

COSTELLAZIONI DELLA RESPONSABILITÀ

ROSSELLA BONITO OLIVA

Dipartimento di Scienze Umane e Sociali, Università di Napoli "L'Orientale"

robonito@unior.it

ABSTRACT

Philosophical discourse has one of its most significant turning points in the theme of responsibility: the Subject is at the center. Especially after the change imprinted by the Modern, the repetition of the question over time denotes not only the centrality, but also the continuous realignment of responsibility within the narrative of the human. After Holocaust, totalitarianisms, atomic bomb, responsibility becomes a keyword for philosophy: the crisis of the subject disempowers it, freeing it from its root, leaving it in the oscillation between the modesty of objectification and the fear of ineffectuality. Questioning responsibility means finding the way out of the crepuscular image of the subject and the individual, reactivating hope by releasing it from an intimistic character. Finally, wondering what we are talking about when we talk about responsibility needs respect for its original incompleteness without trying to say what we cannot talk about.

KEYWORDS

Responsibility, Subject, Objectification.

I

Il discorso filosofico ha nel tema della responsabilità uno dei suoi snodi più significativi: al centro rimane il soggetto, o meglio, come vorremmo sottolineare, ciò che lo costituisce, in termini di azione, valore e vita. Il riproporsi del tema nel tempo, soprattutto dopo la svolta impressa dal Moderno, denota la centralità, ma anche il riallineamento continuo della responsabilità all'interno della narrazione dell'umano. L'analisi di questo concetto richiede perciò l'attraversamento di un percorso a spirale nel susseguirsi di stanze, architettonicamente disposte diversamente secondo coordinate verticali e orizzontali che inquadrano e misurano i modi dell'esperienza dell'uomo nel mondo. Avendo la sua radice nel verbo rispondere, rinvia alla domanda che sollecita la risposta ispirata dalla natura politica e comunitaria dell'uomo - vivente politico in quanto dotato di linguaggio e dotato

di linguaggio in quanto capace di abitare il mondo e misurarsi a partire da uno spazio comune¹.

L'aggettivazione "responsabile", perciò, nella nostra cultura occidentale esprime molto più del rapporto meccanico tra stimolo e risposta, impegnando il discorso filosofico sul soggettivo. L'eccedenza della risposta umana sulla puntualità degli stimoli e l'articolazione di questa nell'azione, nel lavoro di continua rielaborazione del mondo, orientano la riflessione sul divenire e sulla plasticità di questo più-che-vita che impronta e configura la relazione soggetto-oggetto². L'accedere dell'uomo al mondo è un porsi che orienta la sua relazione con gli altri viventi - umani e non - e chiama in causa la sua capacità/possibilità di rispondere. Una prospettiva che si afferma quanto più si fa strada l'idea di un'umanità come opera di se stessa, quanto più ci si concentra sull'azione in quanto oggettivazione del poter essere altrimenti di quanto è più proprio, della libertà, del soggetto. Il terreno su cui poggia o si articola tutto quanto attiene in termini relazionali alla responsabilità, perciò, ne rende almeno problematica una definizione univoca³. Insistendo sulla modalità del rispondere essa si muove in una costellazione che ingloba da un lato l'esposizione alle sollecitazioni, dall'altro la capacità e la possibilità di reazioni funzionali ed efficaci nella comunicazione e nella condivisione in vista della conservazione/evoluzione di questo specifico vivente. Nella fenomenologia dell'umano questi fattori connettono la forma relazionale della vita umana e i processi d'individuazione, chiamando in causa il riconoscimento reciproco nell'orizzonte intersoggettivo e nelle dinamiche sociali. Nel gioco tra domanda e risposta, tra azione e reazione dall'immaginazione al progetto, dal sentimento morale personale al contesto intersoggettivo e collettivo, dal soggetto all'ambiente, la responsabilità investe l'interiore percezione di sé e l'esteriore paesaggio del mondo comune. L'articolazione tra interno ed esterno non ha una precisa linea di demarcazione, riproponendo l'essere insieme di visibile e invisibile, di emotività e razionalità, di patrimonio culturale e costume che non consente distinzioni nette tra ciò che è dato e ciò che è proprio. In questo orizzonte il rispondere stesso porta con sé stratificazioni di significato, trasformazione dei dispositivi che governano l'umano a partire dalla prefigurazione di una possibilità di essere altrimenti, *energeia*, nel governo della volontà che traduce la possibilità in fatto e la forza in azione, *entelecheia*⁴. Alla fine, la responsabilità è una messa alla prova del sogget-

¹ Testimonianza di questa complessità è il corposo *Handbuch Verantwortung*, curato da L. Heidbrink, C. Langbehn, S. Sombetzki e uscito per i tipi di Springer, Wiesbaden 2017.

² Cfr. su questo articolarsi della risposta nel raggio largo della determinazione dell'umano B. Waldenfels, *Antwortregister*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2007.

³ Per una ricostruzione teorica della storia del concetto cfr. L. Fomnesu, *La responsabilità tra teoria e storia. Una proposta*, in F. Miano (a cura di), *Etica e responsabilità*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018, pp. 45-59.

⁴ Su questo punto Heidegger ritrova una linea continua che da Aristotele si estende a tutta la metafisica occidentale, cfr. Id., *Nietzsche*, tr. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994, pp. 863 e ss.

tivo nell'esperienza, pur rinviano a monte e a valle oltre la consapevolezza e il raggio d'azione del soggetto.

Vorremmo perciò porre l'attenzione su due punti caratterizzanti la riflessione sulla responsabilità nella cultura moderna occidentale per comprendere le ragioni della difficoltà della precisa determinazione di questo concetto. Modi di approccio e itinerari diversi confermano l'intrinseca complessità di un concetto che pretende all'assoluto nel momento stesso in cui rivela la sua vischiosità, in quanto duplica tutte le ambiguità del soggettivo. Partiamo allora dal rovesciamento della consuetudine teorica che fa discendere le questioni morali e politiche della responsabilità dall'analisi e dalla rappresentazione del soggetto. La sospensione delle questioni pratiche operata già da Cartesio evidenzia il possibile ostacolo che la trattazione della volontà – da cui procede la responsabilità – pone alla teoria⁵. Sospendere per poter procedere nella conoscenza comporta questa prudente sospensione preliminare che consente l'esercizio del dubbio: la determinazione dell'essere o del farsi responsabile di un'azione richiede la messa a punto preliminare delle coordinate del conoscere⁶. L'individuazione del metodo permette il passaggio dalla teoria alla prassi, dal poter conoscere al dover fare in cui viene a emergenza l'istanza pratica sottesa già alla conoscenza del mondo. Potere e dovere esprimono il potenziale dell'uomo che, acquisendo una posizione centrale tra Dio e mondo, trasforma il concetto di soggetto in senso dinamico⁷.

