuozzolo, Franco Angeli, Milano 2011, pp. 97-110.

3. *L'abisso della libertà*

Hegel riconosce il punto di non ritorno del moderno fissato da Kant, ma allo stesso tempo vede i rischi di una *patologia della libertà* nella risposta alla domanda *che cos'è l'uomo*. La cultura del soggetto infatti paga il prezzo dell'unilateralità del soggetto che impedisce il passaggio dalla critica al sistema, fermandosi al di qua della presa in carico della correlazione tra la forma e il contenuto, tra la libertà della ragione e la sua oggettivazione nella libertà di tutti e di ciascuno. Solo l'attraversamento della tensione tra ragione teoretica e ragione pratica nell'esperienza della contraddizione, che è della vita, può trovare la via della riunificazione, che è della vita spirituale: assumere il finito e guardare in faccia alla morte è il punto di svolta dal soggetto alla soggettività. Se la patologia è la malattia dello spirito come salto dalla natura – poter essere tutto – il divenire spirituale è la continua messa a punto della terapia attraverso l'esperienza della scissione. Come la vita naturale, la vita spirituale si scinde in ogni vivente ma ogni volta in forma individuata, plasmando e coniugando il suo paradigma, conservando nelle figure il suo archetipo: sempre dentro la vita nell'alternanza di nascita e morte, sia pure in-dividuata e in perenne divenire genera sintesi tra l'in-determinata possibilità e la realtà effettuale allargando il respiro dall'interno all'esterno e metabolizzando l'esterno nell'interno. La soggettivazione è questo movimento a fisarmonica di interiorizzazione ed esteriorizzazione in quanto superamento (*Aufheben*), passaggio di stato, che ricombina senza cancellare gli elementi all'interno – inter-esse nel mondo e memoria di genere – e esponendosi all'esterno – in-cognite del mondo e differenze nel genere – nella cifra della progressiva consapevolezza della libertà come carattere dell'umano. Da questo punto di vista la ricchezza della vita spirituale è il suo continuo rinnovamento che fa di ogni nascita una scissione e a un tempo un debito, un passaggio di testimone che ritraduce ancora prima della *coscienza* il transindividuale della vita spirituale¹⁸.

¹⁸ Significativo da questo punto di vista è il primo capitolo della seconda sezione della «Logica soggettiva» della *Scienza della logica* dedicata all'«Idea della vita» in cui la vita naturale oltrepassa se stessa, trova il suo limite e «si toglie» nella vita dello spirito che ne eredita l'intima contraddizione (il dolore e la morte), traducendola nell'universale concreto attraverso il conoscere come attraversamento-penetrazione che ha nella soggettivazione il suo itinerario (si veda G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, in Id., *Gesammelte Werke* ed. Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, a cura di F. Hogemann e W. Jaeschke, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1968- (d'ora in avanti cit. con G.W.), vol. XI (1978) XII (1981) e

Ogni vita, come ogni epoca e ogni cultura ha un suo inizio: non un inizio assoluto, ma il riaccendersi del fuoco ancora vivo sotto le ceneri, sempre un ri-nascere di *una* vita dalla vita che scrive perennemente nuove pagine nella storia umana¹⁹. La vita perciò è spinta alla conservazione che si avvale della ricchezza dello spirito, fa del salto il *farmaco* del limite della ripetizione dell'identico: pensare la vita è la strategia di conservazione e di preservazione messa a punto nell'esperienza del mondo, la risposta intelligente alle emergenze come promessa sempre *in fieri* nel poter-essere tutto dello spirito nel tempo della vita. Dal poter essere al fenomeno della vita spirituale si compie il primo passaggio dalla passività all'attività, si potrebbe dire dalla simbiosi all'emergenza della differenza che mobilita le risorse adattive dell'uomo come animale malato. La coscienza è allora l'ostinata resistenza di un centro rispetto allo smisurato del mondo, una astuta sottrazione alla pressione che permette di osservare, comparare e raccogliere in unità per una risposta al mondo che è una promessa di autoconservazione possibile solo nella dimensione universale. Dall'osservazione all'azione prende figura il gesto ancestrale dell'*intelligenza*, sintesi di teoria e prassi che tesse la trama del soggettivo attraverso la relazione all'oggettivo, la «semplice universalità delle stirpi viventi» nell'universale concreto dello spirito vivente²⁰. Solo l'avanzamento di questa trama rende visibile il volere nella struttura del soggettivo, ma esso non è eccedenza o ciò che interviene dopo a completare lo spartito della ragione, ma la traduzione dell'impulso all'autoconservazione nella terapia pratica della scissione in vista della conservazione della vita nella cifra dello spirituale. Una prassi come trasformazione di sé attraverso la traduzione del mondo, riconfigurazione del desiderio, delle passioni e dell'intelletto nell'esperienza concreta dell'universo simbolico che penetra fin nelle più intime fibre del dialogo interiore. Perciò ragione e volontà – ridotte a facoltà da una psicologia incapace di cogliere il movimento – in una filosofia dello spirito soggettivo divengono momenti dell'itinerario della coscienza che appare, si fa fenomeno di un'esistenza consapevole²¹.

XXI, (1985); trad. it. di A. Moni, rivista da C. Cesa, con introduzione di L. Lugarini, *Scienza della logica III* (1816), Laterza, Roma-Bari, 1974, vol. III, pp. 252-278).

¹⁹ Sia consentito rinviare a R. Bonito Oliva, *Una domanda sospesa*, in «Studi Filosofici», XXXIV, 2011, pp. 193-214.

²⁰ Si veda Hegel, *Scienza della logica*, III cit., p. 279.

²¹ Su questi punti sia consentito rinviare alle analisi prodotte in R. Bonito Oliva, *La "magia dello spirito" e il "gioco del concetto"*. *Considerazioni sulla filosofia dello spirito soggettivo nell'Enciclopedia di Hegel*, Guerini e Associati, Milano 1995.

