



Filosofia Morale / Moral Philosophy

vol. 1, 2024

FILOSOFIA MORALE/MORAL PHILOSOPHY

La rivista della Società Italiana di Filosofia Morale



Direttore Responsabile

Adriano Fabris

Direzione Editoriale

Anna Donise, Roberto Mordacci

Redazione

Fabrizia Abbate, Mariafilomena Anzalone, Giulia Battistoni, Luca Bertolino, Stefano Biancu, Calogero Caltagirone, Alessandro Chiessi, Carlo Chiurco, Giovanni Cogliandro, Giovanna Costanzo, Michel Croce, Marco Deodati, Roberto Formisano, Simone Grigoletto, Stefania Lombardi, Fabio Mazzocchio, Claudia Navarini, Orietta Ombrosi, Annia Pia Ruoppo, Maria Russo, Simone Stancampiano

Comitato scientifico

Stefania Achella, Francesco Adorno, José Ángel Agejas Esteban, Andrea Aguti, Luigi Alici, Robert Audi, Roberto Celada Ballanti, Maria Cristina Bartolomei, Rossella Bonito Oliva, Angelo Campodonico, Giuseppe Cantillo †, Giovanna Costanzo, Antonio Da Re, Mario De Caro, Adriano Fabris, Jean Marc Ferry, Luca Fonnesu, Rainer Forst, Marina Garcés Mascareñas, Benedetta Giovanola, Paolo Gomasasca, Vittorio Höhle, Irene Kajon, Sandro Mancini, Carmelo Meazza, Francesco Miano, Bruno Moroncini †, Alessio Musio, Julian Nida-Rümelin, Riccardo Panattoni, Maria Teresa Pansera, Corinne Pelluchon, Adriano Pessina, Vallori Rasini, Paola Ricci Sindoni, Alfredo Rocha de la Torre, Maria Vita Romeo, Laura Santos, Giovanni Scarafile, Sally Sedgwick, Petr Urban, Maria Silvia Vaccarezza, Klaus Vieweg, Carmelo Vigna, Marcello Vitali Rosati, Linda Zagzebski

Tutti i saggi scientifici vengono sottoposti a double-blind peer review

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)

www.mimesisedizioni.it

<https://mimesisjournals.com/ojs/index.php/MF/index>

Isbn: 9791222312934

© 2024 – MIM EDIZIONI SRL
Piazza Don Enrico Mapelli, 75
20099 Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 21100089

Indice

- 4 Anna Donise, Roberto Mordacci, *Editoriale*

Articoli

- 11 Lorenza Bottacin Cantoni, *Oltre la zona di interesse. La responsabilità del quotidiano in un'analisi levinasiana del film di Jonathan Glazer*
- 35 Roberto Di Ceglie, *Transumanesimo e progresso morale*
- 55 Nicolò Germano, *Di realtà e di possibilità. Una lettura della Postilla conclusiva non scientifica alle "Briciole filosofiche" di Søren Kierkegaard*
- 71 Claudia Navarini, *Suffering, care, and the good life: some ethical remarks*
- 85 Giovambattista Vaccaro, *Determinazione e libertà in Nicolai Hartmann*

Discussioni

Memoria e oblio nella storia. A cura di Fabrizia Abbate e Orietta Ombrosi

- 103 Daria Baglieri, *Una memoria pre-biografica? Ricordo e oblio come esperienze somatiche*
- 115 Gérard Bensussan, *Entre sens et mémoire. Philosophie et littérature de la Shoah*
- 125 Andrea Lavazza, *Memory Modulation: Ethical Issues and Identity-Broadening*
- 141 Aldo Pisano, *La memoria del male. Rimorso, ricordo e oblio nello sviluppo dell'identità etica*
- 153 Edoardo Poli, *Il tempo e il perdono. Una lettura di Rabbia e perdono di Martha Nussbaum*

Recensioni

- 169 Jun Fujita Hirose, *Come imporre un limite assoluto al capitalismo?*, Ombre Corte, Verona 2022, pp. 129 (Luca Cardone)
- 173 Anna Pia Ruoppo, *Marxismo ed esistenzialismo: due filosofie dell'Europa. Lukács e Jaspers si incontrano a Ginevra (1946)*, coll. Jaspersiana, Mimesis, Milano-Udine 2023, pp. 280 (Fabrizio Carlino)
- 179 Corine Pelluchon, *L'età del vivente. Per un nuovo illuminismo*, con una prefazione di Orietta Ombrosi, Donzelli, Roma 2023, pp. 256 (Chiara Di Rocco)
- 185 Carol Gilligan, *In a Human Voice*. Polity Press, Cambridge, UK e Hoboken, NJ 2023, pp. 131 (Claudia Manzione)

Anna Donise e Roberto Mordacci***

Editoriale

Nel 1911, il neurologo e psicologo svizzero Edouard Claparède racconta di una donna che a causa di un danno cerebrale aveva perso ogni capacità di formare nuovi ricordi. Ogni volta che il suo medico entrava nella stanza, anche se l'aveva lasciata pochi secondi prima, era costretto a presentarsi di nuovo perché lei non lo riconosceva, né ricordava di averlo mai visto. Un giorno il medico entra nella stanza e le porge la mano come è solito fare, ma questa volta nel palmo tiene nascosta una puntina che punge la donna, provocandole dolore. L'evento in sé è banale, ma la cosa diventa interessante perché la volta successiva la paziente, pur continuando a non riconoscerlo, si rifiuta di stringergli la mano. A seguito del dolore e dell'esperienza emotiva ad esso associata la donna, pur non avendo il ricordo conscio dell'esperienza e dunque non potendo affermare nulla in maniera esplicita, aveva acquisito la capacità di proteggersi da un'altra puntura.

Questa storia ci porta direttamente al tema della sezione *Discussioni* di questo numero di *Filosofia Morale/Moral Philosophy*, ossia proprio il rapporto tra *memoria e oblio*. Ed è precisamente la dimensione corporea ed emotiva del ricordo e dell'oblio, di cui parla l'episodio narrato da Claparède, il tema del saggio di Daria Baglieri che apre la sezione. L'autrice intreccia identità e dimensione corporea a partire da un impianto fenomenologico che le consente di ripensare il rapporto tra ricordo e oblio in una più ampia dinamica della memoria. Anche Andrea Lavazza riflette sulla dimensione corporea della memoria, mettendo in evidenza alcune questioni etiche connesse alla possibilità di rimuovere le tracce mnestiche e manipolare i ricordi per mitigarne l'impatto emotivo. Anche in questo caso è il concetto di identità personale ad essere messo in discussione o quanto meno a dover essere ripensato. La memoria, come nota Aldo Pisano, è parte costitutiva del dialogo interiore che costituisce la nostra identità e anche la memoria del male, agito e subito, gioca un ruolo rilevante proprio nella costruzione della

* Università degli Studi di Napoli Federico II.

** Università Vita-Salute San Raffaele, Milano.

nostra identità morale. Il confronto con il male avviene non solo sul piano dell'agire e della storia individuale ma anche sul piano della storia collettiva ed è Gérard Bensussan a ricordarci del nesso tra memoria e ricerca di senso proprio nell'esperienza del confronto con il male nella storia. E, pensando alla Shoah, è la letteratura, più della filosofia, a darci strumenti per narrare il male e per elaborare una memoria del male.

Se risulta evidente che “memoria” si dice in molti modi, dalla memoria corporea ed emotiva a quella narrativa o autobiografica, appare significativo che la sezione *Discussioni* si chiuda con il tema del perdono. È Edoardo Poli che, confrontandosi con gli ultimi scritti della filosofa statunitense Martha Nussbaum, intreccia il tema della memoria con quello del perdono. L'autentico perdono è trasformazione degli attori della relazione e non, riprendendo il tema di altri contributi, mera rimozione del ricordo. È interessante notare che il filo conduttore che lega un po' tutti gli interventi di questa sezione è la messa a fuoco, da punti di vista differenti, della dialettica tra memoria e oblio nel superamento del ricordo doloroso: eventi traumatici subiti o azioni che generano senso di colpa e ansia. Il superamento di un evento doloroso può avvenire attraverso il perdono o anche attraverso la manipolazione dei ricordi. Resta tuttavia evidente che, proprio come dimostra il caso limite della paziente di Claparède, gli eventi ci trasformano nostro malgrado e la dialettica tra memoria e oblio sembra essere uno dei motori fondamentali della trasformazione della nostra identità.

Come sempre, la sezione Articoli non ha un tema unico, ma accoglie contributi su temi diversi pertinenti alla filosofia morale. In questo modo, la rivista offre uno sguardo sulla ricerca corrente delle studiose e degli studiosi di etica e delle discipline limitrofe, svelando spesso temi ricorrenti e linee di analisi inaspettatamente convergenti. Il primo articolo, di Lorenza Bottacin Cantoni, offre un'analisi filosofica del film *Oltre la zona di interesse* di Jonathan Glazer. Il tema è connesso a quello delle Discussioni – memoria e oblio – ma il film di Glazer apre in realtà, attraverso la lente offerta dalle intuizioni di Levinas, una meditazione sullo spazio: quello della casa del gerarca nazista, visibile ed esplorata dalle cineprese, e quello del campo di sterminio, perennemente occultato alla visione ma udibile nei suoni inquietanti e nella sua relazione disconosciuta con la quotidianità “borghese” della famiglia Höß. Questa “banalità del male” interpella ognuno proprio a quella radicale responsabilità per l'altro cui Levinas richiama insistentemente, pur senza poter accedere allo sguardo.

Roberto Di Ceglie tratta il tema del progresso morale, per altro argomento del Convegno annuale della Società Italiana di Filosofia Morale per il 2024. L'accostamento con l'articolo precedente è proficuo: ci si potrebbe chiedere se l'esperienza dell'Olocausto e la sua riattualizzazione attraverso la memoria

possano offrire l'occasione di un progresso o almeno di un monito a non sprofondare nel regresso. Di Ceglie sviluppa la questione dal lato del futuro, più che del passato, occupandosi di "potenziamento morale" (*moral enhancement*), una prospettiva spesso avanzata dai fautori del transumanesimo. Di Ceglie mostra che il movimento transumanista tende a sottovalutare i controeffetti che il progresso tecnologico può avere sul progresso morale, per cui risulta problematico identificare *tout court* il primo con il secondo. Il progresso morale è una possibilità, ma non una realtà scontata come semplice effetto dei progressi tecnologici.

Di realtà e possibilità si occupa anche il terzo articolo, di Nicolò Germano. Qui, tuttavia, ci si sposta su un territorio più storico-teoretico, grazie all'analisi della *Postilla alle Briciole filosofiche* di Kierkegaard. La tesi di quest'ultimo è efficacemente riportata in un esergo al terzo paragrafo dell'articolo: "*Dal punto di vista etico, la realtà è più alta della possibilità*". Vale a dire: è compito della vita etica non baloccarsi con possibilità irreali e, a un tempo, rendere reale quel possibile che chiede di essere realizzato, contro ogni difficoltà. In questo, la dimensione religiosa non è in contrapposizione alla storia, perché la possibilità cui essa chiama è, a un tempo, una possibilità etica, che fa i conti con il tema insuperabile della sofferenza.