Antropocentrismo, autonomia e riconoscimento del valore/diritto dell'individuo hanno nell'azione il cardine su cui s'innesta il significato di soggetto a partire dalla sua capacità/possibilità di messa a distanza e di appropriazione/traduzione del mondo: gesto inaugurale che interpreta il più-che-vita come potere. Si susseguono e si legittimano nel tempo le immagini dell'uomo opera di se stesso, creatore di cultura come progressiva emancipazione dalla natura e realizzazione dell'individuo, il cui nucleo rimane il fare, l'agire come modo di individuazione del soggetto. Ragione e volontà attivano la specifica relazione umana con il mondo a partire dal presupposto di un'originaria eccedenza da regolare o di un altrettanto difetto da compensare⁸. Il soggetto è tale in quanto risponde più che reagire e risponde in modo intelligente in quanto rompe il meccanismo passando all'azione, che fa della relazione un'appropriazione in cui l'uomo legittima il suo diritto sul mondo. Le grandi questioni sulla libertà, sul libero arbitrio si concentrano sull'interrogativo intorno al potere dell'azione umana chiamando in causa la

⁵ Sia consentito rinviare a R. Bonito Oliva, *Soggettività*, Guida, Napoli 2003, in part. pp. 11-14.

⁶ Cfr. G. Agamben, *Karman. Breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto*, Bollati Boringhieri, Torino 2017.

⁷ Su questo spostamento dell'articolazione tra Dio, uomo e mondo cfr. K. Löwith, *Dio Uomo e Mondo da Cartesio a Nietzsche*, tr. it. Morano, Napoli 1966.

⁸ Sul contrapporsi delle posizioni nell'antropologia filosofica del Novecento cfr. K. Schmitt, *Il concetto di "politico"* (1932), in Id., *Le categorie del "politico". Saggi di teoria politica*, ed. it. a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 101-165.

responsabilità. Il Moderno ha posto al centro l'uscita dallo stato di natura come argine alla violenza originaria e rimedio alla precarietà della vita attraverso l'esercizio di una forza reattiva stabilizzante, in grado di appropriarsi del mondo ponendo regole a se stessa: punto di applicazione è la volontà in grado di rispondere sulla spinta di un'istanza espansiva (appropriazione) e un'istanza limitativa (legge). Si produce in tal modo una sovrapposizione tra il rispondere e il porre, tra la relazione e l'imposizione che ridefinisce continuamente il significato di soggettività: agire in nome e al fine di qualcosa mette in gioco l'essere dell'uomo nel mondo e con gli altri che ha nella natura, interna ed esterna, un limite da superare e nella storia la sua scena. Una scena in cui l'uomo cerca il riflesso di questa prassi senza poter scongiurare la persistenza del male⁹. La responsabilità circoscrive la volontà che rimane un fondo enigmatico che inquieta l'intelligenza, incidendo sulla qualità della risposta. Inoltrarsi nei meandri della volontà implica attingere l'uguale possibilità di volere il male come il bene, giungere al cuore di un vivente in-determinato e perciò esposto già al suo interno all'oscillazione tra desiderio di stabilizzazione e aspettativa, tra capacità/possibilità di essere altrimenti e bisogno di trasparenza¹⁰. Là dove la responsabilità porta alla volontà e al differenziale tra reazione in qualche modo meccanica e risposta intelligente, solo l'effettuale decidersi secondo valori in direzione di un dover essere qualifica la libertà della volontà. Assicurare la libertà della volontà implica la condizione della certezza come condizione del giudizio su un universo già regolato dalla legge: interiorizzare la legge è valutarne la coerenza con ciò che vale e non con ciò che ha potere, disporsi a un'azione che legittima o mette in crisi ciò-che-è. La responsabilità perciò è un rispondere a se stessi, un aver cura della scelta in vista dell'azione nella consapevolezza che essa investe il mondo e altri soggetti. Questa circolarità tra responsabilità e imputabilità, tra morale ed eticità garantisce la libertà, ma non assicura dal male; crea il dispositivo che struttura l'intervallo tra dovere e potere e tra dovere morale e dovere civile in linea teorica, ma non scongiura l'immorale e tanto meno l'illecito. Un territorio opaco persino per il soggetto e per il discorso filosofico che progressivamente individua la via d'uscita nell'imputabilità, nella comparazione dell'azione con la legge, che, morale o politica, ideale o effettuale, sancisce la differenza tra lecito e illecito da cui discende il riconoscimento d'innocenza o di colpevolezza. Solo *post factum* è possibile dare ragione del significato morale o poli-

⁹ Cfr. B. Accarino, *Ingiustizia e storia. Il tempo e il male tra Kant e Weber*, Editori Riuniti, Roma 1994.

¹⁰ Cfr. F. Nietzsche, *Umano troppo umano* § 39; "La storia dei sentimenti morali è la storia di un errore, dell'errore della responsabilità: il quale riposa sull'errore della libertà del volere" e § 94: "Il primo segno che l'animale è diventato uomo si ha quando il suo agire non si riferisce più al benessere momentaneo, ma a quello durevole, quando l'uomo cioè diventa *utilitario* e calcolatore: allora si afferma per la prima volta il libero dominio della ragione", Id., *Umano troppo umano e scelta di frammenti postumi 1878-1879*, ed. it. a cura di G. Colli e M. Montinari, Mondadori, Milano 1970, qui vol. I pp. 47-48 e p. 68.

tico dell'azione dell'essere soggettivo – attivo-passivo, affettivo-reattivo – sulla base di un processo di formazione/disciplinamento orientati a produttività/appropriazione. Nell'interiorizzazione della legge norma e normalizzazione inducono una progressiva astrazione dalla singolarità resa disponibile all'universale *super-partes*. Il disagio della civiltà è la più grande costruzione dell'uomo come opera di se stesso: sull'individuo ricade il governo della volontà, lo spazio pubblico è il luogo di legittimazione della legge. Se rispondere del buon uso della libertà comporta la giusta misura tra desideri e ragione, tra aspettative e senso della realtà, solo il sistema può tenere insieme corpi ed esistenze, individui e comunità in modo organico, surrogando e disponendo le parti chiamate al sacrificio dell'esperienza "in prima persona". Il sentimento di responsabilità fa sempre più i conti con il rischio dell'imputabilità, in cui lo scarto del soggettivo viene inglobato nello spazio politico canalizzando le scelte nel bisogno di riconoscimento sociale¹¹: lo spazio opaco della volontà viene neutralizzato dalla progressiva immunizzazione alla differenza, assicurato dal pericolo dell'esposizione in prima persona¹². Il destino della responsabilità rispecchia in epoca moderna le vicende del soggetto.