Il formarsi di ogni esistenza consapevole non è la maturazione di un germe maturo, ma il risultato degli incroci generati dall'esperienza nel mondo, un lavoro duro che non replica modelli o matrici, che si dà a vedere nella concreta vita spirituale che si alimenta e si conserva nella trama transindividuale e storica della risposta/promessa: il diritto dell'uomo sul mondo è una responsabilità verso la pensabilità dell'universale della vita spirituale come significato della concreta vicenda storica dell'umano. Perciò il darsi a vedere e l'esser vista della libertà soggettiva è comprensibile e conoscibile solo *a posteriori* e solo in considerazione del suo per-corso. Se la gravità attrae i corpi verso il centro della terra con la velocità proporzionale al loro peso, secondo una legge, la libertà combina la forza centrifuga del volere con il potere centripeto dell'intelligenza, l'eccedenza con il legame: il doppio fondo – transindividuale e individuato della volontà – con la tensione alla libertà che emerge dall'esperienza concreta del confine tra l'Io e il mondo nella circolarità mai con-clusa tra *Gewissen* e *Bewusst-sein*²². Tra l'essere consapevole e il sapersi come autonomo in-siste la *realtà*, non più mera esteriorità, ma universo simbolico che intesse la soggettività libera. Il passaggio dal diritto astratto alla morale è un cambio di paradigma possibile solo quando l'astrazione della legge trattiene più che regolare la vita comune, quando potere e dovere si alimentano reciprocamente, quando la sfumatura morale della coscienza prende corpo nell'interiorizzazione della legge astratta del diritto che non è mera assimilazione o abitudine, ma appropriazione del significato della libertà: puoi perché devi. Un superamento (*Auf-heben*) del significato del potere della legge attraverso la mediazione tra pubblico e privato, più che un venir meno della legge.

La coscienza morale interpreta in senso proprio la forza dirompente dell'inizio, ne assume il rischio rompendo il corso ordinario del mondo: giudizio critico che scompone la compattezza, mette in questione un universale che non tiene più. Essa muove dal sentimento tragicamente assoluto della responsabilità, si pone nella e pone la scissione, non conosce indifferenza, ma solo accettazione del sacrificio: Antigone, Socrate o Gesù, inattuali rispetto al loro tempo, sono in sintonia con il palpitar sotterraneo del mondo. Non eroi o condottieri, usano parole più che armi, non sono braccio della storia fattuale, ri-

²² Ancora una volta rinviamo a riflessioni già esposte in R. Bonito Oliva, *Cristallizzazioni dell'universale. Materialità culturali*, in Id., *Labirinti e costellazioni*, Mimesis, Milano 2008, pp. 91-106.

mangono esempi di un altrimenti che interpreta il disagio sfidando i luoghi comuni. Ognuno non risponde solo a se stesso, ma in modo assoluto alla legge della notte, alla legge del bene o alla legge del padre, ma è destinato a soccombere in un mondo che non tiene più e non ha trovato ancora la sua figura universale. Il loro sentirsi responsabili del legame della famiglia, del compito della conoscenza o della riconciliazione tra divino e umano trova scarsa eco nel loro mondo: risponde e promette proiettandosi verso ciò che ha valore, esponendosi allo scacco del fraintendimento e della solitudine. Un promettere che non è solo proiezione, giudizio sul mondo condiviso: lo taglia e lo riconfigura riducendo a un inessenziale rumore di fondo la pluralità di fattori che incidono e de-cidono del corso del mondo, rimanendone vittime. La responsabilità morale che pre-sume di possedere la giusta misura del mondo rischia sempre la frustrazione e la paralisi in quanto la *visione morale* esprime un dover-essere più che la realtà fattuale. La responsabilità come gesto inaugurale della moralità conserva un che di tragico in quanto in-compiuto e non oggettivabile, va al di là dell'imputabilità: risponde in prima persona nella misura in cui ha interiorizzato la legge, accettare la pena non significa assumersi la colpa come senso della pena subita. Il debito avvertito non è verso il giudice interiore, ma verso la realizzazione del dover essere. Sia pure necessaria alla presa in carico da parte della coscienza dell'inquietudine della libertà, la tragedia della morale dischiude il mondo comune come spazio che riflette la strategia di contenimento dell'abisso spalancatosi con il diritto alla libertà di tutti e di ciascuno: una conquista costata fatica e che trova la giusta misura nella costruzione di legami immanenti alla vita comune, capaci di governare la disgregazione sempre possibile per il fraintendimento del principio della libertà soggettiva²³. L'istanza morale nell'esperienza della coscienza non è archiviata – la libertà soggettiva è l'anima pulsante dell'etica moderna – ma non può che occupare uno spazio sacro – conservato e preservato per la stessa vitalità dell'eticità – come possibilità di un altrimenti come resistenza alla morte dello spirituale e all'«abisso della libertà»²⁴.

²³ Può essere sufficiente qui rinviare alle pagine della *Fenomenologia dello spirito* dedicate alla «cultura» come «spirito che si è reso estraneo a sé» che dà figura nuova – moderna – allo spazio etico come spazio comune: si veda G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), in Id., *G.W.*, a cura di W. Bonsiepen e R. Heede, vol. IX (1980); trad. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1972, vol. II, pp. 42 e ss.

²⁴ Sacro è lo spazio della coscienza morale come sacro è il diritto alla vita, in quanto l'uno non si darebbe senza l'altro, come ricorda Hegel più volte a proposito dello spirito vivente.

La «morte di Dio» perciò non ha fornito un nuovo approdo ma la consapevolezza del duro lavoro dello spirito contro la morte e il nulla che disegna sempre nuove spirali nella circolarità ininterrotta tra volontà soggettiva, sempre in bilico tra desiderio di benessere e volontà del bene e uni-verso etico, pensabile e conoscibile nel fine, ma esperito sempre nella sua storia attraverso le lacrime e il sangue dei suoi attori.