Vita buona, cura e sofferenza sono l'argomento dell'articolo di Claudia Navarini. La questione è oggetto di un ampio dibattito non solo nell'etica della cura ma in generale nelle prospettive aristoteliche ed esistenzialiste. La sofferenza è un'esperienza dolorosa, ma al contempo svela dimensioni dell'esistenza umana (la sua finitezza, l'inevitabilità del dolore, la vulnerabilità) che ne mostrano anche il valore. L'occasione della cura, la relazione con chi è più vulnerabile, l'amore come esperienza non disgiunta dal soffrire sono elementi che impegnano la nostra capacità di vivere vite buone *nonostante* le difficoltà e anzi a volte proprio attraverso queste ultime.

Il tema della possibilità torna nell'articolo di Giovambattista Vaccaro, dedicato a determinazione e libertà in Nicolai Hartmann. Vaccaro muove da un chiarimento del pensiero di Hartmann in relazione al tema dell'utopia, che causò un'aspra critica da parte di Ernst Bloch. In realtà, Hartmann non sottovaluta affatto, pur nella sua particolare versione del realismo morale, la dimensione della possibilità e quindi gli sviluppi utopici nella storia e oltre di essa. È alla libertà che lo stesso Hartmann affida il compito di scalfire il muro del necessario, attraverso quella modalità peculiare che è il dover essere (una chiara eco kantiana). In una frase, di Hartmann: "la necessità libera [...] è necessità in ragione di un valore ideale". In questa prospettiva, conclude Vaccaro, l'etica è sovraordinata all'ontologia e non viceversa, come volevano i critici di Hartmann.

Come si vede, i fili dei contributi si incrociano e annodano spesso, pur senza un tema comune, a testimoniare che, nella diversità delle tradizioni

e dei metodi, la filosofia morale ha un'identità riconoscibile e condivisa da chi fa ricerca in questo campo.

La rubrica delle Recensioni mostra anch'essa una certa vivacità della ricerca relativa ai temi morali. Invitiamo tutti gli interessati, autori e recensori, a segnalarci lavori da censire e presentare attraverso la rivista: in molti casi, infatti, il confuso panorama editoriale italiano e internazionale non permette di individuare testi rilevanti ma magari non facilmente visibili.

Anche per questo numero, ci sono pervenuti numerosi contributi, solo alcuni dei quali sono stati accolti dopo la valutazione in doppio cieco da parte dei revisori. Il lavoro della Redazione per queste operazioni è impegnativo e un ringraziamento va a tutti coloro che ne fanno parte, nonché ai revisori che generosamente accolgono la richiesta di valutare i contributi.

La Redazione ha intanto scelto il tema del sesto numero della sezione Discussioni di *Filosofia Morale*, che sarà: **Intelligenza Artificiale: sfide e controversie**. La call for papers è rintracciabile sul sito della rivista.

L'argomento è affrontato da una prospettiva etica e può essere trattato con riferimento alle seguenti questioni:

1. Quali sono i possibili rischi di disumanizzazione associati all'emergere di forme di intelligenza artificiale sempre più complesse ed efficienti?
2. Come si può regolamentare l'IA e un uso corretto degli algoritmi?
3. Come si può usare l'IA per promuovere capacità umane come l'autonomia e il potere?
4. Come agiscono gli algoritmi sulle questioni di libertà e identità personale?
5. Come cambia il concetto di responsabilità in un contesto di azioni mediate dall'intelligenza artificiale?
6. Quale impatto può avere lo sviluppo di forme di intelligenza artificiale emotiva sull'interazione uomo-macchina?
7. Quali sono gli effetti dirompenti di un uso illimitato dell'IA?
8. Come dobbiamo reagire al fatto che l'industria dell'IA crea nuove forme di disuguaglianza in termini di monopoli e concentrazioni di ricchezza?
9. Quali prospettive apre la collaborazione tra esseri umani e intelligenza artificiale in settori che per lungo tempo sono stati tipicamente umani (come le arti, l'ingegneria o l'assistenza sanitaria)?

La scadenza per la presentazione di contributi a questa discussione è il 20 settembre 2024. I contributi, di lunghezza compresa tra 15.000 e 30.000

Articoli

Lorenza Bottacin Cantoni*

Oltre la zona di interesse.

Un'analisi della responsabilità nel presente
tra Glazer e Levinas**

Abstract

This paper explores the question of historical memory and ethical responsibility through an analysis of Jonathan Glazer's film "The Zone of Interest" and Levinas' philosophical reflections on the ethics of responsibility and disinterestedness. The film is interpreted as a critical reflection on modern man's ability to distinguish good from evil in a world normalized by evil itself. Through the specific use of images, sounds, and montages, Glazer invites reflection on individual responsibility for history and perpetuated evil, proposing an antithesis to an "anesthetized memory" that merely remembers without acting. The article analyzes how the film proposes a new kind of being in the world, one in which Levinas's disinterestedness becomes an antidote to the passive acceptance of horror and stimulates an active responsibility toward the other, a critical engagement that transforms memory into a duty of justice and ethical action.

Keywords

Responsibility; Levinas; Glazer; The zone of interest; Holocaust

Chi continua a essere sorpreso [...] di fronte alle prove delle crudeltà raccapriccianti che a mani nude gli uomini sono capaci di commettere ai danni di altri esseri umani non ha raggiunto la maturità morale o psicologica. Dopo una certa età, nessuno ha diritto a questo genere di innocenza o di superficialità, a questo grado di ignoranza o di amnesia.¹

* Università Vita-Salute San Raffaele.

** Questo articolo è stato realizzato nell'ambito del progetto PRIN 2022 PNRR: *Utopian images: cinema as the building of an inclusive democratic citizenship* (CUP: D53D23019640001) finanziato dall'Unione europea – Next Generation EU.

¹ S. Sontag, *Davanti al dolore degli altri*, tr. it. di P. Dilonardo, nottetempo, Milano 2021, p. 131.

“Camera 4 pronta. Su Eichmann...vai 4!”².

Il processo ad Adolf Eichmann rappresenta uno dei primi esempi di processo mediatico dello scorso secolo. La sua cronaca, raccontata da giornalisti internazionali e da testimoni d’eccezione come Hannah Arendt, ha consentito al mondo intero di vedere e ascoltare i sopravvissuti ebrei ai campi di sterminio. L’evento ha rappresentato un momento epocale della storia recente: “il pubblico al processo doveva essere il mondo”³. Nonostante le anomalie rilevate da Arendt, che hanno contraddistinto la cattura, l’extradizione, il dibattimento e la sentenza all’imputato, il processo ha consentito di fissare nella memoria degli spettatori, fino ai giorni nostri, gli orrori del totalitarismo nazista⁴. La Shoah è gradualmente divenuta parte della memoria condivisa occidentale: le immagini e i racconti dei sopravvissuti sono stati la base per inaugurare “l’era del testimone”⁵, in cui chi ha vissuto gli eventi in prima persona è “celebrato come portatore di virtù e saggezza” e diviene un’icona vivente (spesso indipendente dalla sua volontà)⁶. Anche i negazionisti hanno visto le immagini del genocidio e ascoltato le voci dei reduci, anche loro portano in sé, pur non considerandola veritiera, la testimonianza di quello che vorrebbero cancellare dai libri di storia. Noi sappiamo – in modo eclatante – quello che è accaduto. A distanza di tempo, continuiamo a esserne testimoni indiretti.

Dopo il processo che ha giustamente dato voce alle vittime che chiedevano di essere credute, la memoria di coloro che avevano patito sofferenze disumane si è attestata come fatto storico, condiviso, studiato, raccontato. La “soluzione finale”, le camere a gas e i corpi scheletrizzati sono stati documentati e certificati, diventando oggetto di innumerevoli rappresentazioni il cui scopo era quello di non dimenticare mai che gli esseri umani possono voler annichilire l’altro. La Shoah si è trasformata nel centro buio del secolo scorso, un argomento nominato con vergogna e spesso affrontato per sottrazione, in modo da mascherare la difficoltà di ragionare su Auschwitz dietro un atteggiamento sentimentalistico e patetico che impone che non si

² *The Eichmann show. Il processo del secolo*, regia di Paul Andrew Williams, 2015.

³ H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, tr. it. di P. Bernardini, Feltrinelli, Milano 2003, p. 16.

⁴ Cfr. *ivi*, pp. 260-273.

⁵ A. Wieviorka, *L’era del testimone*, tr. it. di F. Sossi, Raffaello Cortina, Milano 1999.

⁶ E. Traverso, *Auschwitz e gli intellettuali. La Shoah nella cultura del dopoguerra*, Il Mulino, Bologna 2004, p. 229.

possa parlare *di* Auschwitz né *dopo* Auschwitz, perché lì si è compiuto il male assoluto⁷. Si può solo ricordare⁸.

Questo atteggiamento non è privo di conseguenze problematiche ed è frutto di una posizione ideologica e identitaria che tende a semplificare il variegato fenomeno del fascismo riducendolo all'antemitismo. Il rischio è, per noi, quello di non riuscire a posizionarci alla giusta distanza critica, ma di assumere una postura *acritica* di rassegnazione che ci deresponsabilizza perché “non possiamo farci niente”, noi “non eravamo lì” e, in fondo, “il passato è passato”. Se per Primo Levi la memoria era un dovere fondamentale volto a non dimenticare che i Lager non sono stati un incidente⁹, noi, oggi, abbiamo interiorizzato il “mantra” largamente diffuso e ripetuto da rappresentanti delle istituzioni ogni 27 gennaio contro l'abisso del male: “la memoria fa sì che il genocidio non si ripeta più”¹⁰. Ciò non è più sufficiente, e, prendendo in prestito le parole di Benjamin, il lavoro intellettuale deve sforzarsi di “strappare la tradizione al conformismo che è in procinto di sopraffarla”¹¹.

La comoda posizione ideologica del patetismo pubblico non può essere razionalmente difesa e questo articolo vorrebbe porsi in antitesi rispetto a una “memoria anestetizzata, sacralizzata e in ultima istanza mitica”¹²,

⁷ Secondo Horkheimer e Adorno, gli ebrei sono indicati come il “male assoluto da chi rappresenta il male assoluto”, esacerbando la dinamica per cui essi hanno attirato, nel corso della storia, “la volontà distruttrice generata spontaneamente da un falso ordine sociale”. M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, tr. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 2010, p. 181.