II

Vorremmo qui muovere da due filosofi moderni che hanno posto al centro il plesso soggetto-libertà-azione-responsabilità, mettendo a fuoco il configurarsi "moderno" della libertà per poi giungere a conclusioni divergenti sul rapporto tra morale e politica. La fiducia più che la fede nella potenza del pensiero è stata per Kant e Hegel il rimedio "umano, troppo umano" alla "fragilità del bene": l'uscita progressiva dell'uomo dalla minorità, la convinzione del prefigurarsi di un nuovo mondo sono i cardini della loro riflessione sul cambiamento¹³.

Le riflessioni di questi due filosofi rimangono alternativamente punto di riferimento o oggetto di critica nel percorso filosofico della seconda metà del Novecento, malgrado due guerre mondiali, l'Olocausto e la bomba atomica avessero messo la responsabilità morale e politica dinanzi all'"impensabile". Le macerie del mondo e la deflagrazione dei valori nell'umanità non intaccano il discorso filosofi-

¹¹ Si veda P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento. Tre studi*, ed. it. a cura di F. Polidori, Raffaello Cortina Editori, Milano 2005, in part. pp. 107 e ss.

¹² Cfr. R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002.

¹³ Basti qui ricordare l'articolazione kantiana tra ragione pura e ragione umana o l'idea hegeliana di una filosofia come patologia della scissione per comprendere quanto la consapevolezza del tempo "nuovo" si accompagnasse all'esigenza di un pensiero dell'esperienza.

co della Modernità: pensare e trovare rimedio alla scissione rimane un'eredità per la morale e la politica delle epoche successive¹⁴.

In questa prospettiva decisiva è la domanda sull'uomo posta da Kant nell'articolazione tra possibilità del conoscere, dovere dell'agire e potere della speranza in cui si articola l'apertura relazionale dell'ente *rationabile*. La sottolineatura della libertà come autonomia pone nel cuore stesso del soggetto, nel tribunale interiore, il nesso necessario tra libertà e volontà: la legge morale è la *ratio essendi* della libertà, come la libertà è la *ratio cognoscendi* della legge morale. L'imperativo categorico non consente alternative o mediazioni: il dovere di volere il bene contro il sempre possibile volere il male. L'obbligo e la legge sono inviolabili per la volontà ma allo stesso tempo radicate nell'umano, nella superiore facoltà del desiderare che ha da prendere il sopravvento sulla spinta inferiore del desiderare¹⁵. Se il soggetto è esposto alle due spinte, razionalmente riconosce la differenza tra l'univocità del richiamo interiore al valore della dignità, al bene e la contraddittorietà degli istinti e delle passioni: la libertà è il fatto della ragione¹⁶. L'essere al confine tra natura e ragione dell'umano si traduce nel dover essere ispirato dalla legge morale, interiore, che comanda in modo categorico (prescrittivo, non costrittivo) generando un "groviglio" interiore non per il difetto della legge, ma per l'ambiguità dell'umano¹⁷.

Perciò l'obbedienza alla legge non risponde a un comando esterno, esige la rinuncia all'unilateralità, ma non del diritto del soggetto, che si eleva dal bisogno più elementare a un piacere più saldo e duraturo nella consapevolezza de "lo spaventevole" della indegnità umana dinanzi alla "maestà della legge" che dischiude la dimensione trascendente¹⁸. L'ascolto del richiamo della coscienza morale richiede un'attenzione critica costante dell'Io trascendentale sull'Io empirico, svelando l'inconveniente' della mancata sintesi tra la coerenza della legge e

¹⁴ Il testo di Jürgen Habermas *Il discorso filosofico della Modernità* (Laterza, Roma-Bari 1991) fornisce le coordinate teoriche di questa continuità/discontinuità tra la messa a punto di una filosofia del "proprio tempo", del tempo nuovo e il carico dell'eredità lasciata ai posteri, al post-moderno.

¹⁵ Kant afferma: "Soltanto la ragione quindi, in quanto determina per sé stessa la volontà (non in servizio delle inclinazioni), è una vera facoltà superiore di desiderare, a cui è subordinata quella patologicamente determinabile (...) e solo il fatto, che essa come ragion pura può essere pratica, le rende possibile di essere legislatrice", Id., *Critica della ragion pratica* (1788), trad. it. di F. Capra, riv. da E. Garin, con glossario di V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 1983, qui p. 31.

¹⁶ Si veda I. Kant, *La metafisica dei costumi*, tr. it. a cura di G. Vidari, Laterza, Roma-Bari 1983, p. 26: "Si chiama *fatto* [*Tat*] un'azione che sia sottomessa a leggi di obbligazione, e nella quale dunque il soggetto viene considerato anche secondo la libertà della sua volontà. Colui che agisce è considerato *autore* [*Urheber*] dell'effetto [*Wirkung*]".

¹⁷ Sulla possibilità di ritrovare in Kant la traccia della morale nella storia e nella politica cfr. F. Oncina Coves, *Storia morale e politica morale*, in L. Fommesu (a cura di), *Etica e mondo in Kant*, Il Mulino, Bologna 2008, pp. 297-316.

¹⁸ I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 96.

l'esperienza di plurali e contraddittorie spinte interiori¹⁹. Se assicura dal punto di vista dell'obbedienza alla legge interiore, la responsabilità morale ha da fare i conti con le contraddizioni insite nel decidersi all'azione.