4. *L'enigma della libertà*

Responsabili o meno le scelte e le azioni umane sono sottoposte al tribunale della coscienza e al tribunale del mondo, ne rimane fuori come territorio sacro – intoccabile e ineludibile – la morale che rinvia a un altrimenti attraverso la coscienza della intangibilità del diritto e della potenza critica dei valori. La ricorrenza del termine nei momenti di crisi, anche oltre e dopo Hegel, mostra il significato di questo sbilanciamento del soggettivo sul mondo, proprio nel momento in cui la *promessa* moderna di progresso come assunzione di responsabilità verso il mondo a venire, si infrange nel fallimento di quello che appare un sogno più che la realizzazione di un ideale. Anni in cui Husserl esprime i suoi dubbi verso quella scommessa moderna mettendo a fuoco l'illusione circa la corrispondenza e la coerenza tra se-dicente verità e significato del mondo²⁵.

L'intangibilità però ne garantisce il rispetto e il riconoscimento nel mondo comune, ciò per cui i valori morali come la vita immediata in-sistono nella scissione che genera sempre un ringiovanimento e in qualche modo segna il legame tra morte e vita, tramonto e nuova nascita. Da questo punto di vista il passaggio all'azione conserva qualcosa di tragico per la mancanza di certezze sperimentata nella decisione e nella scelta, in cui rischia sempre di «rovesciarsi nel male» per un eccesso di astrazione e per un difetto di autoreferenzialità (si veda G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Nicolai, Berlin 1821; trad. it. di G. Marini, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari-Roma 1999, §§ 139-141). Il soggettivo, anche nella forma più alta della coscienza morale non toglie, nel senso dell'*Aufheben*, il limite della correlazione soggetto-oggetto anche nella tensione all'universale della legge. Solo l'eticità come mondo di tutti e di ciascuno è il terreno dinamico e plastico in cui la tensione tra individuo e cittadino diventa legame tra l'ineludibile libertà soggettiva e l'incontrovertibile libertà civile. Per Hegel perciò il significato della responsabilità attinge dal terreno del soggettivo (morale) e rinvia allo spazio oggettivo (etico), attraversando due territori: l'uno esposto alla complessa e mai del tutto trasparente vita interiore, l'altro consegnato alla plasticità dinamica del corso della storia. Ambiti confinanti e correlati ma pensabili come totalità solo dalla filosofia, *a posteriori*. Essa come «la nottola di Minerva inizia il suo volo sul far del crepuscolo», quando una «figura della vita è invecchiata» e non si lascia più ringiovanire (si veda ivi, «Prefazione», p. 17).

²⁵ Edmund Husserl aveva posto l'accento sulla crisi di una teoria incapace di coniugarsi con il mondo della vita: si veda Id., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die*

Al fondo della scelta di campo tra materialismo e idealismo nel conflitto delle interpretazioni è rimasto indagato il *mondo della vita*, concepito come materia più che all'interno del confine tracciato dalla relazione dell'uomo al mondo²⁶. Un territorio conteso tra i saperi e mobilitato dalle nuove forme di vita umana e perciò ridotto all'oggettivabile o a materia utilizzabile e plasmabile, in qualche modo reso estraneo, inessenziale nella promessa di benessere e progresso della cultura moderna. La pretesa di un senso unico²⁷ del tempo e di una risposta risolutiva sul corso del mondo sono state smentite tuttavia dall'imprevedibile, pure preannunciato dal disturbo di un rumore di fondo espresso nel disorientamento dei singoli presi nel vortice di una cultura protesa alla strumentalizzazione più che alla formazione, impegnata nell'irresponsabile impoverimento del valore della vita umana.

L'istanza costruttiva e disciplinante della cultura moderna ha dato una nuova veste all'*assoluto* come uscita dalla complessità e dalla contingenza. L'apparente neutralità e oggettività della logica scientifica ha certo risposto al bisogno di verità, ma ha pre-sunto di avere la chiave per soddisfarlo, costruendo più che *abitando* lo spazio comune, sovrapponendo il tempo dell'uomo al tempo del mondo: *un modo* di pensare il mondo «senza mondo»²⁸ e il tempo dell'umano spogliato dall'inessenziale e dall'inutile.

transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie (1936), a cura di W. Biemel, in «Husserliana: Edmund Husserl, Gesammelte Werke», vol. VI, Martinus Nijhoff, Den Haag 1954; trad. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee*, Il Saggiatore, Milano 1961. Il metodo fenomenologico può e deve mettere a tema questa crisi, interrogarsi sui limiti del pensiero rispetto alla concreta esperienza umana.

²⁶ Sulla polarizzazione tra natura e cultura nella ispirazione tecnica della scienza moderna si veda H. Blumenberg, *Wirklichkeiten in denen wir Leben*, Reclam Stuttgart 1981; trad. it. di M. Cometa, *Mondo della vita e tecnicizzazione dal punto di vista della fenomenologia*, in Id., *Le realtà in cui viviamo*, Feltrinelli, Milano 1987, pp. 11-49.

²⁷ Su questo punto più o meno negli stessi anni si sofferma Henri Bergson in *Les Deux sources de la morale et de la religion*, Félix Alcan, Paris 1932; trad. it. di A. Pessina, *Le due fonti della morale e della religione*, Laterza, Roma-Bari 1995.

²⁸ Espressione usata da Günther Anders che, partito dallo sradicamento originario dell'uomo nel mondo (si veda Id., *Pathologie de la liberté*, in «Recherches philosophiques» VI, 1936-37, pp. 22-54; trad. it. A. Stricchiola in Id., *Patologia della libertà*, Palomar, Bari 1993), dopo i tragici eventi dell'Olocausto e dell'uso della bomba atomica focalizza la sua analisi sulla condizione di estraneazione e di emarginazione dell'uomo della società tecnologica (si veda Id., *Die Antiquiertheit des Menschen*, vol. I: *Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, C.H. Beck, München 1956; trad. it. di L. Dallapiccola, *L'uomo è antiquato. 1. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri Torino 2003).