⁸ Come sottolinea F. R. Recchia Luciani, ripercorrendo le tappe che hanno condotto la Shoah a diventare un prodotto di consumo dell'industria culturale, il fenomeno del genocidio ebraico per lungo tempo è stato considerato un argomento “indicibile” avvolto “nel sacro silenzio [...] costitutivamente indescrivibile, invisibile, impensabile”. La Shoah è stata prima desacralizzata e demitizzata, poi risemantizzata attraverso immagini e narrazioni rivolte al largo pubblico; così “i testimoni diretti hanno perso l'esclusiva del racconto” e il genocidio è divenuto oggetto di una concezione “idealtipica [...] ma anche estremamente popolare, e infatti, dinanzi ad una Auschwitz spettacolarizzata, commercializzata e pop, nell'epoca del massimo dispiegamento del marketing memoriale e della cosiddetta americanizzazione della Shoah, il rischio è la sua trasformazione in ‘mito d'oggi’”. F.R. Recchia Luciani, *Shoah Show. Il genocidio come oggetto culturale tra mediatizzazione e consumo*, in F. R. Recchia Luciani, C. Vercelli (a cura di), *Pop Shoah. Immaginare del genocidio ebraico*, il melangolo, Genova 2016, pp. 143-157.

⁹ Cfr. P. Levi, *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino 2014.

¹⁰ Come dichiarato nella risoluzione 60/7 dell'Assemblea Generale delle Nazioni Unite; cfr: <https://documents.un.org/doc/undoc/gen/n05/487/96/pdf/n0548796.pdf?token=gWp0NTXx9RxwitaAK&fe=true>.

¹¹ W. Benjamin, *Tesi di filosofia della storia*, in Id., *Angelus Novus. Saggi e Frammenti*, trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 2006, p. 78.

¹² E. Traverso, *Auschwitz e gli intellettuali*, cit., p. 229.

per proporre una possibile tesi della *zona di disinteressamento* come antidoto al sentimentalismo e all'in-attivismo¹³.

Scopo di questo scritto è esaminare *La zona di interesse* (*The Zone of Interest*, Jonathan Glazer, 2023) per indicare come il film tematizzi attraverso immagini, suoni e montaggio, un essere-nel-mondo ipnotizzato dalla normalità e incapace di discriminare criticamente il bene dal male. Tale modalità di esistenza è quella criticata e decostruita da Levinas attraverso la sua concezione di “disinteressamento” dovuto all’esposizione all’altro. Il disinteressamento è “senza compenso”, “senza il piacere della felicità”, è la “gratuità integrale”¹⁴ che sorge di fronte alla morte dell’altro che mi inquieta più della mia e che rappresenta una rottura del *conatus essendi*, un movimento di “ad-Dio”¹⁵. Il disinteressamento è inteso da Levinas come una frattura del presente in vista di un futuro non anticipabile e non *mio*, utopico e anarchico poiché non posso coglierne l’origine. Il disinteressamento è, in sostanza, l’aspetto attivo della responsabilità levinasiana, laddove l’altro rende il soggetto responsabile (l’io è responsabile nel senso che è sempre chiamato dall’altro a rispondere, è passivo), e il soggetto deve sforzarsi di uscire dal proprio essere nel mondo, facendosi carico di un tempo che non è e non sarà mai il suo, un tempo diacronico, irriducibile a ogni memoria e storia. Il disinteressamento che apre e permea la riflessione levinasiana in *Altrimenti che essere* indica una responsabilità per “un’altra libertà”, una tensione *eu-topica* per la libertà dell’altro il cui principio trascende “la memoria e la storia” creando una frattura del tempo e consentendo di *pensare altrimenti* con l’audacia di chi “non teme di affermare l’impossibilità dell’enunciato, pur osando realizzare questa impossibilità attraverso l’enunciato stesso di questa impossibilità”¹⁶.

Come si argomenterà, il disinteressamento è una forma di opposizione all’anestesia morale che si radica nel quotidiano e pone le condizioni per una (falsa) utopia (un mondo senza ebrei). A partire da una breve ricognizione degli elementi ricorrenti nella cinematografia sulla Shoah, si cercherà di indicare come il film di Glazer inviti a una riflessione sulla nostra responsabilità nel presente e consenta di assumere una posizione analoga a quella definita da Levinas come soggetto responsabile per l’altro.

¹³ Sulla nozione di anestesia morale rispetto alla sofferenza d’altri si veda: L. Bottacin Cantoni, *Cartoline dal fronte. La fotografia di guerra tra anestesia morale e pratica critica della trasparenza in Susan Sontag*, “Scenari”, 19, 2023, pp. 172-192.

¹⁴ E. Levinas, *Altrimenti che essere. O al di là dell’essenza*, tr. it. di M.T. Aiello e S. Petrosino, Jana Book, Milano, 2011, p. 11.

¹⁵ Cfr. Id., *Dio, la morte e il tempo*, tr. it. di S. Petrosino e M. Odorici, Jaca Book, Milano 1996, p. 47.

¹⁶ Id., *Altrimenti che essere*, cit., pp. 11-15.

Per mostrare ciò si analizzeranno due modalità del presente (come spazio vitale e come tempo vissuto) e si mostreranno due forme di resistenza all'anestesia morale: una fisica attraverso l'empatia, evidenziata dalle reazioni fisiologiche dei personaggi di Glazer e del soggetto come ipostasi levinasiano, e una temporale istanziata dall'irruzione di un altro presente (il sonoro del film e l'epifania del volto in Levinas).

L'obiettivo è quello di problematizzare il nostro presente e attivare il nostro stare nel mondo per un futuro che non è e non sarà in nostro possesso, ma del quale siamo già responsabili. L'analisi del film (che non si pretende esaustiva né univoca) mostra come Glazer argomenti cinematograficamente quanto Levinas delinea filosoficamente. La comparazione tra tesi filmica e tesi filosofica consente di comprendere meglio il discorso levinasiano, ma soprattutto di dare forma concreta al portato della sua proposta etica mediante l'attivazione della capacità immaginativa, empatica e riflessivo-critica dello spettatore¹⁷.

1. Prestare attenzione alle parole

In questa sede si vorrebbe riflettere e sviluppare un *altro* tempo nel proprio presente, per attivare il proprio senso morale e per non cedere al facile sentimentalismo che le immagini della sofferenza d'altri provocano

¹⁷ La lettura di un film in prospettiva levinasiana e la comparazione tra scrittura levinasiana e rappresentazione cinematografica non sono operazioni inedite né arbitrarie: vi sono già alcuni studi che si sono concentrati sulla "regia" levinasiana, in particolare in relazione alla nozione di volto; tuttavia manca ancora una trattazione che analizzi l'immagine cinematografica come motore di attivazione delle categorie levinasiane e come critica utopica del presente *dello spettatore*. Si veda in merito il volume, curato da S. Cooper, dedicato a *The Occluded Relation: Levinas and Cinema*, "Film-Philosophy" v. 11, n.2, 2007, che tenta di capire che cosa possa dire Levinas sul cinema, ma che non adotta una prospettiva di filosofia morale. Il lavoro di S. B. Grigus, *Levinas and the cinema of redemption: Time, ethics, and the feminine*, Columbia University Press, New York 2010 indica nel rapporto spettatore-film una modalità redentiva del rapporto con l'altro; l'operazione è condotta a partire dalla riflessione levinasiana, paradigma per plasmare l'etica del film, mentre in questa sede si intende mostrare che il film attiva la riflessione etica superando l'empatia (che Levinas negherebbe in quanto la rappresentazione artistica è ancora raffigurazione dell'aniconico per eccellenza, cioè il volto). Non risulta del tutto convincente nemmeno il saggio di D. Rodowick, *Ethics in film philosophy*, "AYLLU-SIAF. Revista De La Sociedad Iberoamericana De Antropología Filosófica (SIAF)", 4(1), 2022, pp.17-45: l'autore parte da un'ottima disamina delle posizioni di Cavell e Deleuze per mostrare come il cinema fornisca una forma di pensiero etico e non sia una mera illustrazione di casi morali, bensì dia vita a un modo di esaminare gli stili di pensiero legati ai modi di esistere nella contingenza del tempo, e quindi nelle possibilità di trasformazione e di incontro di sé con il mondo. Questo, in un'ottica levinasiana, non rende con sufficiente chiarezza la cogenza della responsabilità per il concretissimo altro che non può passare per alcuno stile di pensiero, in quanto il pensiero viene dopo l'etica anarchica.

in noi. Si vorrebbe, insomma, promuovere una posizione non ingenua, una pratica di disinteressamento come uscita dalla cornice ideologica alla quale siamo abituati e di risemantizzazione di lemmi che sono ormai percepiti quasi come dogmi.

Si ritiene, qui, che sia giusto ripensare criticamente alla costellazione composta dai termini “memoria” e “olocausto”, associata quasi univocamente al genocidio ebraico. Non si intende minimizzare quella barbarie e quel fatto storico, ma evidenziare come esso non abbia costituito un *unicum* nella storia: riferirvisi solo in termini di colpa, responsabilità e memoria tende a consolidare l’egemonia di uno specifico orizzonte culturale a discapito di altri. La memoria e la colpa si riferiscono sempre a un’identità e questo può compromettere la lucidità nel giudicare moralmente, poiché, come afferma anche Sontag:

Forse attribuiamo troppo valore alla memoria, e non abbastanza al pensiero. Ricordare è un atto etico, ha un valore etico in sé. Con nostro grande dolore, la memoria è l’unico legame che ci unisce ai morti. Pertanto, la *convinzione che il ricordo sia un atto etico* è profondamente radicata nella nostra natura di esseri umani [...]. Ma *la storia ci offre segnali contraddittori riguardo al valore del ricordo* nell’arco temporale molto più lungo della storia collettiva. C’è troppa ingiustizia nel mondo. E il troppo ricordare (gli antichi rancori: i serbi, gli irlandesi) esaspera. Fare pace significa dimenticare. Per giungere a una riconciliazione è necessario che la memoria sia difettosa e limitata.¹⁸

Considerare la Shoah come l’olocausto per eccellenza e l’antisemitismo come sola chiave di lettura dell’ascesa del nazifascismo, e alimentare la propria coscienza morale con un’overdose di pietà e disgusto suscitati dalla conoscenza a distanza delle torture subite dagli ebrei non deve impedirvi di chiedere “quali immagini, quali crudeltà e quali morti *non* ci vengano mostrate”¹⁹. Il male che si è consumato nei lager non è *assoluto*, non è, cioè, avulso da precise circostanze storiche. Farne un paradigma della violenza o una “religione civile”, e continuare a rappresentarlo, convinti che questo sia il modo di salvare l’umanità (perlomeno quella occidentale) e prevenire in futuro simili orrori rispecchia

¹⁸ S. Sontag, *Davanti al dolore degli altri*, tr. it. di P. Dilonardo, Nottetempo, Milano 2021, p. 132. Meno radicale, ma affine a Sontag, rispetto al tema dell’oblio in relazione al tema del perdono, Arendt sostiene che perdonare non corrisponde a dimenticare, ma a mettere da parte un torto, affrancando chi lo ha commesso dall’essere sempre e solo vincolato a un’azione: “Solo attraverso questa costante mutua liberazione da ciò che fanno, gli uomini possono rimanere agenti liberi” (A. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, tr. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 2017, pp. 194-195 ebook).

¹⁹ S. Sontag, *Davanti al dolore degli altri*, cit., p. 24.

una postura colpevole di non problematizzare l'egemonia culturale ed economico-politica dell'Occidente e di non prendere in considerazione le regioni "marginali" del nuovo impero²⁰.