III

Il problema posto da Kant, tuttavia, è preso molto seriamente da Hegel che porta avanti l'interrogazione o meglio la riflessione sull'articolazione della libertà dalla sfera soggettiva a quella oggettiva. In gioco è il passaggio di registro dall'esercizio morale della libertà all'uso politico della libertà nel confine tra responsabilità e imputabilità, tra intenzione e azione. L'analisi kantiana della libertà e della responsabilità secondo Hegel indebolisce l'istanza pratica della ragione nel momento stesso in cui la pone, affermandola come potere negativo le sottrae il potere di tradursi in prassi del soggettivo. Il salto dalla natura allo spirito segna già il dischiudersi di una possibilità in-finita che si articola nel processo dell'esperienza che l'uomo fa del mondo interiorizzando le sollecitazioni ed esteriorizzando il plesso psicofisico attivo/passivo come principio d'individuazione di un vivente non-più-naturale. La libertà non è un dato e nemmeno una condizione, ma il risultato di un processo, la traccia di un'uscita dallo stato di natura, il trasfigurarsi di un genere capace di interpretare la scissione che è della vita nell'elaborazione, nell'azione continua all'interno e all'esterno che attingono alla densità psicofisica sedimentata da un genere culturalmente formato. L'azione reciproca tra il non-più-naturale e il determinarsi spirituale scandisce il divenire di un genere vivente impegnato a elaborare la datità in una rete di legami e di leggi in via di continua trasformazione e rivitalizzazione nell'esperienza del mondo e del vivere comune: dal negativo alla negazione della negazione la reciprocità tra scissione individuata e risoluzione dell'opposizione nella mediazione è la trama della realtà spirituale, della soggettività del soggettivo²⁰. *Vorsatz* come porsi e *Absicht*²¹ come sospensione richiedono l'equilibrio tra il porsi necessariamente esclusivo -

¹⁹ Cfr. I. Kant, *La metafisica dei costumi*, cit. pp. 18-19: “[...] Non si può fondare la metafisica dei costumi sull'antropologia, ma si può ad essa applicare. [...] La filosofia non può dunque comprendere nella sua parte pratica [...] nessuna dottrina *tecnica*, ma soltanto una dottrina *moralmente pratica*, e se la capacità della volontà di seguire le leggi della libertà in opposizione alla natura dovesse essere qui chiamata *arte* [...] sarebbe un'arte divina, se noi fossimo in grado di eseguire perfettamente per mezzo di essa quel che la ragione ci ordina, e di effettuarne l'idea”. Sia consentito inoltre rinviare a R. Bonito Oliva, *Rappresentazioni e narrazioni dell'azione: l'altrimenti e la decisione. Per una fenomenologia del contingente*, in *Volontà. Una sfida contemporanea*, a cura di F. Desideri e P.F. Pieri, “Atque”, 21 n.s./2017, pp. 25-41.

²⁰ Sia consentito rinviare a R. Bonito Oliva, *L'enigma del Moderno. Libertà soggettiva e ragione oggettiva. La cesura del soggettivo*, in L. Bianchi-A. Sannino (a cura di), *Destino e libero arbitrio*, Bibliopolis, Napoli 2018, pp. 231-250.

²¹ Si veda G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, tr. it. G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1999, §§ 115-140.

in-dividuo - e ciò che restituisce lo sguardo più largo sul mondo già sempre dato prima di ogni individuazione. La coscienza soggettiva è il baricentro di questo movimento continuo, la distanza ostinata che ripropone verso l'interno e l'esterno è un lavoro che ha nel "sacrario" della coscienza morale il punto di massimo impegno e di massima incertezza. Ciò che è sacro non è il corpo messo in sicurezza dal conflitto e dalla morte, ma uno spazio di tutti e di ciascuno da cui prende corpo il differenziale della risposta umana rispetto alla mera reazione già non soltanto naturale, ma nemmeno schiacciata sull'universo simbolico dato: riserva spirituale a cui attingere non disponibile all'oggettivazione. Se il diritto distingue in maniera formale tra lecito e illecito, solo la coscienza morale si fa responsabile della possibile sintesi tra desideri, ragione, individuale e universale: la priorità della fedeltà ai principi sull'incertezza delle conseguenze dell'azione non scioglie la spinta della volontà, come la pubblicità del diritto non mette a tacere i dubbi della coscienza morale nel decidersi all'azione: il dilemma della responsabilità si risolve nella soddisfazione come realizzazione/compimento dell'originariamente possibile (*eudaimonia*) attraverso l'esperienza del limite ineludibile del *daimon*. La moralità e dunque la tensione della responsabilità al bene è principio germinativo che niente può assicurare sulla qualità del frutto maturo se non nel passaggio all'eticità come compimento dello spirito coscienzioso, *Ge-Wissen* sapere del necessario superamento del limite soggettivo della morale.

"La risoluzione (*Entschliessen*) dell'uomo è il suo proprio fare, il fare della sua libertà e della sua responsabilità"²². La libertà è divenuto carattere dell'uomo moderno, consapevolezza del pari valore della vita e della libertà, nel giusto equilibrio tra il porsi esclusivo e il disporsi intenzionale nel determinarsi di un comune spirituale alimentato dall'azione²³. Se decidono del valore dell'individuo, decisione e azione ripropongono la scissione (*Entzweiung*) originaria del flusso della vita nella forma umana di appropriazione dell'esistenza sia pure finita. Il tragico è dell'azione e la fine del mondo degli eroi non annulla la sfumatura tragica della morale. Essa scandisce il passaggio alla nuova epoca che riconosce "al di là del destino e oltre la consolazione religiosa" il diritto dell'individuo a interpretare e dare senso alla propria vita, senza il quale le pagine di lacrime e sangue della vicenda umana rimarrebbero bianche. Allo stesso tempo affida il governo della scissione all'eticità e la sua risoluzione al sapere: responsabilità soggettiva e imputabilità oggettiva agiscono l'una sull'altra e l'una nell'altra in individui cittadini di un mondo spirituale tenuto in vita dal sacrario della coscienza morale ma come ogni realtà vivente esposto alla irrisolvibile contraddizione nell'esperienza.

²² *Ibidem*, § 139 Z. Su questo punto si veda A. Nuzzo, *Moralità, eticità e realizzazione della libertà*, in S. Achella (a cura di), *Lezioni hegeliane*, Edizioni della Normale, Pisa 2018, pp. 75-95.

²³ Sul concetto di azione in Hegel cfr. M. Quante, *Il concetto hegeliano di azione*, pr. di F. Menegoni, tr. it. di P. Livieri, Franco Angeli, Milano 2011.

IV

Kierkegaard, smontando la costruzione sistematica di Hegel, coglie l'altra faccia della medaglia della libertà moderna. Egli mette a nudo la ferita che il sistema hegeliano ha lasciato aperta al di qua dell'assolutizzazione del sapere, riconoscendo lo spazio ineludibile della moralità nella nuova etica della libertà. Nella condizione di solitudine esistenziale l'individuo moralmente motivato si affida all'unica possibilità della fedeltà a se stesso, l'unica libertà possibile della "soggettività"²⁴.