Un'ideologia radicata su un universo simbolico messo a soqquadro proprio dalle conseguenze, dai processi attivati nel suo procedere privo di attenzione per il contingente, che ha reso l'uomo antiquato, in ritardo, rispetto a macchine di sapere e di potere più efficaci e veloci di un *mondo di arte-fatti*. Iperetrofico e isolato l'uomo si è adattato a una condizione di *sonnambulismo*, spostato oltre il gesto dirimente, ogni volta inaugurale, dell'aprirsi al mondo che ripropone il diritto/dovere al riconoscimento di una sempre differente pro-messa. A suo modo la *costruzione* dell'universale dell'umano produce l'effetto di un incubo da cui è possibile uscire rompendo il muro del mondo o allontanandosi dal mondo. Ciò che è stato rimosso, elaborato e processato e in qualche modo manipolato, produce ferite che sanguinano e dolgono in maniera diversa solo nella misura in cui diventano materia del potere più che momenti di universale possibile.

Sarebbe superfluo ricordare le voci diverse che riflettendo sul mondo della vita e sulla fatticità si pongono la questione del significato della vita umana e perciò della libertà che ne è la cifra. Il pensiero stesso è richiamato alle sue responsabilità per aver progressivamente abdicato alla ricerca del senso interpretando la sua improduttività come distanza e lontananza dalla vita ordinaria, dal corso del mondo erodendo il terreno per ogni possibile forma di responsabilità privata della sua radice per il venir meno del significato di persona²⁹.

Heidegger raccogliendo la suggestione di Husserl, propone un'analitica in grado di confrontarsi con la fatticità, richiamando la trascendenza immanente dell'esser-ci teso tra l'infondato rudimentale e la scelta che si apre al possibile sperimentando l'angoscia della morte³⁰. Un percorso complicato che non è il caso di riprodurre an-

²⁹ Si veda il gioco di scomposizione/ricomposizione, narratore/lettore messo in forma di narrazione da Samuel Beckett in *L'Innomabile*, Éditions de Minuit, Paris 1953; trad. it. di A. Tagliaferri, con prefazione di G. Frasca, *L'innominabile*, Einaudi, Torino 2018. Anche la scrittura, l'arte come *poiesis* può resistere alla spersonalizzazione, di cui le due guerre e i totalitarismi sono stati massima espressione, solo come sperimentazione della mancanza di senso – dell'assurdo – nella nuova forma di biografia/confessione che mette a nudo l'autore stanando il lettore dall'astensione dell'estraneazione (si veda G. Frasca, «Prefazione» a *L'innominabile* cit.)

³⁰ Ricordiamo soltanto E. Lévinas. Si veda E. Lévinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, in «Esprit», VI, n. 26, 1934, pp. 199-208; trad. it. di A. Cavalletti e S. Chiodi, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, introduzione di G. Agamben, con un saggio di M. Abensour, Quodlibet, Macerata 2012, e ancora H. Arendt, *Was ist Existenz-Philosophie?* In Id., *Sechs Essays*, L. Schneider, Heidelberg 1948; trad. it. di P. Costa, *La filosofia dell'esistenza*, in Id., *Archivio Arendt 1 (1930-1948)*, a cura di S. Forti, Feltrinelli, Milano 2001.

che nelle sue ambiguità, da cui i suoi allievi cercano una via di fuga – un’emancipazione dal *pastore* – nella declinazione etica e politica del filosofare. Ricollocando il pensiero nel tempo storico e nello spazio disegnato dalla vita comune essi insistono sull’esposizione della risposta/promessa della filosofia: un processo e nel processo, i cui fattori non sono risolvibili da una qualunque decisione anticipatrice della morte, ma sono esposti al contingente della vita da cui solo emerge il bisogno di assoluto.

5. *Si dà ancora una possibilità per la responsabilità umana?*

Già Lévinas nella filosofia dell’hitlerismo riconosce i sintomi di un’in-differenza del pensiero all’etica, al tempo dell’Altro, alla complessità di uno spazio plurale. Al centro è proprio il ripensamento della soggettività oltre e *in fieri* nel tempo della vita non riconducibile all’elementare: l’originario essere con altri è e chiama alla responsabilità come cifra di senso dell’originario essere-nel-mondo-con-Altri, nel tempo pieno dell’articolazione vissuta dall’originaria dipendenza alle forme più complesse dell’esperienza umana. Non un passaggio e una prova della tenuta della soggettività, ma l’originario con-essere svela il trascendersi, il non essere autoreferenziale dell’esserci e originariamente porta lo stigma di un fuori nel sentimento della fragilità del proprio corpo: condizione di possibilità del più-che-vita, dell’eccedenza come da venire del futuro³¹. Un incontro coesenziale all’essere situato dell’Io che apre a un’empatia responsabile e a una responsabilità empatica come patrimonio ed eredità che vitalizza il tempo della vita dall’esperienza ordinaria alle più alte forme di espressione della vita umana. Una forma di attenzione e fedeltà all’originario darsi insieme dei volti che si scompone nei corpi individuati e riemerge come fragilità e sentimento della dipendenza reciproca, dando forma dialogica alla più alta dimensione etica della vita umana. La cooriginarietà Io-Tu che porta in primo piano la correlazione intersoggettiva come orizzonte di possibilità di una risposta/promessa etica per il futuro dell’essere-nel-mondo-con-altri non

³¹ Sul tema del corpo cfr. E. Lévinas, *Le Temps et l’Autre*, in J. Wahl e altri, *Le Choix, Le Monde, L’existence*, Cahiers du Collège Philosophique, B. Arthaud, Paris-Grenoble 1947, pp.123-195; trad. it. di F. P. Ciglia, *Il tempo e l’Altro*, Il Melangolo, Genova 2010, in part. pp. 27-44.