Non possiamo più astenerci dal *pensare e problematizzare* il nostro rapporto col passato e con la storia, oltre che dal ricordare e celebrare la memoria. L'olocausto del popolo ebraico è uno dei crimini più orrendi mai perpetrati contro l'umanità, ma è anche un crimine commesso da un popolo risultato sconfitto dalla guerra su vittime tanto innocenti quanto, per esempio, quelle degli "olocausti tardovittoriani" documentati da Mike Davis²¹. Secondo Davis, vi sono atrocità commesse dal glorioso popolo britannico, che si è trovato dal lato giusto della storia, e che, all'apice del suo fulgore imperiale, ha ridotto altre comunità a condizioni in certi casi addirittura peggiori rispetto a quelle dei prigionieri ebrei²². Eppure, questi crimini non sono *interessanti* e solo di recente

²⁰ Non è un caso se l'industria culturale ha approfittato della centralità dell'antisemitismo per l'ideologia nazista e della acuta capacità critica di numerosi studiosi ebrei europei che, in tempo di guerra, hanno trovato riparo oltreoceano per costruire una mitologia della memoria ebraica, creare cattedre di Holocaust Studies, girare film e serie tv in un processo di americanizzazione della memoria che ha confermato il potere egemonico degli Stati Uniti. Anche lo Stato d'Israele ha beneficiato di queste circostanze arrivando a creare, dopo il processo Eichmann, strumenti culturali per modellare la coscienza nazionale mediante una rappresentazione "shoahcentrica" dello Stato, che "fa di Israele una risposta e una riparazione nei confronti del genocidio nazista" (E. Traverso, *Auschwitz e gli intellettuali*, cit., pp. 234-236) per cui Auschwitz diviene un simbolo dell'insicurezza dei confini israeliani (cfr. D. Diner, *Cumulative Contingency. Historicizing Legitimacy in Israeli Discourse*, in Id., *Beyond the Conceivable. Studies on Germany, Nazism, and the Holocaust*, University of California Press, Berkeley 2000, pp. 201-217).

²¹ L'autore prende le mosse da un periodo di siccità globale per mostrare come il Terzo Mondo non sia frutto soltanto di una catastrofe climatica, ma che "decine di milioni di contadini" siano "morti in maniere terrificanti" per ragioni "che contraddicono parecchie teorie classiche della storia economica del XIX secolo: per esempio come facciamo a spiegare il fatto che nel medesimo mezzo secolo in cui la carestia in tempo di pace scomparve in permanenza dall'Europa occidentale crebbe in maniera tanto devastante in gran parte del mondo coloniale?"; M. Davies, *Olocausti tardovittoriani. El Niño, le carestie e la costruzione del Terzo Mondo*, tr. it. di G. Carlotti, Feltrinelli, Milano 2002, p. 18.

²² Un esempio è il "salario di Temple": nel 1877 le scarse piogge e la carestia nel Mysore, nel Deccan di Bombay e nelle province nord-occidentali, causarono malnutrizione acuta (scheletrizzazione) della popolazione indigena colonizzata. I funzionari britannici e i media celavano le morti e le sofferenze e diffondevano la notizia che esse fossero dovute al colera. Alle richieste di aiuto da parte della popolazione locale, il governatore Temple rispose con quello che chiamò un "esperimento benthamiano" che anticipava la successiva ricerca sulla dieta minima condotta dai nazisti: "la campagna contro la carestia doveva diventare una dimostrazione paramilitare del necessario controllo della Gran Bretagna su una popolazione incapace di aiutarsi da sola [...]. La missione perversa di Temple consisteva nel rendere i soccorsi il più possibile ripugnanti e inefficaci". Seguendo le istruzioni in modo zelante e alla lettera, Temple "divenne per la storia indiana la personificazione dell'economia di mercato come maschera del genocidio coloniale. Durante un viaggio lampo nella campagna affamata del Deccan orientale, Temple fece espellere mezzo milio-

si stanno affermando come oggetto di studio. L'olocausto, cioè il fuoco che consuma interamente l'offerta sacrificale agli dèi, è un termine ancora disgraziatamente adeguato a definire l'uccisione di milioni di persone sull'altare di una qualche ideologia. In accordo con Davis, utilizzando la "o" minuscola per la parola "olocausto", si vuole evitare di idealizzare e di identificare unicamente questo fenomeno con la Shoah. Vi sono ancora oggi politiche simili a quelle imperiali e coloniali verso soggetti affamati: tali politiche dovrebbero essere considerate "l'esatto equivalente morale delle bombe lanciate da seimila metri di quota" e delle camere a gas. Le immagini e le testimonianze di questo (come quelle esposte al processo Eichmann) non sono documenti illustrativi, sono "capi d'accusa"²³.

2. Film sulla Shoah o film sugli olocausti?

Citando provocatoriamente la sentenza del 1949 di Adorno per cui "scrivere una poesia dopo Auschwitz è un atto di barbarie"²⁴, sembra che altrettanto non si possa dire di altre forme artistiche. Evidentemente la decima musa è più "civile" delle nove sorelle, visto che è possibile (e frequente) girare film dopo Auschwitz. L'olocausto ebraico è oggetto di moltissime rappresentazioni volte a ricordare le vittime e ad ammonire sulla brutalità dei regimi totalitari, ma la mitografia delineata da chilometri di rulli potrebbe avere innescato una forma di sovraesposizione del problema²⁵, e condotto a un abuso di memoria che si sostanzia in una serie di elementi che ottendono la nostra capacità di giudizio per-

ne di persone dai cantieri pubblici e costrinse Madras a seguire il precedente di Bombay richiedendo ai candidati affamati di recarsi in campi dormitorio lontani dalla loro residenza per lavorare come *coolie* nei cantieri di strade ferrate e canali". Per Temple tutto doveva essere subordinato al dovere finanziario di "sborsare la somma minima di denaro compatibile con la vita umana", cioè il minimo che consenta a un corpo di eseguire un lavoro (Davis riporta le tabelle nutrizionali che dimostrano che il valore calorico a Madras nel 1877 era addirittura inferiore a quello di Buchenwald nel 1944) tanto più che i morti per fame non erano "ossa e sangue della nazione", ma "mendicanti e parassiti, che in pratica si erano suicidati" (ivi, pp. 43-51).

²³ Ivi, p. 32.

²⁴ T. W. Adorno, *Critica della cultura e società*, in *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, tr. it. di C. Mainoldi, Einaudi, Torino 1972, p. 22. Lo stesso autore, successivamente, torna a riflettere e ritrae parzialmente le sue parole, frutto di un'esperienza traumatica che, nel '49, non era ancora stata elaborata (cfr. Id., *Dialettica Negativa*, tr. it. di C. Donolo, Einaudi, Torino 2004, p. 327).

²⁵ Il culto del ricordo per Mayer si trasforma in elemento settario che scinde la Shoah dalle circostanze storiche che la provocarono e genera una memoria asettica, sacralizzata e mitica, vissuta come un atto di fede. (Cfr. A. J. Mayer, *Soluzione finale. Lo sterminio degli Ebrei nella storia europea*, Mondadori, Milano 1990).

ché ci fanno sentire comodamente impotenti²⁶. Gli elementi ricorrenti nella filmografia sulla Shoah danno vita a narrazioni canoniche su: a) sopravvivenza in condizioni disumane nei ghetti e nei lager; b) dolore delle vittime e dei loro cari; c) colpa e connivenza in cui emerge la malvagità dei “cattivi”, cosa che li rende diversi da noi, che ci identifichiamo o empatizziamo con i “buoni”; d) memoria e testimonianza (sia collettive sia individuali) e loro ruolo pedagogico; e) eroismo e pietà; f) dilemmi etici e questioni morali esposte attraverso le scelte e le azioni dei personaggi²⁷. La martirizzazione delle vittime come dei santi di cui redigere un’agiografia, l’iconizzazione dell’inferno della vita dei prigionieri, l’equazione tra Shoah e male assoluto che sublima la bestialità strappandola dal piano delle cose umane, sono solo alcuni esempi di questo movimento di estetizzazione del problema che anestetizza la riflessione. Dopo lo spettacolo in mondovisione del processo a Eichmann e la successiva “ossessione” dell’industria cinematografica per la Shoah²⁸, la rappresentazione della violenza ha gradualmente “trasformato la testimonianza in spettacolo e la memoria in fiction.”²⁹. L’eccessiva stilizzazione del fenomeno della Shoah come solo elemento distintivo del nazismo rischia di oscurare il quadro storico dell’Europa della prima metà del Novecento e di distorcere i motivi profondi³⁰. La vulgata cinematografica sulla Shoah genera una doppia alienazione rispetto agli olocausti: a) alienazione del dolore per mezzo della messa in scena: il male “assoluto” viene raccontato in modo osceno nei minimi dettagli e diviene narrazione di cui lo spettatore fa un’esperienza estetica come di una *fiction*; b) alienazione della comprensione attraverso il *pathos*: facendo proprie le sofferenze patite

²⁶ L’espressione “abuso di memoria” si deve a V. Pisanty, *Abusi di memoria. Negare, sacralizzare, banalizzare la Shoah*, Bruno Mondadori, Milano 2012.

²⁷ Si vedano in merito: J. E. Doneson, *The Holocaust in American Film*. Syracuse University Press, New York 2002; T. Haggith, J. Newman, *Holocaust and the Moving Image. Representations in Film and Television since 1933*, Wallflower, London 2005.

²⁸ E. Traverso, *Auschwitz e gli intellettuali*, cit., p. 215.

²⁹ S. Sontag, *Sulla fotografia. Realtà e immagine nella nostra società*, tr. it. di E. Capriolo, Einaudi, Torino 2004, p. 19.

³⁰ Come evidenziato già da tempo da Franz Neumann nel saggio del 1942 (poi ampliato), intitolato *Behemot. Struttura e pratica del nazionalsocialismo*. Non potendo in questa sede ripercorrere il complesso ragionamento condotto dall’autore, è comunque importante ricordare che il nazismo è “l’esito di una catastrofe socio-economica che non ha provocato, ma ha tatticamente sfruttato per giungere a una soluzione che ha in sé tanto la novità politica quanto la continuità economico-strutturale”. Questa tesi in contrasto con la novità che il nazismo rappresenta per Horkheimer è utile per non arrestarsi all’etichetta di “totalitarismo” del nazismo, ma per decostruire il “tipo politologico per mostrare, in via tanto storico-genealogica quanto empirico-analitica, le contraddizioni reali che sono l’essenza del regime e del suo disordinato e criminale modus operandi”. F. Neumann, *Behemot. Struttura e pratica del nazionalsocialismo*, a cura di V. Pinto, Mimesis, Milano-Udine 2023, pp. 21-23.

dalle vittime mediante la narrazione empatizzante o patetica, la memoria, in un “movimento *ego-centrato*” che cela l’alterità³¹, è sottratta a chi la incarna ed estesa a un pubblico potenzialmente universale³². La memoria è, invece, sempre legata a un’identità e a uno specifico sistema di valori e non può essere totale, universale, se non svuotandosi del suo contenuto³³.