Questa condizione esistenziale del "soggettivo" ridefinisce la relazione tra libertà e responsabilità. Georg Simmel allarga l'attenzione sul rompersi del rinvio tra la tensione morale del singolo e la scena sociale che toglie respiro all'eticità e sottrae significato alla fedeltà a se stesso. Questo si registra nella differenziazione sociale del Moderno che, secondo Simmel, isola il singolo spingendolo a ricercare soddisfazione al bisogno di riconoscimento nella distinzione. L'allentamento del vincolo erode la rete sociale rendendo l'autonomizzazione una forma di isolamento, di disorientamento che traduce il ripiegamento su di sé in un sintomo re-attivo all'evanescenza dei valori²⁵. La cultura dell'individualismo rompe la circolarità tra il sentimento dei valori del singolo e la sfera dei valori condivisi²⁶. La responsabilità non dilegua, ma cade vittima della progressiva astrazione dei processi sociali. Rotto il rinvio tra sentimento morale dell'agente e valori aggreganti del sociale, tra senso di sé e senso del comune, assottigliata la soglia di plasticità della coscienza nell'esperienza del mondo comune, ogni tensione morale è un residuo improduttivo, perciò insignificante²⁷. Inchiodato all'azione e oscillante tra pretese eccessive verso se stesso e fluidificazione della vita sociale, l'individuo ricade in una malinconica e nevrotica solitudine.

Questa sintomatologia del soggettivo genera un'estraneazione dall'esercizio critico del pensiero. La normalizzazione è la metabolizzazione culturale, favorendo il prevalere del bisogno di stabilizzazione sulla inquietante e complessa dialettica tra

²⁴ Cfr. S. Kierkegaard, *Postilla conclusiva non scientifica*, in Id. *Opere*, tr. it. C. Fabro, Sansoni Editore, Firenze 1972, p. 368: "La verità è l'incertezza oggettiva mantenuta nell'appropriazione della più appassionata interiorità [...] Là ove la strada si biforca (e dove ciò sia non si può dire in modo oggettivo, poiché consiste in ciò la soggettività)".

²⁵ Cfr. G. Simmel, *La differenziazione sociale*, tr. it. di B. Accarino, Laterza, Roma-Bari 1982, in part. sez. II e III.

²⁶ Sull'effetto del progressivo "disincantamento del mondo" nell'etica della responsabilità e nel deterioramento dell'alleanza tra etica e politica pone l'accento Max Weber agli inizi del Novecento. La riflessione weberiana abbraccia un arco di problemi e attraversa questioni centrali negli spostamenti di significato introdotti nel corso dell'evoluzione storica del capitalismo; rimandiamo qui semplicemente alle due conferenze tenute dall'autore nel 1917 e nel 1919 raccolte nell'edizione italiana (Id., *La scienza come professione. La politica come professione*, tr.it. H. Grünhoff, P. Rossi, F. Tuccari, con intr. di W. Schluchter, Einaudi, Torino 2004).

²⁷ Sulla normalizzazione progressiva generata dalla nevrotizzazione della vita umana cfr. E. De Conciliis, *La città psicotica*, in V. Carofalo (a cura di), *Le due città. Metropoli e identità mutanti*, Uniorpress, Napoli 2015, pp. 45-56.

espansione e riequilibrio, tra spinta vitale e consolidamento difficile da tollerare per il singolo. L'ansia di prestazione sposta continuamente in avanti, altrove il confine del dover essere, surroga nel riconoscimento sociale ogni aspettativa. Si restringono i margini della responsabilità soggettiva e si allarga la sfera d'influenza del pubblico sul privato²⁸.

V

L'intervallo tra vita e forma, tra fattualità e valori si chiude nel momento in cui possibilità e libertà sono pensate in termini di produttività. Il destinatario - lo spazio pubblico - assume un ruolo predominante sul mittente - la coscienza morale - surrogando la responsabilità soggettiva nell'imputabilità. Quando Hegel ha insistito sull'ineludibile esperienza della contraddizione nel decidersi all'azione in vista di una libertà di tutti e di ciascuno, ha sottolineato il necessario passaggio dalla sfera personale alla sfera politica della responsabilità. L'alienazione della responsabilità di uomini senza qualità nel nuovo scenario riduce la familiarità con il lavoro interiore, inutilizzabile o irrilevante nella sfera sociale, diventa un che di estraneo per il singolo²⁹.

Nel momento in tracolla la "situazione spirituale del tempo"³⁰, l'esercizio critico perde la sua presa sulla realtà, il "fatto" supera ogni immaginazione e riflessione morale e politica³¹. Il precipitare della crisi nella catastrofe morale non trova il pensiero in ritardo per ciò che non ha "ancora" pensato, ma, come ricorda Primo Levi, per il fatto che ha smesso di pensare altrimenti³². Le vicende dell'Europa del primo Novecento non testimoniano una qualche forma di resistenza all'illusione della semplificazione, della riduzione terapeutica della contraddizione intesa come malattia e difetto da correggere. Là dove ha reciso la sua radice originaria dal terreno della vita, per riversare il carico dell'eccedenza - del più-che-vita - nell'azione, nell'oggettivazione, nel primato della prassi, la responsabilità non ha risonanza nel mondo della vita. Il venir meno del sentimento della responsabilità

²⁸ A proposito dello scollamento tra contenuti e fine della cultura si vedano le riflessioni di G. Simmel, *Concetto e tragedia della cultura*, in Id., *Saggi di cultura filosofica*, tr. it. M. Monaldi, Guanda editore, Parma 1993, pp. 189-212.

²⁹ Cfr. R. Jaeggi, *Alienazione*, ed. it. a cura di G. Fazio, EIR, Roma 2013, in part. pp. 101-262.

³⁰ Il termine è usato da Karl Jaspers in uno scritto del 1930 per indicare la condizione di sradicamento dell'uomo e di progressivo deterioramento dell'atmosfera spirituale; nel 1946 aggiunge una postilla in cui riconosce l'attualità delle sue riflessioni precedenti all'avvento del nazionalsocialismo, cfr. Id., *La situazione spirituale del tempo*, tr. it. Jouvence, Roma 1982.

³¹ Paul Ricoeur conduce un'analisi semantica del concetto di responsabilità riportandolo alla sua più antica radice, alla *prudentia* "in nome di una morale della misura", cfr. Id. *Il concetto di responsabilità. Saggio di analisi semantica*, in Id., *Il giusto*, tr. it. D. Iannotta di Marcoberardino, SEI, Torino 1998, pp. 31-56.

³² Cfr. P. Levi, *I Sommersi e i Salvati*, Einaudi, Torino 2007.

soggettiva scioglie il nodo della contraddizione e del conflitto, si affida alla forza della legge, all'obbedienza per fugare ogni dubbio. La "misericordia morale" diventa un "ordinario" tollerabile, per l'eclissarsi di ogni vergogna³³. Una tragedia inimmaginabile che ha visto il trionfo del caos e della morte su individui ridotti ad atomi in caduta libera³⁴.