scioglie l'opacità e il conflitto dei vissuti intersoggettivi, lasciando sullo sfondo l'interferenza dell'estraneità e dell'alienazione sempre possibile nella sperimentazione dell'incontro e del dialogo. Nel passaggio alla comunicazione il cooriginario Io-Tu rimane condizione, possibilità, esposta allo scacco, alla frustrazione nel momento in cui il volto dell'Altro si rivela estraneo, straniero, ostile, portando allo scoperto l'altrettanto originaria paura della morte, il conflitto³². Se l'Altro non è il limite ultimo dell'esperienza del soggettivo, ma ciò che rende possibile il soggettivo nella sua compiuta struttura relazionale, il passaggio dalla dipendenza al riconoscimento reciproci è pieno di pietre di inciampo e di ostacoli. Nell'esperienza della frustrazione l'altrimenti-che-essere si scompagina e si inquieta, l'imprevedibile porta allo scoperto la contraddizione, l'ostacolo dell'individuo, della singolarità esclusiva ed escludente sempre possibile. Imprevedibile è lo scacco, la perdita come l'incomprensione e il conflitto in un universo simbolico a un tempo frammentato e massificato. L'originario sentirsi con-Altri è esposto alle incognite dell'esperienza in prima persona, allo spaginamento dell'originario nell'implosione dell'elementare nel rudimentale, che spezza il respiro del corpo umano, lo inchioda rompendo la corda tesa tra con-essere originario e responsabilità concreta. Rimane la testimonianza di una responsabilità etica, che, come ogni testimonianza, corre il rischio di rimanere un esempio non raccolto, scontando la sospensione tra la finitudine dell'esperienza e la contingenza del mondo. Tra l'ineludibile intervallo tra l'originario e il fattuale, tra ciò che rende pensabile il mondo nell'orizzonte etico e il corso del mondo: una scissione non conciliabile, ma ineludibile che ricade sulle oscillazioni del significato di responsabilità.

Dall'essere al dover essere

Jonas si spinge più avanti, cogliendo l'orientamento e la tensione verso il futuro del sapere-tecnica moderno, spostando la domanda radicale sulla possibilità delle possibilità verso l'orizzonte largo e infinito di una responsabilità per la custodia dell'essere nella correlazione tra uomo e natura dinanzi alla minaccia della catastrofe. L'esserci-ancora di un futuro dell'umanità è minacciato da una tecnica priva di preveggenza sulle possibili conseguenze a lungo termine del suo pro-

³² Si veda R. Bernet, *Deux interprétations de la vulnérabilité de la peau (Husserl et Lévinas)*, in «Revue Philosophique de Louvain», *Quatrième Série*, vol. 95, n. 3, 1997, pp. 437-456.

gresso, da una risposta/promessa in-differente al dovere di custodire la possibilità come da-venire che richiede un ripensamento dell'etica nell'alleanza tra uomo e natura³³. Custodire e conservare l'essere piuttosto che il nulla tuttavia, non entra nel cuore dell'ispirazione della scienza moderna, che dietro il patrimonio di forme di vita confortevoli e promettenti, si lascia alle spalle, o meglio pre-tende di aver risolto il debito di conoscenza verso l'imprevedibile annichilendo il senso della responsabilità nell'agire strumentale³⁴. Non solo un imprevedibile non calcolato per gli effetti a lungo termine dell'esercizio di un sapere-potere autoreferenziale, che minacciano le possibili risposte/promesse delle generazioni future. La responsabilità verso ogni decisione o azione del presente non può sciogliere l'imprevedibile del futuro in quanto incalcolabile e non calcolato nel *vuoto etico* del presente, nella misura in cui l'inabissarsi dell'essere nel nulla spezzerebbe la libertà che dall'organico si spinge fino al vertice dell'uomo come dover essere³⁵. Una riflessione che procede *come se* le urgenze e i doveri potessero fermare il tempo e l'esperienza della libertà morale: l'intreccio dei fattori coinvolti nel ritmo della vita, l'evoluzione che, nel caso dell'uomo, raggiunge gradi più elevati di libertà, coinvolge la declinazione di aspettative e desideri oltre ogni possibile *dottrina dell'essere*³⁶. In avanti verso il futuro o verso il prossimo in senso orizzontale, l'essere come in-finito che rende possibile il finito continua a pensare il possibile come mossa risolutiva contro il rischio della catastrofe. Custodire e preservare l'essere come apertura non garantisce la responsabilità del pensiero come impegno/promessa in grado di emendare ciò che è stato reso possibile e

³³ Basti qui rinviare a H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Insel, Frankfurt am Main, 1979; trad. it. di P.P. Portinaro, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990, e Id., *Dem bösen Ende näher, Gespräche über das Verhältnis des Menschen zur Natur*, Suhrkamp Frankfurt am Main 1993; trad. it. di P. Becchi, *Sull'orlo dell'abisso. Conversazioni sul rapporto tra uomo e natura*, Einaudi, Torino 2000.

³⁴ Cfr. Id., *Il principio responsabilità* cit., pp. 3-32.

³⁵ Cfr. Id., *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987; trad. it. di F. Tomasoni, *Scienza come esperienza personale. Autobiografia intellettuale*, Morcelliana, Brescia 1992, in part. p. 29.