La zona d’interesse, film ambientato ad Auschwitz nel 1943, evita di raffigurare le condizioni disumane degli ebrei, che non entrano mai in scena, non si sofferma su elementi di pietà, non dà alcun giudizio moralistico esplicito e preconfezionato sui nazisti, non enfatizza la memoria delle vittime di Auschwitz, ma ne mostra il valore di documento storico, non offre spazio per empatizzare, non mostra scene di eroismo, ma racconta piccoli gesti di pietà come se fossero solo delle favole e non ammonisce lo spettatore in modo paternalistico su quale posizione è giusto assumere rispetto a vittime e carnefici. Il regista presenta un film “sulla Shoah” che è in realtà un film *sugli olocausti* e sulla nostra posizione rispetto ad essi. Frenando l’empatia e sollecitando l’attenzione critica, Glazer rifiuta ogni *epos* del male radicale, ogni riferimento osceno alla violenza e alla mostruosità disumana dei nazisti e ogni sentimentalismo sulle vittime e gira un film su di noi. *La zona di interesse* ci chiama *in causa*.

3. Il quotidiano come presenza spaziale: la casa

La zona di interesse non adotta i codici usuali della narrazione cinematografica sulla Shoah, non denuncia i crimini nazisti (i personaggi compiono gesti normali) e non ritrae il popolo ebraico come vittima per eccellenza, ma indica una precisa posizione nella quale tutti ci troviamo, un essere-nel-mondo “interessato”. Si tratta, ora, di dimostrare in che senso anche noi stessi ci troviamo a testimoniare, impotenti e ingenui, quel che accade oggi e quali elementi ostacolano la nostra consapevolezza su quanto avviene intorno a noi.

³¹ A. Donise, *Critica della ragione empatica. Fenomenologia dell’altruismo e della crudeltà*, il Mulino, Bologna 2020, p. 251 ebook.

³² Come ricorda Nussbaum, l’empatia prepara alla compassione perché “implica una messa in scena partecipativa della situazione di chi soffre, ma è sempre accompagnata alla consapevolezza che non siamo noi a soffrire”. M. Nussbaum, *L’intelligenza delle emozioni*, tr. it. di R. Scognamiglio, il Mulino, Bologna 2009, p. 394). Questo, nel caso della partecipazione empatica alle vicende lette in un romanzo, è probabilmente più facile di quanto non avvenga con delle immagini fotografiche o filmate di corpi sofferenti, in cui i sensi sono direttamente coinvolti e non solo evocati dall’immaginazione.

³³ Cfr. G. Leghissa, *Il testimone necessario. Memoria della Shoah e costruzioni identitarie*, “Rivista di estetica” 45, 2010, pp. 45-64.

Il film si apre con uno schermo nero: per quasi un minuto, lo spettatore non vede nulla e viene introdotto lentamente alla vicenda mediante una ipnotica melodia composta da Mica Levi; viene poi a trovarsi di fronte a un'idilliaca cartolina in cui una serena famigliola fa un picnic in un bel giorno di sole. I bambini giocano, la mamma è un po' apprensiva, il padre si mostra solerte e premuroso. Si scoprirà nella scena successiva che la famiglia vive nella "zona di interesse"³⁴ di Auschwitz e che il benevolo padre di cinque bambini è il famigerato comandante del campo, Rudolf Höß. Il film si concentra quasi esclusivamente sulla vita domestica del gerarca delle SS e della moglie Hedwig, che non sono ritratti come dei mostri, ma come delle persone comuni. Come Eichmann, Höß è un uomo incapace di riconoscere il bene e il male, non un soggetto animato da un "folle odio per gli ebrei"³⁵.

Con una fotografia stazionaria e con colori realistici (è stata utilizzata la sola luce naturale, oltre a quella delle lampadine per gli interni), il piano di ripresa delle vicende della famiglia nella casetta circondata da un giardino, curato in modo maniacale dalla signora Höß, è abbassato, come se lo spettatore fosse un bambino che assiste alla vita dei propri genitori e fratelli. La macchina, negli interni della casa, non riprende mai una stanza intera, ma offre una visione parziale, giocata con elementi dell'arredamento che ostacolano l'accesso alle stanze attigue³⁶. Lo spettatore è costretto ad assumere un punto di vista succube a quello degli adulti. Troppo piccoli per comprendere e vagliare l'ideologia nazista, così come per essere responsabili di ciò che avviene nel campo, i figli di Höß non sono nemmeno veri testimoni, e quindi non sono futuri portatori di memoria dello sterminio³⁷. Come noi oggi, anche

³⁴ Con il termine si intende lo spazio esteso 40 km quadrati adiacente al perimetro dei campi di concentramento.

³⁵ H. Arendt, *La banalità del male*, cit., p. 34. Arendt non voleva ritrarre il simbolo della crudeltà nazista, ma l'uomo in carne e ossa, mentre Glazer sembra voler mostrare, mediante Höß, l'uomo in generale.

³⁶ Il regista e il direttore della fotografia Łukasz Żal hanno posizionato una decina di cineprese all'interno e intorno alla casa e le hanno tenute in funzione simultaneamente, senza alcuna troupe sul set. Questo approccio da "Grande Fratello nella casa dei nazisti" ha permesso agli attori di sperimentare, di muoversi liberamente proprio come se fossero a casa propria durante le riprese. Cfr. M. Salisbury, *Jonathan Glazer on 'The Zone Of Interest'*: "I wanted to remove the artifice of filmmaking", "Screen Daily", December 2023; J. Boone, *'The Context Is Everything': Behind the Sights and Sound of 'The Zone of Interest' (Exclusive)*. "Academy of Motion Picture Arts and Sciences", December 2023.

³⁷ In una sola scena, uno dei bimbi sente delle grida fuori dalla finestra, interrompe i suoi giochi e sbircia oltre la tenda; egli probabilmente vede delle guardie intente a punire due prigionieri che si litigano del cibo, si allontana prontamente dalla finestra e si ammonisce a non farlo "mai più", e – forse – vorrebbe anche che quanto ha visto non avvenisse mai più. In questa scena, lo spettatore non è indotto a disprezzare il personaggio e si sente animato da quel normale senso di tenerezza che si proverebbe di fronte a qualsiasi bambino

loro sono stati, di fatto, innocenti. Vivendo in uno spazio limitato e con prospettive limitate, i bambini non sanno che cosa avviene dentro al campo, non vedono oltre quel muro di cemento che segna il confine tra il loro bellissimo giardino e il luogo di detenzione e tortura di migliaia di prigionieri. Altrettanto, lo spettatore non entra mai con lo sguardo nel campo di concentramento poiché nulla di quanto avviene all'interno viene mai mostrato da Glazer.

La rappresentazione dello spazio nel film consente di visualizzare alcuni elementi distintivi, per Levinas, della dimora che indica la "condizione" e l'"inizio" della vita umana³⁸. A livello spaziale, fisico, secondo l'autore di *Totalità e Infinito*, l'uomo "si situa nel mondo come se fosse venuto verso di esso partendo da una sua proprietà, da una casa sua nella quale può, in ogni istante, ritirarsi"³⁹. La casa è connotata da un senso di intimità che trova corrispondenze nella rappresentazione costruita da Glazer, con l'"andirivieni dell'essere femminile che fa risuonare propri passi"⁴⁰ delle donne in casa Höß (Hedwig, sua madre, le ragazze a servizio, ecc.). La villetta, nel film, è un luogo in cui ci si potrebbe sentire a proprio agio non in virtù di un qualche trasporto empatico – evitato dal regista – bensì per via dell'aspetto assolutamente familiare dei personaggi e della banalità delle attività in cui sono affacciati: la visita della madre di Hedwig, il giardinaggio, una gita in canoa, una festa di compleanno, le visite dei colleghi, le favole della buonanotte, la scelta del menù dei pasti. Si tratta di cose che facciamo tutti, non vi è nulla di brutale o straordinario.

Il regista costruisce una rappresentazione del quotidiano che è spazio-tempo nel quale siamo tutti "già da sempre situati" e che ci "costituisce come semplicemente viventi"⁴¹, una *Heimat* in cui abbassare le difese perché si è al sicuro. L'ambiente confortevole non richiede che si pensi a quello che si fa, a casa propria ci si muove per automatismi, si parla con il lessico familiare compreso e condiviso dai propri cari. Ma la normalità

che si è accorto di aver fatto una piccola marachella.

³⁸ E. Levinas, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, tr. it. di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 2012, p. 155.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ivi*, p. 159.

⁴¹ E. Lisciani-Petrini, *Vita quotidiana. Dall'esperienza artistica al pensiero in atto*, Bollati Boringhieri, Torino 2015, p. 7. Già Michel de Certeau, sulla scia degli studi di Henri Lefebvre, aveva presentato il quotidiano come luogo di impulsi produttivi e di emersione di forme e pratiche e non solo come alienazione narcotizzante. Il quotidiano non è qui impiegato come categoria negativa o elemento da condannare in favore di un oleografico eroismo hollywoodiano, ma è indicato come spazio-tempo di base in cui si danno differenti modalità di azione. Cfr. M. de Certeau, *L'invenzione del quotidiano*, tr. it. di M. Baccaini, Ed. Lavoro, Roma 2001; H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana* (2 voll), tr. it. di V. Bonazza, Dedalo, Bari 1977.

può degenerare in patologia che anestetizza la capacità critica⁴². Lo spazio della casa indica, così, una modalità di sussistere che si articola come appagamento dell'essere-nel-mondo, come vita felice in cui si è saziati e riposati. Gli Höß sono “la classica famiglia felice”, laddove, citando una definizione levinasiana:

La felicità della vita consiste nel vivere di... cose, vale a dire nel goderne. (Vivere di... è una relazione irriducibile alla contemplazione come all'utilizzazione). Ciò di cui viviamo non ci sottomette, ne godiamo. [...] L'essere si diletta nei suoi bisogni. La follia di 'vivere di qualcosa' è proprio nel compiacimento nei confronti di ciò da cui la vita dipende [...]. Vivere di... è la dipendenza che vira in sovranità, in felicità essenzialmente egoista.⁴³

Hedwig incarna il femminile come interamente compreso nel ruolo di donna e coincide con la dimora; in lei prende corpo una separazione “egoistica” dalla totalità del mondo⁴⁴. I suoi movimenti sgraziati, i passi pesanti, la maleducazione con il personale di servizio⁴⁵, sono ironicamente opposti, nel film, alla bellezza dei fiori di cui la donna si prende cura più che dei suoi figli e di suo marito. La sua assenza di giudizio morale e il suo appiattimento sulla sola quotidianità confortevole si armonizzano a momenti polarizzati: sonno-veglia, nutrimento-digiuno, attività maschili-attività femminili, vita di coppia-vita di famiglia, giorni ordinari-giorni festivi, interno-giardino. Questo ritmo narcotizza così ogni sentimento e ogni riflessione morale, fosse anche indirizzata al male. Eichmann sosteneva di avere eseguito scrupolosamente degli ordini seguendo un kantismo distorto⁴⁶, Höß non è mosso da un vuoto

⁴² La cura della casa e la maniacale attenzione per il giardino sono le sole preoccupazioni della signora Höß e l'unico turbamento che scatena le furie della casalinga è l'ipotesi di abbandonare quella collocazione perché il marito viene destinato a un ruolo dirigenziale a Oranienburg.