La domanda posta da Primo Levi alla caduta di responsabilità del pensare è radicale. Ciò che è accaduto non assolve coloro che lo hanno permesso o non lo hanno impedito. La questione posta da Primo Levi investe l'estensione delle risposte che il pensiero non ha saputo dare o, al di là della tragedia, non può dare. Non è solo il dubbio kantiano sul compenetrarsi di teoria e pratica, di morale e politica in termini di giustizia, a cui il sistema hegeliano ha risposto affidando allo spirito il lento cicatrizzarsi delle ferite del lato tragico dell'azione. Ciò che è accaduto, la realtà di un male scandaloso, è punto di non-ritorno che mette in discussione l'efficacia terapeutica del pensare e impone una svolta nella cura dell'umano perché non accada mai più.

Hannah Arendt parte invece dall'idea che proprio l'improduttività e l'innocenza del pensiero consentano la distanza dalla "banalità del male"³⁵. Ne *La vita della mente* pone a esergo della "introduzione" la risposta heideggeriana alla domanda: *Cosa significa pensare?* costruita su una serie di negazioni (non porta al sapere, non è utile alla vita, non risolve gli enigmi del mondo e non procura immediatamente forze per l'azione). La negazione è esercizio della libertà nella consapevolezza dell'ulteriorità dell'azione, dell'impossibilità di una sintesi risolutiva della differenza tra teoria e prassi. Hannah Arendt spiega tuttavia che il suo percorso è stato suggerito dal male radicale generato da un'assenza di pensiero, dalla burocratizzazione della vita, dalla normalizzazione degli individui che ha potuto indurre in Eichmann la convinzione che l'obbedienza al comando fosse una forma di responsabilità degna della morale kantiana³⁶. Un paradosso o un ossimoro portato a dimostrazione di un'evidenza tale solo per l'assenza assoluta di pensiero. Il fraintendimento della responsabilità da parte del nazista segnala la morte del pensiero, la devitalizzazione della mente assuefatta al comando.

Hannah Arendt si sofferma sull'impensato più che sull'impensabile, concedendo ancora un'occasione per il pensiero, richiamato in vita nonostante l'orrore, risvegliato dal sonno come se quel lungo sonno avesse prodotto effetti sulla vita di milioni di uomini senza intaccare la capacità del pensiero stesso. Esso rimane unica risorsa per recuperare dalle macerie le risorse della condizione umana resisten-

³³ Cogliamo qui una suggestione di B. Williams, *Vergogna e necessità*, tr. it. Il Mulino, Bologna 2007; su questa articolazione tra la vergogna degli Antichi e la responsabilità dei Moderni vedi in part. pp. 63-123.

³⁴ Cfr. P. Levi, *Carbonio*, in *Il sistema periodico*, Einaudi, Torino 1994.

³⁵ H. Arendt, *La vita della mente*, tr. it. Il Mulino, Bologna 1987, p. 83.

³⁶ Cfr. H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, tr. it. di P. Bernardini, Feltrinelli, Milano 2013, in part. pp. 142-157.

te alle ferite lasciate dalla tragica situazione del tempo. Nonostante la rottura tra passato e futuro, la mancanza di un testamento, rimane aperta un'altra via, genealogica e trasversale, per rintracciare le potenzialità latenti e inesplorate di un passato più antico³⁷. “Una responsabilità per cose che non abbiamo compiuto, è il prezzo che dobbiamo pagare per il fatto di vivere sempre le nostre vite, non per conto nostro, ma accanto ad altri [...] in quanto l'azione stessa ha la sua attuazione solo nelle molte e variegata forme di comunità umana”³⁸. La responsabilità risvegliata nei superstiti non imputabili per cose non compiute non esonera dal dovere di risposta in quanto ogni vita ha valore nell'apertura alla vita comune. Riconoscendo l'eccedenza della responsabilità sull'imputabilità, Hannah Arendt mette a nudo il cuore palpitante dell'azione umana, ma trascura quella “zona d'ombra”, il suo sfondo complesso che non si lascia abbracciare dall'orizzonte più o meno ampio della molteplicità e varietà della comunità. Alle spalle della tensione, nella stessa pluralità umana che l'azione mette in gioco residua un groviglio, una rete di pulsioni che animano e mettono a rischio la vita della mente malgrado la cura del pensare. Oltre la frattura sancita dal terribile evento del nazismo, pluralità e molteplicità mettono in gioco conflitto e contraddizione che incidono sull'azione e sulle complicità della responsabilità come fondo dello stesso esercizio critico. Le tragiche vicende culturali europee, pessimisticamente interpretate come sintomatologia della crisi o ottimisticamente riconosciute come punto di svolta per il nuovo, hanno lasciato un'ipoteca pesante sul destino del pensiero distribuito tra vittime e carnefici. Pur senza una responsabilità diretta la storia passata incide significativamente sulla mente e sulla sua vita, le macerie non possono facilmente essere riutilizzate o rimosse, esse paralizzano l'occhio della mente, ipnoticamente bloccato come l'angelo di Klee³⁹. Dietro la distruzione si cela una “zona grigia”, resa ancora più inquietante perché svelata, con cui il pensiero ha da fare i conti. Un fondo - non materiale disponibile - che minaccia la risposta, che rimane re-azione più o meno larga e avvertita, alla puntualità delle urgenze della vita.

Hannah Arendt non ha mai portato a termine *La Vita della mente* e la parte lasciata incompleta è proprio la sezione sul giudizio a monte del passaggio all'atto di una volontà libera⁴⁰. Questa interruzione non è irrilevante, anche se ascrivibile ad

³⁷ Cfr. H. Arendt, *Tra passato e futuro*, tr. it. di T. Gargiulo, intr. di A. Dal Lago, Garzanti, Milano 1991, in part. pp. 25-69.

³⁸ H. Arendt, *Responsabilità collettiva*, in Id., *Responsabilità e giudizio*, a cura di J. Kohn, Einaudi, Torino 2004, qui pp. 135-136.

³⁹ Illuminanti sono le conclusioni cui giunge P.P. Portinaro su quanto accomuna la Arendt a predecessori e contemporanei per la difficoltà di fare i conti con “L'enigma della storia”, Id. *La politica come cominciamento e la fine della politica*, in R. Esposito (a cura di), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero Politico di Hannah Arendt*, QuattroVenti, Urbino 1987, pp. 29-45.