³⁶ Si veda Id., *Sull'orlo dell'abisso* cit., p. 16: «La mia opinione è che la filosofia debba elaborare una nuova dottrina dell'essere [...] che abbia al centro] la posizione dell'uomo nel cosmo e il suo rapporto con la natura». Jonas non esplicita come la nuova dottrina dell'essere possa rovesciare l'antropocentrismo e insieme intervenire sulla concreta evoluzione della vita che, nel bene come nel male, ha quasi cancellato la tensione tra essere e dover essere, fino a portarlo sull'orlo dell'abisso.

compatibile dalla tecnica dell'uomo e dal tempo del mondo: la catena di passaggi dall'essere al dover essere è scritta nei caratteri dell'uomo tecnologico. La polarizzazione tra responsabilità e irresponsabilità è ancora una volta un *escamotage* per sfuggire all'ambiguità dell'umano, non originaria ma in qualche modo ricorrente ed esplosiva, re-attiva alle situazioni di pericolo, di alienazione e di crisi all'interno di una processualità immanente alla vita che non sarebbe senza la relazione con la natura. Ogni risposta/promessa come responsabilità umana verso il mondo è una sporgenza sull'essere, ma come ogni *fuori* non esprime altro che un senso possibile del mondo, un modo che rende pensabile il mondo sempre e comunque consegnato alla contingenza che investe e tiene insieme uomo e mondo.

La vita della mente

Hannah Arendt parte dallo svilimento del significato dell'azione nella condizione umana per giungere con il caso Eichmann al cuore del problema della responsabilità che chiama in causa chi, come lei, è giunta a definire, quasi in modo irriflesso, il male banale. Tanto il testo quanto il dibattito scatenato dopo la sua pubblicazione portano la Arendt a interrogarsi su quanto ha reso possibile racchiudere in quell'espressione un evento disastroso della storia europea. Se e nella misura in cui nella procedura del processo di Gerusalemme si doveva decidere dell'imputabilità di Eichmann, le argomentazioni dell'imputato a sua difesa, la giustificazione di aver obbedito secondo le indicazioni della morale kantiana, per la Arendt svelano la possibile banalità del male – non deciso in prima persona, non ascrivibile a una responsabilità: Eichmann non ha deciso, ma obbedito a un ordine e l'imputabilità degli effetti della sua azione ricade su chi ha messo in moto la macchina di morte³⁷. Individuare un colpevole e smascherare un'intenzione malvagia con la tecnica del tribunale, dal punto di vista giuridico non aiuta a comprendere il cambio di significato che ha subito la responsabilità all'interno di un'ontologizzazione dell'etica³⁸.

Un'obbedienza, ricorda la Arendt, a un uomo e a un capo piuttosto che alla propria coscienza che tuttavia porta in primo piano la can-

³⁷ Contenuto in H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, The Viking Press, New York 1963; trad. it. di P. Bernardini, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 1999.

³⁸ Espressione usata da Günther Anders in *Nach "Holocaust" 1979*, C.H. Beck, München 1985; trad. it. di S. Fabian, *Dopo Holocaust*, Bollati Boringhieri, Torino 2014, pp. 70-78.

cellazione dell'intervallo tra responsabilità e imputabilità, producendo una sorta di banalizzazione della responsabilità in qualche modo coerente con il fraintendimento della causalità per libertà, dell'unico giudizio possibile della prassi: a posteriori. Questo è il sintomo per la Arendt di una resa del pensiero, della sua incapacità di tenere in vita lo spessore e la complessità della «vita della mente» nella dimensione piena del tempo della vita³⁹.

In questa prospettiva rovesciare l'attenzione del pensiero dalla decisione anticipatrice alla nascita, significa per la Arendt restituire lo spazio sottratto all'individuo come insieme erede e interprete del tempo nella tensione tra passato e futuro: la pluralità come condizione di possibilità innovativa della promessa/risposta in uno spazio dialogico che intesse e attraversa il sentimento della responsabilità in quanto condizione vitale per l'esercizio della libertà. La Arendt perciò inquadra la responsabilità nella dimensione politica dell'umano: risposta e promessa assicurata nella sua originalità e misurata nello spazio specifico del vivente politico in quanto dotato di linguaggio. Non è irrilevante tuttavia – malgrado l'occorrenza della morte prima della fine del libro – che nella lunga riflessione sulla «vita della mente» venga a mancare la volontà. Se è vero che la nascita introduce nella comunità lo scarto creativo, è anche vero che l'*eredità del passato* pesa sulle forme di vita consolidate, sulla percezione di sé e sul vivere comune dal cui orizzonte è scomparso il *paradigma della morale*: archetipo tragico sottoposto alle scosse della crisi del soggettivo. La vita della mente come tempo della vita umana ritaglia e focalizza un tempo che la include e la trascende. A questo reagisce il desiderio e nelle forme più alte la volontà che sconta l'irrisolvibile *enigma della libertà*: intervallo tra il sentimento di responsabilità che giudica il mondo e l'azione responsabile che incorre nel giudizio del tribunale del mondo. Dal lato soggettivo per i sempre possibili fraintendimenti dei valori – bene e male – dal lato oggettivo per la complessità e la molteplicità di fattori sociali, contingenti che intervengono nel passaggio all'azione decidendone il riconoscimento e dunque l'apertura di un orizzonte dialogico. In questa prospettiva la domanda investe in primo luogo la possibilità del pensare dinanzi all'evento dell'im-pensabile «banalità del male».

³⁹ Si veda H. Arendt, *The Life of the Mind*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1978; trad. it. di G. Zanetti, *La vita della mente*, il Mulino, Bologna 1987, in particolare l'«Introduzione».