⁴³ E. Levinas, *La separazione*, in Id., *Parola e Silenzio. E altre conferenze inedite al Collège Philosophique*, a cura di R. Calin e C. Chalier, tr. it. di a cura di S. Facioni, Bompiani, Milano 2012, p. 262.

⁴⁴ Come afferma Levinas, “Separarsi non significa restare solidale ad una totalità, significa positivamente essere da qualche parte, nella casa, essere economicamente. Il 'da qualche parte' e la casa esplicitano l'egoismo, modo d'essere originale in cui si produce la separazione. L'egoismo è un fatto ontologico, una divisione effettiva [...]. La divisione di una totalità può essere prodotta solo dal fremito dell'egoismo che non è né illusorio né subordinato in qualcosa alla totalità che divide. L'egoismo è vita, vita di... o godimento. Il godimento-affidato agli elementi che lo soddisfano ma lo fanno smarrire nell'assenza di luogo' lo minacciano – si ritira in una dimora.” (E. Levinas, *Totalità e Infinito*, cit., p. 179).

⁴⁵ Sandra Hüller sembra parodiare la grazia della femminilità seducente descritta da Levinas in *Totalità e Infinito* nei termini di fragilità dell'Amata, di dolcezza, di eros, di fecondità, di presenza “felina”, di nudità carnale (cfr. *ivi*, pp. 263-273).

⁴⁶ Cfr. A. Arendt, *La banalità del male*, cit., pp. 142-145.

senso del dovere, ma dalla consapevolezza del suo *status* e dal fatto che compiendo meglio il suo incarico potrà elevarlo ancora.

Rudolf e consorte esprimono, senza marcata malvagità, frasi fatte canzonatorie e di spregio degli ebrei. Al contempo, Hedwig indossa i vestiti sottratti alle prigioniere, prova perfino un rossetto trovato nella tasca di una pelliccia di visone. L'unica dimensione vitale è lo spazio del proprio interesse e delle proprie attività che conserva una cogenza superiore a ogni tipo di sentimento morale, dettata da una legge superiore addirittura a quella dello stato. L'*Heimat* è il solo luogo in cui la famiglia vuole risiedere, incurante di quel centro celato della zona quanto del resto del mondo in guerra. La zona di interesse si edifica intorno a un disinteresse (che non è il disinteressamento levinasiano), cioè a qualcosa che non *importa*, non attraversa la porta di casa, viene sistematicamente escluso e celato. Casa Höß sta *tra due mondi, tra due piani d'essere* che, nel disegno del Reich, devono essere nettamente distinti.

L'orizzonte dei personaggi è occluso e questi, come Eichmann, sono bloccati lì: perseverano nel loro stato e obbediscono a degli ordini; tuttavia "in politica obbedire e appoggiare sono la stessa cosa"⁴⁷. L'obbedienza è presa di posizione: *l'accusa* è questa.

4. La quotidianità del male: tempi compresenti

Nel paragrafo precedente si è fornita una lettura spaziale del quotidiano come dimensione familiare e abituale, come stare nel mondo a casa propria. Il film di Glazer mette in scena quello che Levinas descrive come presa di posizione del soggetto, definito ipostasi, che domina e consuma il mondo a proprio piacimento. Come la lettura della spazialità dell'ipostasi levinasiana è completata dalla teorizzazione della dimensione temporale che trascende il piano del mondo dei bisogni, così il film propone, a sua volta, una rappresentazione del tempo come trascendenza. Questo consente di comprendere meglio il tema del tempo come presente che attende di essere trasceso, teso al futuro e responsabile del passato (della storia e della memoria). Nel film diversi piani temporali sono *compresenti*: il presente dei personaggi (il quotidiano); il nostro presente che guarda al passato (la storia); il nostro presente (oggi); il presente immaginario (le favole); il presente assente (quello dei prigionieri).

Il quotidiano è rappresentato dal ritmo delle faccende dei personaggi e dal mutare delle stagioni che si osserva nel giardino. Il presen-

⁴⁷ Ivi. p. 284.

te *stagnante senza futuro* del quotidiano nella zona di interesse è una sorta di “cuscinetto” tra il presente non rappresentato e connotato dell’apocalisse senza Dio (un tempo *senza speranza per il futuro*) dei prigionieri – scandito dai ritmi di lavoro, dal passaggio nelle camere e nei forni e dalle fucilate – e presente storico che noi oggi guardiamo dall’alto. Höß si disperde nel quotidiano e nel destino collettivo, nella colpa collettiva, è interamente lì, in quel momento, è compreso nel suo interesse.

La storia (tempo senza futuro perché l’avvenire è già pre-scritto, è *destino*) scorre altrove a Oranienburg, a Berlino, ed entra in casa solo nel momento in cui Höß, seduto comodamente nel tinello in camicia, braghe e calzini, riceve un ingegnere della J.A. Topf und Söhne che gli illustra i piani tecnici per le nuove camere a gas, che gli vuole vendere. È il tempo documentato che noi oggi studiamo e osserviamo.

Il nostro presente è, invece, rappresentato da una sola sequenza nel finale del film. Si tratta dell’unica scena ambientata *all’interno* del campo; Glazer riprende alcune persone intente a pulire e riordinare il Museo statale di Auschwitz-Birkenau e mostra, così, che il luogo in cui si sono consumate bestiali uccisioni di migliaia di persone è divenuto non solo oggetto di attenzione storica, ma anche uno spazio che possiamo vivere e attraversare, un luogo di tutti. Anche in questo caso non si vedono le vittime, presentate solo attraverso gli ambienti (le camere e i forni) e gli oggetti di uso comune (giornali, scarpe, stampelle ecc.). Il loro quotidiano assume la forma del ricordo storico e testimonia di un presente di abominevole normalità: quello che fu per la famiglia Höß potrebbe essere oggi altrettanto normale per noi, come indica l’inquadratura, che non è più abbassata, ma guadagna la prospettiva di una persona adulta.

Vi è poi il presente immaginario, anch’esso privo di futuro: il mondo fantastico delle fiabe. Glazer crea alcune sequenze raffiguranti una ragazza di servizio polacca che lascia la casa per nascondere del cibo per i prigionieri: queste scene sono girate in negativo, e ad esse si sovrappone la voce fuori campo di Rudolf che legge delle favole ai figli per farli addormentare. Nella zona di interesse un gesto di umanità appartiene a un mondo rovesciato e invertito rispetto alla norma, un mondo fittizio in cui il tempo è compresso e concluso nella durata della narrazione: “e vissero per sempre felici e contenti” è la formula che blinda la vicenda rispetto a ogni altro sviluppo successivo.

Il film riflette sul presente: forse anche noi ci occupiamo solo di ciò che ci interessa direttamente, ciechi a quei piccoli indizi che dicono che non tutti vivono nelle stesse condizioni. Esattamente come oggi avviene con reportage giornalistici, però, il ritmo della quotidianità con la sua ninnananna è disturbato: nel film, quello che la vita domestica riesce a celare quasi completamente alla vista non si sottrae all’udito, che dimo-

stra la realtà del campo con la medesima “chiarezza che cava gli occhi”⁴⁸ evocata da Levinas di fronte al dolore degli altri.

Il sonoro del film indica un presente assente, invisibile, che entra in casa in modo perturbante. I prigionieri del campo sono privati di parola (quando, da dietro il muro si odono parole, esse sono pronunciate dalle guardie), non hanno corpo (già incenerito), non hanno alcun tratto umano. Eppure, *ci sono*.

A costante memento del fatto che, oltre la nicchia del quotidiano, qualcosa avviene, Glazer usa un *altro* tempo, vuoto di contenuto visibile, e si avvale di rumori e suoni per tessere una trama parallela. Il sonoro del film è un indice *distopico-utopico*⁴⁹ che distrae lo spettatore dalla vita in casa, disturba la quiete domestica, rompe l'idillio con fucilate, grida, voci, colpi, scoppi, ronzii di macchinari e sferragliare di treni. Lo spettatore è costantemente distratto, chiamato a pensare al di fuori del quadro della zona d'interesse, a girarsi verso il cuore celato e martoriato del reale. Il sonoro offre un contro-canto, o meglio un contrattempo inquietante all'armonia domestica. Questo elemento provocatorio innesca una reazione morale. L'uso del sonoro consente allo spettatore di fare un'esperienza filmica dell'epifania del volto levinasiano che, sottratto all'ordine oggettivo, preliminare a ogni detto e a ogni dialogo, non rappresentabile, mi chiama, mi ingiunge di rispondere e mi pone in causa.

Per Levinas, la vita ordinaria dell'ipostasi è caratterizzata dalla corrispondenza tra il bisogno e la sua soddisfazione⁵⁰, e si consuma in un tempo puro e non delimitato da alcun oggetto. Soddisfare i bisogni corrisponde a un costante ritorno a sé del soggetto. A piede libero e con le mani libere, l'ipostasi occupa un luogo: la posizione “è l'evento stesso dell'istante in quanto presente”⁵¹ che inchioda l'ipostasi al suo spazio-tempo. Tuttavia, vi è una speranza di evadere dall'eterno presente e l'esistenza si definisce proprio come questo appello a uscire che viene da un altro tempo che non è il mio. Il presente dell'ipostasi è bruscamente interrotto dal volto. Ponendosi tra me e il mondo, il volto non provoca una semplice “lussazione” che “ha luogo nell'essere con la comparsa della soggettività”⁵², ma una ferita nel mio orizzonte. L'altro trascende il mio

⁴⁸ E. Levinas, *La sofferenza inutile* in Id., *Tra noi. Saggi sul pensare all'altro*, tr. it. di E. Baccarini, Jaca Book, Milano 2016, p. 152.

⁴⁹ Per indice utopico si intende un elemento che consente una lettura specificamente filosofica del film a prescindere dal suo contenuto più evidente, come esposto in R. Mordacci (a cura di), *Come fare filosofia con i film*, Carocci, Roma 2007.

⁵⁰ Cfr. E. Levinas, *Dell'evasione*, a cura di G. Ceccon e G. Francis, Elitropia, Reggio Emilia 1983, pp. 35-40.

⁵¹ Id., *Dall'esistenza all'esistente*, a cura di F. Sossi, Marietti, Casale Monferrato 1986, p. 65.

⁵² Id., *Ideologia e Idealismo*, in *Di Dio che viene all'idea*, tr. it. a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 2007, p. 23.

presente, mi fa vedere che esiste un altro tempo, ma non è pura trascendenza, dato che occupa uno spazio con il suo corpo (con il suo alternarsi di bisogni e godimento). L'altro è colui che io vedo morire e di cui non posso prendere il posto, che mi insegna che c'è un altro cominciamento del presente e un altro tempo rispetto al mio. La relazione con Altri trasforma e performa il tempo, apre a un futuro completamente altro e mette in forma il presente, che non è più illimitato, ma viene contenuto dall'istanza dell'altro.