⁴⁰ Si veda M. McCarthy, *Prefazione* all'edizione americana de H. Arendt, *La vita della mente*, ora nella tr. it. citata pp. 65-79 e l'introduzione di J. Kohn a H. Arendt, *Responsabilità e giudizio*, cit.

una morte improvvisa, in quanto in questa involontaria interruzione è leggibile il ripresentarsi dell'inconveniente già sperimentato dalla morale kantiana e alla fine riconosciuto anche da Hegel. La volontà è un poter essere, una spinta, più che una facoltà in senso psicologico, che può essere orientata dal pensiero, sottomessa alla legge, ma che nel risolversi all'azione non asseconda necessariamente il pensiero e tanto meno la tensione relazionale della vita umana⁴¹. Non fuori, ma accanto e all'interno dell'umano, suggerisce Ricoeur, sopravvive l'enigma della volontà, che affonda le sue radici nell'opacità dell'umano⁴². Un'opacità per un soggetto "non più padrone in casa propria" e oscillante tra proprio e improprio, tra fragilità e desiderio di vita che inquieta il lavoro della mente. L'esperienza in prima persona porta ad emergenza il "sé come un Altro", dispiega le infinite costellazioni della volontà non sempre pensante e non sempre responsabile⁴³: la decisione e l'azione smascherano la pre-sunzione di trasparenza, di coerenza della rappresentazione dell'umano⁴⁴, difficilmente confermata nella vicenda dell'umano⁴⁵. Quella "zona" rimane "grigia" quando prevale e quando scivola sul fondo, come un'ombra che richiama l'attenzione sull'ineludibile della condizione umana.

Nonostante la Arendt ricordi criticamente al maestro Heidegger di essersi intrappolato nella tana da lui stesso costruita, astenendosi da una riflessione politica sulle conseguenze del nazismo, rimane convinta della forza del pensiero critico nonostante il ripresentarsi in altro modo di "miseria materiale" e "miseria morale" che portano sulla scena altri diversi "sommersi e salvati"⁴⁶. L'essere responsabile qualifica per la Arendt il soggetto capace di proiettarsi in avanti e indietro, trasversalmente, con leggerezza come se la freccia del tempo lanciata dall'azione umana potesse, al di là dell'immaginazione, rompere il ciclo naturale del tempo⁴⁷: pensare ed essere responsabile sono argine invalicabili dalla storia concreta. Evocando

⁴¹ Cfr. H. Arendt, *La vita della mente*, cit. (*Post-scriptum* a "Pensare"), p. 308: riprendendo Bergson afferma "la volontà agisce come «una specie di *coup d'état*» [...] e ciò implica naturalmente che «gli atti liberi sono eccezionali»: «benché siamo liberi ogni qualvolta vogliamo rientrare in noi stessi, *ci capita raramente di volerlo*»".

⁴² Cfr. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté, 1: Le Volontaire et l'Involontaire*, Édition Points, Paris 2009, in part. pp. 19-57.

⁴³ La condizione del soggetto in quanto finito e in-compiuto, in tensione tra l'apertura all'altro e il ripiegarsi su di sé, mette in gioco l'esposizione al mondo, all'Altro, cfr. P. Ricoeur. *Sé come un altro*, tr. it. D. Iannotta, Jaca Book, Milano 2016.

⁴⁴ Su questo si veda H. Arendt, *L'atto originario della filosofia politica e lo stupore*, in Id., *La lingua materna. La condizione umana e il pensiero plurale*, ed. it. a cura di A. Dal Lago, Mimesis, Milano 2005, pp. 57-84.

⁴⁵ Cfr. H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, intr. di A. Dal Lago, Bompiani, Milano 2017, pp. 129 e ss.

⁴⁶ Su questo limite del pensiero di Hannah Arendt rispetto all'eccedenza della vita nella reazione anche violenta, pre-categoriale e pre-verbale, in qualche modo affidata all'irrompere dei corpi sulla scena pubblica, insiste J. Butler in *L'alleanza dei corpi*, Nottetempo, Milano 2017.

⁴⁷ Su questo A. Dal Lago, *La difficile vittoria sul tempo. Pensiero e azione in Hannah Arendt*, Introduzione a H. Arendt, *La vita della mente*, cit., in part. pp. 45-59.

e legittimando il diritto della critica, indenne dalla concretezza della storia, più potente della fragilità umana, Hannah Arendt mette al centro la responsabilità, ma con “antiquata” fede illuministica trascura il peso dell’obbligo verso corpi e vite disgregate. Non è solo la povertà di pensiero di Eichmann o dei nazisti a interrogare l’umanità, ma, come ricorda Löwith, un tempo di povertà a rendere possibile il reiterarsi del narcisismo del logocentrismo, che si ostina, nonostante tutto, a sottovalutare quanto è stato deportato nella periferia del mondo e dell’umano. Hannah Arendt rimane alla fine fedele al discorso filosofico della Modernità, fedele al pensiero più che disorientata dall’effetto dirompente della storia sulla metamorfosi dell’umano.

Là dove la responsabilità chiama in causa l’Altro come destinatario/spettatore della risposta e l’altro che sempre si ripresenta come contraddizione, opacità al soggetto che vuole o pensa in termini responsabili, il limite della riflessione “politica” si ritrova nell’itinerario di un altro allievo eretico di Heidegger. Nelle pieghe dell’approfondimento dell’etica della responsabilità Lévinas individua nell’assunzione della cooriginarietà del volto dell’Altro nel sentimento della finitezza, della fragilità del Sé il punto di rottura della metafisica della totalità. L’infinito articolarsi di questo movimento relazionale rompe la dialettica del riconoscimento che pone la sovranità del soggetto, preservando la densità empatica di un rapporto ispirato dalla fragilità, dalla dipendenza reciproca tra gli individui⁴⁸. Questo orizzonte relazionale accoglie l’articolazione di questo cooriginario condividere che ha le sue forme di vita nei corpi, nella comunicazione a cui il rispondere, la responsabilità, imprime la cifra umana. Lévinas si sofferma su una questione non irrilevante, là dove la pienezza empaticamente etica del rapporto familiare esce dalla prossimità. Quando l’Altro smentisce l’immagine di quell’originario volto facendo riemergere la sua estraneità e indisponibilità alla relazione. L’estensione morale del soggettivo è allora messa alla prova da ciò che non gli si rivela prossimo, ma resistente, se non ostile svelando la persistenza della conflittualità⁴⁹. Richiamare la responsabilità per l’Altro, assumere la dipendenza non toglie il bisogno di riconoscimento in cui la differenza, lo spazio più o meno largo di espressione, il fraintendimento, impediscono l’affidamento reciproco, la messa in comune dell’incomunicabile e dell’incondivisibile. Sentire l’obbligo, più che disporsi all’incontro, della risposta verso l’Altro non riducibile a quell’intuizione originaria dell’essere-con e nel-mondo, sperimentare l’eccedenza della resistenza di un Altro non generico o assimilabile, ma ostile porta in primo piano lo scarto tra sommersi e salvati. Allargare l’orizzonte morale non scioglie i dilemmi della responsabilità, riproponendo allo stesso Lévinas lo scoglio della contraddizione che

⁴⁸ Cfr. E. Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull’esteriorità*, tr. it. Jaca Book, Milano 1971.