Responsabilità dell'impensabile

Riecheggia l'interrogativo che ha ossessionato Primo Levi: come è stato possibile l'impensabile. Una questione che va al di là della sua vicenda personale e dell'avvento dei totalitarismi e delle guerre, chiamando in causa il potere del pensiero di arginare un altrimenti che lo scavalca e lo sorprende. Questa domanda per Levi è tanto radicale da rendere incerta la via da percorrere. Non si tratta per lui di individuare colpevoli, di sanzionare pene, di trovare il *posto* della responsabilità nella geografia della realtà. La coscienza di vittime e carnefici, di inermi e barbari è materia troppo evanescente per chi è abituato a ragionare sul concreto e sulla conoscenza⁴⁰. Difficile rintracciare la possibilità di una decisione nelle vittime ridotte al silenzio, non vi è percezione di una qualche forma di possibilità di un altrimenti nei carnefici-esecutori di ordini, non vi è spazio per la riflessione in spettatori inermi immobilizzati dalla paura. Questo deserto morale è il fatto che smorza sul nascere la stessa domanda sul possibile altrimenti come risposta alla fragilità del bene, alla paura della morte che richiede il tempo lungo dell'esperienza e dell'incontro, rinvia alla vita come terreno alimentato dall'umano, ma più potente e oltre l'umano in quanto imprevedibile⁴¹. La domanda di Primo Levi si mantiene al di qua di una riflessione filosofica in senso stretto. In ogni passaggio insiste sulla volontà/dovere di testimoniare, di raccontare, inabissandosi nel fondo di ricordi, resi muti dall'esperienza del campo. Vuole sfidare l'irreversibilità dei fatti, del *mostruoso* nello sforzo di riempire quel mondo di fantasmi creato dalla radicale programmata operazione di cancellazione del valore della vita umana, riportando in vita corpi, volti e storie dimenticate, nascoste, represses, rimosse. Una responsabilità verso il passato prima ancora che verso il futuro, una contraddizione e forse un ossimoro rispetto alle categorie morali, giuridiche o politiche con cui tradizionalmente si pensa la responsabilità. Là dove l'impensabile è stato possibile, anche interrogarsi sul *come* dal mondo evoluto si sia generato il *mostruoso* diventa un dovere morale, una responsabilità sia pure tragica verso il mondo comune. A nostro avviso un gesto radicale e profi-

⁴⁰ È quanto scrive P. Levi in *Il sistema periodico* (1975), in Id., *Tutti i racconti*, a cura di M. Belpoliti, Einaudi, Torino 2005, in cui l'autore fa dialogare la passione scientifica con la vicenda autobiografica attraverso la scomposizione degli elementi primi della tavola periodica. Una metafora della connessione tra il procedere della scienza e l'approfondimento della comprensione del mondo in cui ne va della nobiltà dell'umano (si veda il racconto *Ferro*).

⁴¹ Si vedano le riflessioni di Arendt ne *La vita della mente* cit., in part. pp. 471-546.

cuo per spostare il giudizio morale, se mai fosse ancora possibile, sulle ricadute nella forma umana della vita di ogni *visione del mondo*, legittima come *risposta e promessa*, ma questionabile quando pretende di disciplinare e comprimere il diritto all'esperienza in prima persona⁴².

6. *Le avventure della responsabilità*

Ogni tentativo di definizione o di deduzione, a nostro avviso, rischia di banalizzare il nesso tra la trascendenza immanente alla forma umana della vita e la responsabilità. Essa rimane comunque in bilico tra volontà e principio di realtà, in equilibrio tra il soggettivo della morale e l'oggettivo dell'etica. Il problema non è l'«abisso della libertà» aperto secondo Hegel per il moltiplicarsi delle opzioni di scelta, ma il venir meno del giudizio rispetto all'opzione generata dallo svilimento della *condizione umana* che non riserva spazio e significato alla responsabilità⁴³. Là dove in ogni caso i dilemmi morali spingono a cercare punti fermi per sfuggire al limite del soggettivo, operano una scelta di campo coerente e continua con l'ispirazione tecnica del Moderno. Alla macchina che imitando riproduceva la natura nell'alfabeto dell'umano, si è sostituita un'altra macchina che funziona da prototipo dell'umano più autentico di ogni arcaico archetipo. Ma un prototipo che può essere aggiustato, modificato e migliorato e alla fine farsi modello delle possibili declinazioni dell'umano in vista di un progressivo emendamento dell'imprevedibile e indicibile dell'esistenza umana.

In questa prospettiva lo strumento non porta il lontano al vicino, o il mondo al libro, il reale all'idea che permette di pensarlo nelle forme dell'umano, piuttosto consente l'alleggerimento dell'uomo sgravato del suo peso specifico, novello scopritore di altri continenti e capace di abbreviare e riportare all'efficienza ogni forma di relazione nella magnifica rete dei cervelli che rende superfluo lo scarto del soggettivo.

⁴² Sono particolarmente significative le riflessioni di K. Jaspers nel testo *Die Schuldfrage. Ein Beitrag zur deutschen Frage*, Artemis, Zürich 1946; trad. it. di A. Pinotti, *La questione della colpa. Sulla responsabilità politica della Germania*, Raffaello Cortina, Milano 1996.

⁴³ Si veda su questo punto ancora H. Arendt, in particolare l'«Appendice» a *La vita della mente* cit., dal titolo *Giudicare* che riproduce estratti da *Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, materiale per l'ultima parte del testo interrotto a causa della morte dell'autrice. Si veda Id., *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago 1982; trad. it. di P.P. Portinaro, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, Il Melangolo, Genova 2005, in cui è ricostruito tutto il corpo delle lezioni (si veda R. Beiner, *Il giudizio in Hannah Arendt*, postfazione in *ibid.*, pp. 139-213).

Difficile trovare oggi un *posto* per la responsabilità, rintracciare lo spazio per la distanza necessaria alla risposta intelligente o per l'esitazione inevitabile per ogni pro-messa. Eppure la *responsabilità* è evocata e ricorre ossessivamente nell'ordine dei discorsi in cui ci muoviamo, è un'etichetta per un prodotto da consumare senza interrogarsi sulle componenti e sugli effetti collaterali della sua mercificazione.