La messa in questione dell'Io da parte dell'Altro è un'ingiunzione a rispondere: per Levinas l'Io non prende coscienza della necessità di rispondere, "come se si trattasse di un obbligo o di un dovere di cui può decidere", bensì è in primis "da parte a parte responsabilità" che eccede l'intenzionalità⁵³.

Il volto si sottrae al possesso, al mio potere [...]. Questo mutamento è possibile solo grazie all'apertura di una nuova dimensione. Infatti la resistenza alla presa non si produce come una resistenza insormontabile, come la durezza della roccia contro cui è inutile lo sforzo della mano, come lontananza di una stella nell'immensità dello spazio [...]. Il volto, ancora cosa tra le cose, apre un varco nella forma che per l'altro lo delimita. Il che significa concretamente: il volto mi parla e così mi invita a una relazione che non ha misura comune con un potere che si esercita, foss'anche godimento o conoscenza.⁵⁴

Questa definizione levinasiana indica che è solo grazie all'altro che il mio tempo esce dal ritmo dei bisogni e si innesta in una melodia diversa. Il tempo vero è istituito dall'altro che produce uno scarto diacronico e mostra un passato che nessuna memoria potrebbe rendere di nuovo presente. Il passato non rappresentabile occhieggia nel volto dell'altro che *riguarda* il soggetto e lo chiama. L'unica risposta possibile – sempre in ritardo – è "Eccomi"⁵⁵.

Questo "eccomi" indica la responsabilità levinasiana, che non è, però, "autistica": io non devo solo rispondere delle mie azioni, ma devo innanzitutto rispondere *per* l'altro. Questo mostra la salda implicazione etico-politica della responsabilità levinasiana, che non comporta tanto

⁵³ Cfr. Id., *La Metafora* in Id., *Parola e Silenzio. E altre conferenze inedite al Collège Philosophique*, tr. it. cura di S. Facioni, Bompiani, Milano 2012, pp. 330-331.

⁵⁴ Id., *Totalità e Infinito*, cit., pp. 202-203.

⁵⁵ Levinas parla della responsabilità come di una risposta sempre difettiva e in ritardo, ma prioritaria e fondante la libertà: "Questa anteriorità della responsabilità in rapporto alla libertà significherebbe la Bontà del Bene: la necessità del Bene di eleggermi per primo, prima che io sia in grado di eleggerlo, cioè di accogliere la sua scelta. È la mia *susceptio* pre-originaria. Passività anteriore ad ogni recettività. Trascendente. Anteriormente anteriore ad ogni anteriorità rappresentabile: immemorabile. Il Bene prima dell'essere"; Id., *Altrimenti che essere*, cit., pp. 154-155.

una responsabilità per rappresentanza, né, men che meno, che io esaurisci l'altro delle sue azioni e assimili la sua volontà alla mia, ma che io sia responsabile per la libertà di quell'altro che ancora non è presente o che non lo è più.

Responsabilità *per l'altro* vuol dire che, pur non potendoci sostituire all'altro o non riuscendo a rispondere *al posto* suo (l'altro è situato, concreto, e io non posso essere nel suo corpo), siamo chiamati a rispondere *ora* affinché l'altro (ogni altro) possa mantenere il suo posto o averne uno quando verrà al mondo. Tale responsabilità è del tutto estranea al *modus vivendi* di Höß, a cui, come a Eichmann e ad altri, imputiamo la responsabilità *dello* sterminio di milioni di persone perché costoro non furono in grado di *rispondere per altri* (nemmeno per i loro connazionali che ancora oggi avvertono la colpa collettiva e vengono ricondotti al regime nazista), né di interiorizzare la massima kantiana senza tradurla in un aberrante “agisci come se il principio delle tue azioni fosse quello stesso del legislatore o della legge del tuo paese”, ovvero, come suonava la definizione dell’“imperativo categorico nel Terzo Reich” che aveva dato “Hans Frank e che lui [Eichmann] probabilmente conosceva: ‘agisci in una maniera che il Führer, se conoscesse le tue azioni, approverebbe’”⁵⁶.

Ma *La zona di interesse* ci interpella: abbiamo il dovere di prestare ascolto alle vittime di *ogni* genocidio che si consuma ancora oggi, poco oltre i confini di casa, anche se non possiamo farci niente. Questa è la nostra *condanna*.

5. Olocausti contemporanei: cosa fare quando non si può fare nulla

Si sono indicati, nel film, alcuni elementi che determinano il quotidiano come spazio-tempo anestetizzante, ma non si intende, qui, denunciare la natura deteriorante e narcotizzante del quotidiano, quanto, piuttosto, mostrare che esso è la condizione di possibilità di pratiche eversive, di risveglio dall'anestesia morale, che emergono dall'esistenza incorporata. In tal senso, il nostro corpo diviene il primo luogo di lotta all'anestesia morale attraverso l'empatia e di presa di posizione politica. Questo si evince dall'ultima scena del film, in cui Höß comunica direttamente con noi. In una sorta di rottura della quarta parete, il presente del protagonista entra nel nostro e il nostro tempo irrompe in quello della trama.

Si è detto che la ripresa a piombo indica i momenti documentati storicamente. Nel finale, i comandanti dei campi, ripresi dall'alto seduti in-

⁵⁶ H. Arendt, *La Banalità del male*, cit., p. 143.

torno a un grande tavolo, raggiungono un accordo su come gestire efficacemente l'eliminazione degli ebrei. Subito dopo, vediamo Höß scendere le scale quasi inabissandosi nel tempo storico e uscendo dal tempo quotidiano (lo vediamo ripreso ad altezza normale). Höß si ferma e viene colto da conati di vomito: in questo momento Glazer inserisce il nostro tempo mediante la scena delle pulizie nel museo di Auschwitz. Subito dopo, è montata un'altra sequenza ritraente Höß che scende un'altra rampa di scale, vomita ancora e guarda verso di noi, avvolto dall'ombra in un mirabile utilizzo del bianco e nero che non è drammatico, ma elimina ogni nota di colore (come quelle che animano il giardino di Hedwig) e ogni possibile accenno sentimentale. La scena è asciutta, i colori smorzati, ma non squallidi e tristi, la camera si chiude: ancora uno schermo nero e la melodia composta da Levi.

La nausea del protagonista non lascia intendere se vi sia in lui un qualche sentimento di umanità o colpa, così come in Eichmann non si riusciva a decifrare una genuina espressione di pentimento; tuttavia, il fatto che Höß vomiti mostra un residuo incancellabile (fisico) che accomuna l'umanità che non si lascia semplicemente assorbire nel ritmo spersonalizzante del quotidiano. Anche qui Glazer mette in scena una dinamica chiave del pensiero levinasiano quale quella della nausea, ampiamente trattata dall'autore, che definisce la nausea come esperienza di riempimento soffocante dell'essere. In essa,

Si è incatenati a sé, imprigionati entro un cerchio stretto che soffoca. Si è là, e non c'è più nulla da fare, nulla da aggiungere [...]: è l'esperienza stessa dell'essere puro [...]. Ma il "non-c'è-più-niente-da-fare" è il carattere di una situazione-limite in cui l'inutilità di qualsiasi azione è precisamente l'indicazione dell'istante supremo in cui non resta che uscire.⁵⁷

L'essere è tutto intorno, il mondo è tutto lì e comprime l'ipostasi da ogni lato, ne riempie ogni aspetto e ogni tempo, è totalizzante, ma a livello viscerale qualcosa rifiuta la totalità, come inconsapevolmente, qualcosa in Höß lotta per uscire dalla zona del proprio interesse. Il personaggio vi si sente costretto dal nostro sguardo, finalmente alla pari, faccia a faccia con lui. E forse si vergogna. Anche in questo caso la narrazione del regista ricalca lo sviluppo levinasiano della riflessione sulla nausea che sorge da una radicalizzazione della vergogna e si concentra sul soggetto in solitudine. Levinas parla di un soggetto isolato che si sente male: non gli resta che vomitare perché è scandalizzato da se stesso e "la presenza d'altri è perfino desiderata" dato che ridimensiona lo scandalo della nausea a una "malattia" socialmente normale che si può trattare, e rispetto alla quale

⁵⁷ E. Levinas, *Dell'evasione* cit., p. 36.

“si può assumere un atteggiamento obiettivo. Il fenomeno della vergogna di sé di fronte a sé [...] fa tutt’uno con la nausea”⁵⁸. Höß sembra cercare il nostro sguardo anche dopo aver visto che cosa è per noi, oggi, il luogo su cui ha concentrato tutte le sue attenzioni e che ha contribuito a efficientare. In qualche modo, alla fine, il protagonista ci passa il *testimone*: ora quel luogo è sotto la nostra responsabilità. Che cosa dobbiamo farne?

Pensiamo all’olocausto ebraico come crimine estremo ormai per abitudine, e così, come in una paradossale zona di interesse, chi soffre è cancellato, non è più visto. Oltre a questo tipo di memoria e alla sua iconica rappresentazione, non riusciamo a guardare. Sottolineare questo non significa relativizzare la morte di milioni di innocenti, come se l’uccisione gratuita anche di una sola persona non fosse una perdita inestimabile, ma significa porre nuovamente in questione i fenomeni della crudeltà, dell’esclusione, del razzismo che non sono finiti impiccati con Eichmann e Höß. L’equazione “vittime della Shoah = vittime di ogni crimine contro l’umanità” compie una doppia ingiustizia: esautora le vittime vere e proprie e assimila a esse, in termini “ottusamente unilaterali” e di “uguaglianza repressiva”⁵⁹, ogni altro gruppo etnico o culturale che ha subito e continua a subire violenze.

Che fare per ripristinare una responsabilità da adulti *nel nostro quotidiano*? Per prima cosa è utile ricordare che il quotidiano non è una modalità degradata della vita eroica, ma è una condizione essenziale per l’essere umano. Il problema sorge laddove lo spazio dell’interesse e il tempo della ripetizione del quotidiano diventano totalizzanti, escludendo ogni possibile trascendenza in virtù di una ricerca della “sicurezza dell’*Heimat*”⁶⁰.

Come scrive Lefebvre, eminente interprete del quotidiano, la vita quotidiana è:

Qualche cosa che non si identifica facilmente, poiché appunto questo «qualcosa» non è una cosa, né un’attività precisa dai contorni delimitati [...]. In un certo senso la via quotidiana è ciò che c’è di più semplice, di più evidente [...]. In un altro senso, è ciò che c’è di più inafferrabile, di più difficile a delinearne e determinare. In un certo senso niente di più superficiale: è la banalità, la trivialità, il ripetitivo. In un altro, niente di più profondo. È l’esistenza e il «vissuto» non trascritti specularmente.⁶¹

Il quotidiano consente l’apparire delle forme e la loro trasformazione

⁵⁸ Ivi, p. 37.

⁵⁹ E. Traverso, *Auschwitz e gli intellettuali*, cit., p. 124.