⁴⁹ Su questo si veda D. Frank, *Dramatique des phénomènes*, PUF, Paris 2001.

ostacola il passaggio dall'amore al rispetto, dal legame alla giustizia⁵⁰. La responsabilità come apertura della vita umana riscattata dalla "filosofia dell'hitlerismo"⁵¹ non si salva dalla "tragicità della morale", dalla contingenza a cui l'infinito non offre un rimedio più efficace della totalità⁵².

Là dove è intesa come risposta ispirata dal pensiero in grado di creare connessioni, significati indipendentemente dalle cesure e dalle "lacrime e il sangue" della storia concreta, la responsabilità perde il suo radicamento nel terreno da cui prende corpo. Quando Kant ha fatto ricorso al tribunale della coscienza ha segnalato la necessità che al tribunale della ragione si aggiungesse la continua "sorveglianza" di un tribunale interiore. Questa diagnosi della scissione sancisce in chiave filosofica una svolta, un tempo di scissione che la filosofia hegeliana prende in carico: pensare la vita è pensare questa scissione nel momento in cui anche la religione ha perso ogni capacità di rinviare ad una qualche armonia. Il rinvio ineludibile tra moralità ed eticità ha la sua ragione nella coscienza della libertà soggettiva che, come Hegel riconosce, non è un abito, ma il nuovo protagonista che porta in scena un "fondo" inquietante, una pulsione disgregante. L'esperienza scandisce il rapporto tra coscienza morale e azione esposto alla contraddizione, alla rottura la cui scaturigine è il potere di disgregazione del soggetto che nella più coerente delle convinzioni sconta il dolore della scelta: tribunale del mondo e tribunale della coscienza non emettono mai lo stesso verdetto e non per un errore di giudizio, ma per la distanza incolmabile tra valori ideali e storia fattuale. In qualche modo Kant e Hegel pongono il problema e propongono una soluzione che riporta in gioco in modo diverso l'enigma dell'umano.

Allo stesso modo bisogna dire che l'Olocausto non è stato solo un trauma per l'umanità, ma un punto di non ritorno per il pensiero. Una strada sbarrata non può certo arrestare interrogativi, urgenze e perciò il bisogno di trovare ragioni, essa richiede al pensiero l'assunzione dell'impedimento e un approccio più prudente alle risposte, alle re-azioni cariche di densità, di opacità incrociando individuale e transindividuale. La riflessione sulla responsabilità non riesce a riallineare il piano inclinato tra la coerenza dei principi e l'esperienza della contingenza, tra la giustizia e il corso del mondo, tra la morale e la politica. L'unico possibile rimedio alla tentazione del melanconico distacco dall'impensabile rimane riallacciare i fili abbandonando la fede nel valore salvifico del pensare. Non vengono meno, forse aumentano le contraddizioni e le opposizioni e il bisogno di risoluzione: si dise-

⁵⁰ Cfr. I. Kant, *La metafisica dei costumi. Introduzione alla dottrina delle virtù* (VIII-X), tr.it. di G. Vidari, Laterza, Roma-Bari 1989.

⁵¹ Cfr. E. Lévinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, introduzione di G. Agamben, con un saggio di M. Abensour, Quodlibet, Roma-Macerata 2012.

⁵² Si veda l'analisi di Jaques Derrida al pensiero di Lévinas in *Violenza e metafisica. Saggio sul pensiero di Emmanuel Lévinas*, in Id., *La scrittura e la differenza*, tr. it. di G. Pozzi, Einaudi, Torino 1971, pp. 99-198.

gneranno costellazioni mobili in cui le azioni responsabili o meno si collocheranno in un ordine differenti in momenti diversi⁵³.

Appare perciò significativo il titolo scelto da Primo Levi - *Se questo è un uomo* - in cui l'evidenza intuitiva della parola uomo non ha nessuna corrispondenza con i sommersi del campo, e forse con tutto quanto di umano è stato cancellato anche nei superstiti e che difficilmente può ritornare in vita. Sottrarsi a quella comunità forzata è il testamento morale più impegnativo: dovere di narrare, non poter dimenticare, restituire l'esperienza del campo, dare voce e dignità a corpi inermi e umiliati. Primo Levi testimonia come soggetti "irresponsabili" abbiano "vite irresponsabili" e come ciò che è accaduto, l'impensabile, non rimane un incidente se può "riaccadere" e può "riaccadere": responsabile è allora anche non perdonare per sottolineare l'impossibilità di con-sentire⁵⁴.

La narrazione restituisce, rispettandone la forma in-compiuta, i dettagli, le tracce di ricordi opachi, frammenti di dialoghi e di episodi a cui solo responsabilità può restituire significato e senza i quali nessun sentimento di responsabilità sarebbe possibile. Essa è punto d'incontro tra la consapevolezza della fragilità, della dipendenza reciproca e il lavoro continuo di elaborazione delle sollecitazioni e delle inquietudini generate dall'esperienza. Se la responsabilità è la condizione di possibilità delle plurali risposte alla riflessione, non rimane che accettare l'infinita serie di combinazioni che ne scaturiscono coniugando l'"obbligo" all'ascolto e al dialogo con la cura del comune.

⁵³ Si veda B. Waldenfels, *La responsività del proprio corpo. Tracce dell'altro nella filosofia di Merleau Ponty*, tr. di Gabriella Baptist, in "Kainòs. Rivista telematica di critica filosofica", 2/2002.

⁵⁴ H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 174-179. Se il perdono procede svincolando l'atto dal colpevole e il colpevole da quel misfatto, ciò che impedisce a Primo Levi di perdonare è la mancata confessione, l'assegnazione della frattura tra carnefice e vittima al giudizio del tribunale. Nessun nazista ha veramente confessato, tutti come Eichmann hanno cercato di fuggire e di cancellare le prove della loro colpa rendendo impossibile per un uomo solo perdonare.