Non sono molti i passi avanti compiuti dall'umanità in senso morale, etico o politico. Tuttavia rimpiangere il *paradigma perduto* o cercare una via per riallacciare i legami con l'archetipo riflette il bisogno di un gesto risolutivo, l'esigenza di trovare una chiave di accesso a un significato univoco, tralasciando la complessità delle risposte/promesse messe in campo volta per volta da un vivente a un tempo capace di attivare plurali e diversificate relazioni e perciò esposto all'imprevedibile e alla contingenza. Una cultura della responsabilità, se mai è esistita, non si alimenta solo dell'esercizio di prudenza nella scelta e nell'attenzione verso quanto interviene nel passaggio all'azione, ma anche dal disporsi alla *risposta* e alla *promessa* sulla soglia incontrollabile e imprevedibile della processualità, che rinvia a, più che fondare, quello che vorremmo definire il *mistico*, il *mitico*: visione d'insieme, senso o modo di rendere per l'uomo pensabile il mondo come orizzonte di una processualità in-finita, piuttosto che al di là e nonostante la sua processualità, *come se* l'uomo ne potesse essere esente⁴⁴. Quanto è *fuori* dall'affaccendarsi di *risposte* o *promesse* a fronte della contingenza e dell'imprevedibile rimane oggi solo una sfida aperta sulla base del pre-supposto della definitiva emancipazione dall'opacità delle forme umane della vita grazie alla trasformazione della relazione tra uomo e mondo, tra individuo e individuo, tra singolo e mondo comune in una rete di connessioni senza soluzione di continuità.

Non è sufficiente esprimere un giudizio di valore o altrimenti trovare l'accesso a una zona rimasta invisibile o sconosciuta, come se si trattasse di aggiungere conoscenze a conoscenze. Tenere aperto l'interrogativo sulla responsabilità forse è uscire da uno stato di sonnambulismo, svegliarsi assumendo il carico emotivo e politico del limite dell'umano dinanzi alla processualità e al contingente. Più che una risposta, una promessa di attenzione, improduttiva, che rompe l'illusio-

⁴⁴ Termine utilizzato da Ludwig Wittgenstein in *Conferenza sull'etica* (1929) in Id., *Schriften*, vol. 3, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1967; trad. it. di M. Ranchetti, *Conferenza sull'etica*, in Id., *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Adelphi, Milano 2012, pp. 5-18.

ne che il progresso delle conoscenze assicuri il governo e il controllo sul mondo. Responsabile non è la conoscenza che segna la rottura della simbiosi tra uomo e natura, responsabile è pensare il significato di questa rottura, comprendere che quanto rende pensabile il mondo è iscritto nella cifra dell'umano che ha segnato la sua distanza dal mondo intervenendo sul mondo e configurando le forme umane della vita nel processo storico. Ciò e come è possibile pensare, non assicura dall'eventualità dell'impensabile – come la storia ha insegnato – ma avverte solo dei limiti del pensiero rispetto al tempo del mondo e della vita, delle condizioni che rendono il mondo familiare all'uomo nel tempo dell'esperienza vissuta. Fin quando rimane la consapevolezza della distanza che segna l'azione dell'uomo, la morale consegna la responsabilità a un destino tragico, che preserva la libertà e il farsi evento di ogni azione nello scarto tra soggettivo e oggettivo. Se invece l'etica come mondo di tutti e di ciascuno frammenta la linea dell'orizzonte del possibile in variabili, flussi e opzioni, surrogando o inglobando lo spazio morale, ogni riflessione sulla responsabilità si muove su una mappa più che sul territorio nell'illusione/pre-sunzione che la rete possa ridurre l'opacità del mondo della vita – umano – e lo smisurato del mondo – oltre l'uomo.

Abstract

Il saggio attraversa gli slittamenti di significato del concetto di responsabilità a partire dal paradigma dell'umano: vivente, situato nel mondo e partecipe prima che regista di un processo che investe il mondo/ambiente. Il termine assume il suo significato specifico con l'affermarsi dell'idea di libertà che orienta un vivente in grado di reagire e rispondere alle emergenze della vita e del mondo interrompendo il meccanismo stimolo/risposta. L'esemplare umano interpreta la sua dotazione corporea, proiettandosi in avanti, aprendosi all'altrimenti possibile. La riflessione sulla responsabilità rivela tutta la vischiosità del termine quando pre-tende di dirimere l'in-finito dissidio tra sfera soggettiva e sfera oggettiva, tra intenzione e azione, tra individuale e universale. La responsabilità si radica nel sentimento, ma si testimonia attraverso l'agire il cui risultato trascende anche le migliori intenzioni. La responsabilità non si sottrae alla tragedia della morale nell'epoca segnata dalla caduta di valori che ispirano l'orizzonte comune e plura-

le della forma umana della vita. In questo orizzonte la responsabilità si sottrae a ogni definizione e oggettivazione a senso unico, conservandosi come compito del pensiero capace di vigilare sui limiti dell'umano all'interno delle costellazioni in-finite del mondo oltre l'uomo. Ne è testimonianza la rinnovata attenzione alla responsabilità dopo la tragedia dei totalitarismi in cui la risposta/promessa ha rivelato la possibilità dell'impensabile, il potere distruttivo di un pensare astratto e a senso unico.

The essay passes through the shifts in meaning of the concept of responsibility starting from the paradigm of the human being: a living being, situated in the world, and participating, before being a coordinator, in a process that involves the world/environment. The term takes on its specific meaning with the affirmation of the idea of freedom that orients a living being capable of reacting and responding to the emergencies of life and world by interrupting the stimulus/response mechanism. The human specimen interprets its bodily equipment, projecting itself forward, opening up to the otherwise possible. Thinking on responsibility reveals all the viscosity of the term when it attempts to resolve the infinite disagreement between subjective and objective spheres, between intention and action, between individual and universal. Responsibility is rooted in feeling, but witnesses itself through action, the result of which transcends even the best of intentions. Responsibility does not escape the tragedy of morality in an age marked by the fall of values that inspire the common and plural horizon of the human life-form. In this horizon, responsibility eschews any one-dimensional definition and objectification, preserving itself as a task of thought capable of guarding the limits of the human within the infinite constellations of the world beyond man. Evidence of this is the renewed focus on responsibility after the tragedy of totalitarianisms in which the answer/promise revealed the possibility of the unthinkable, the destructive power of an abstract and one-dimensional thinking.

Parole chiave: responsabilità, libertà, pensiero.

Keywords: responsibility, freedom, thought.