⁶⁰ J. Améry, *Intellettuale ad Auschwitz*, tr. it. di E. Ganni, Bollati Boringhieri, Torino 1987, p. 87.

⁶¹ H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana*, cit., p. 22.

e traduzione per mano dei soggetti: non è solo luogo di alienazione, è anche fondo comune – e quindi già dimensione etica e politica – in cui si spezza l’involucro della coscienza come “sfera chiusa”⁶² e il nuovo trova spazio per sgorgare fuori dal ripetitivo⁶³.

Bisogna, allora, imparare a vigilare sul quotidiano, sulle azioni reiterate e sul nostro interesse in maniera critica. Bisogna ricordarsi di pensare, sforzarsi di osservare attentamente le contraddizioni del reale; non basta ricordare e compatire perché ogni sentire riferisce irrevocabilmente a sé e non vi è empatia che possa davvero togliere il dolore di chi viene fatto morire di fame a poche miglia dalle nostre coste, di chi ha meno di tre litri d’acqua al giorno, di chi deve spartire il bagno con altre settecento persone, di chi viene ammazzato a colpi di mitra mentre cerca di recuperare un pacco “caduto dal cielo” con beni di prima sussistenza in tempo di guerra.

In conclusione, Glazer pone in questione la nostra responsabilità quotidiana per gli altri: espone una responsabilità che è il contrario dell’ingenuità. *Ingenuus* in latino è utilizzato per chi nasce libero, in un certo posto, è nativo di un luogo che gli appartiene e su cui si muove senza ostacoli, esattamente come l’ipostasi levinasiana, esattamente come i nazisti che pretendevano di essere gli unici ad avere diritti sui territori che volevano occupare.

Ogni occupazione arbitraria dello spazio che miri alla segregazione e alla successiva cancellazione di un gruppo altro è imputabile a una crudele *ingenuità* e si traduce, di fatto, in nuovi olocausti. Non possiamo limitarci a guardare oltre la soglia di casa e ad assistere indignati e nauseati ai massacri mostrati dai media. Il senso di impotenza anestetizza e la sola empatia provata di fronte alle testimonianze dell’orrore rischia di sfociare in sentimentalismo che, come ricorda Sontag,

È del tutto compatibile con la propensione alla brutalità o ad atti ben peggiori. (Pensate al classico esempio del comandante di Auschwitz che la sera rientra a casa, abbraccia moglie e figli e si siede al pianoforte per suonare un po’ di Schubert prima di cena). La gente non si assuefa a quel che le viene mostrato – se così si può descrivere ciò che accade – a causa della quantità di immagini da cui è sommersa. È la passività che ottunde i sentimenti.⁶⁴

Una forma non ingenua (e quindi responsabile per altri, per il futuro) si incardina nel disinteressamento, che non è il disinteresse di chi “non ci fa troppo caso” perché ha altro a cui pensare. Esso deriva dalla scelta di

⁶² Ivi, p. 249.

⁶³ Cfr. ivi, p. 398.

⁶⁴ S. Sontag, *Davanti al dolore degli altri*, cit., p. 118.

limitare la propria soggettività non per scioglierla nel crogiolo del quotidiano anonimo, ma per evitare un riferimento troppo insistente su di sé. L'invito del film, come il monito levinasiano, è a distaccarsi dal piano abituale sul quale si ha potere per osservare quel che è fuori dalla nostra portata. Sontag dice che lo sguardo alla giusta distanza critica allena a:

Prestare attenzione, a riflettere, ad apprendere, ad analizzare le ragioni con cui le autorità costituite giustificano le sofferenze di massa. Chi ha provocato ciò che l'immagine mostra? Chi ne è responsabile? È un atto scusabile? Si sarebbe potuto evitare? Abbiamo finora accettato uno stato delle cose che andrebbe invece messo in discussione? Sono queste le domande da porsi, nella piena consapevolezza che lo sdegno morale, al pari della compassione, non è sufficiente a dettare una linea di condotta.⁶⁵

Il *disinteressamento* (levinasiano) è una *linea di condotta*, non è un comando, ma apre una strada segnata da una tensione utopica a “fare le cose” diversamente, a pensare a un'alternativa allo stato di cose da attuare *oggi* per l'avvenire, a leggere la storia con la consapevolezza che sia una narrazione parziale e interessata (e spesso egemone) tra le molte possibili (minoritarie). In tal senso, la pratica del disinteressamento può essere uno strumento del modello utopico come “metodo per la critica” che procede dall'analisi sociale di alcune pratiche per prefigurare scenari possibili⁶⁶. Il disinteressamento non si pone al di fuori di uno stato di cose – sarebbe disinteresse – né si contenta di stare in mezzo (interesse), ma è un movimento che deforma il presente mostrandone la plasticità, che è quel che rende possibile l'azione politica. Non si tratta di misconoscere il presente e neppure di “trattarlo, secondo una pretesa ridicola e sdegnosa, come cedimento di un ordine o di un Disordine superiore”, ma di prendere coscienza del fatto che vi sono alternative anche quando sembra che non ci si possa fare niente. La consapevolezza è motivata dalla presenza del terzo a fianco del “prossimo avvicinato” e la relazione tra elementi differenti, ricorda Levinas, rende “necessaria una giustizia fra gli incomparabili”. È necessario equiparare gli incomparabili e produrre “una sinossi; messa

⁶⁵ Ivi, p. 135.

⁶⁶ Laddove “il disegno dell'alternativa dipende dalla capacità di identificare le contraddizioni e le loro cause storiche”, quindi “da una precisa e profonda identificazione delle forme e dell'origine delle contraddizioni della struttura sociale esistente. In questo modo, il pensiero utopico mostra di essere regolato da un preciso aggancio con la realtà e, al tempo stesso, da un chiaro riferimento normativo”. R. Mordacci, *Critica e utopia. Da Kant a Francoforte*, Castelvecchi, Roma 2023, p. 161.

insieme e contemporaneità; è necessaria una tematizzazione, un pensiero, una storia ed una scrittura”⁶⁷.

Occorre considerare l’altrimenti, le alternative “*radicali e al tempo stesso praticabili*”⁶⁸, uscire “di casa” e pensare a come costruire ogni giorno una “giustizia contro una filosofia che non vede al di là dell’essere, che riduce [...] ogni senso all’interessamento”. Il disinteressamento levinasiano è una modalità di resistenza alla razionalità che si fonda sulla violenza occulta e legittima gerarchie istituzionali prevaricanti. La Ragione levinasiana, di matrice kantiana, “alla quale si attribuisce la virtù di fermare la violenza per raggiungere l’ordine della pace”, richiede “il disinteressamento, la passività o la pazienza. In questo disinteressamento, quando la responsabilità per l’altro è anche responsabilità per il terzo, si configurano la giustizia – che confronta, raccoglie e pensa – la sincronia dell’essere e la pace”⁶⁹.

Il disinteressamento è un lavoro continuo *per la pace* che prefigura una giustizia sempre in moto, frutto del montaggio di prospettive e istanze plurali⁷⁰. Il disinteressamento è anche uno stile dell’azione che tiene il presente in tensione per l’altro, e compie un “un passo fuori dall’uomo – ma che si rivolge all’interno di una dimensione diretta verso l’umano”, là dove, forse e nonostante tutto, il genere umano, ammette ancora “all’interno del suo spazio logico – della sua estensione – una rottura assoluta, come se andando verso l’altro uomo si trascendesse l’umano in direzione dell’utopia. E come se l’utopia non fosse il sogno e il destino di una erranza maledetta, ma l’apertura illuminata in cui l’uomo si mostra”⁷¹.

Forse a questo possiamo ancora fare *appello*.

⁶⁷ E. Levinas, *Altrimenti che essere*, cit., pp. 21-22.

⁶⁸ R. Mordacci, *Critica e utopia*, cit., p. 162.

⁶⁹ E. Levinas, *Altrimenti che essere*, cit., p. 22.

⁷⁰ In questo senso, la lettura politica della sincronia levinasiana, che parte da una diacronia come differenza, si pone in dialogo precisamente con la proposta della critica utopica che “non presuppone un andamento lineare della storia, né una dimensione messianica in grado di redimerne il corso in un singolo evento” (R. Mordacci, *Critica e utopia*, cit., p. 163), cosa che lo stesso Levinas esclude, nonostante un’aspirazione messianica sia presente nel suo concetto di elezione e di responsabilità (che però è del soggetto incarnato e non di un soggetto istituzionale).

⁷¹ E. Levinas, *Paul Celan* in Id., *Nomi propri*, tr. it. di C. Armeni, Castelvecchi, Roma 2014, pp. 60-61.

Roberto Di Ceglie*

Transumanesimo e progresso morale

Abstract

In this article, it is argued that it is highly unlikely that the technological progress promoted by transhumanists can generate the moral progress (*moral enhancement*) they preach. After examining the meaning and value of the link between technological progress and moral progress, three basic limits to the possibility of moral enhancement are discussed. These are “technological ignorance”, “technological passivity”, and “technological easiness”. Finally, it will be noted that they can be exacerbated given that the unknown is a typically transhumanist feature of the future horizon of technology.

Keywords

Optimism of transhumanism, Liberation from biological constraints, *Mind-uploading*, Limits to *moral enhancement*.

1. Introduzione

Secondo i sostenitori della prospettiva transumanista, la tecnologia contemporanea può condurci a ridefinire la natura umana attraverso il superamento dei suoi limiti. Tra i limiti in questione, si ricordano di frequente quelli biologici e quelli cognitivi. Risulta infatti di generalizzato interesse la possibilità di prevenire ed evitare l’insorgenza di malattie più o meno curabili come pure quella di aumentare le prestazioni intellettuali, compresa la generazione di strumenti di cosiddetta intelligenza artificiale. Forse interessa meno la possibilità di superare limiti di natura morale, per esempio intervenendo sul codice genetico o impiantando appositi neurotrasmettitori per farci desiderare le cose migliori e quindi migliorare il nostro agire morale¹.

* Pontificia Università Lateranense – Città del Vaticano

¹ In questo articolo considererò il progresso morale non semplicemente in termini di promozione di *comportamenti* migliori (ad es. il comportamento teso a non danneggiare gli altri). Considererò invece il processo *virtuoso* che, prima ancora dei comportamenti,

Che sia vero o no che il progresso morale indotto dalla tecnologia (*moral enhancement*) risulti di minore interesse per il grande pubblico, la possibilità di migliorare l'agire morale è comunque un tema di enorme importanza. Questo per tre ragioni. La prima, praticamente ovvia, è che, considerata la storia di dolore arrecata all'umanità da una tensione al male che sembra ineliminabile, renderci migliori sotto un profilo morale sarebbe di straordinario valore. La seconda ragione consiste nel fatto che ogni altro tipo di miglioramento, da quello biologico a quello psicologico e cognitivo, risulterebbe ancora maggiore una volta che ci si fosse assicurati quello morale. È infatti difficilmente negabile che anche una condizione ottimale sotto il profilo fisico e psicologico e un invidiabile livello cognitivo non avrebbero risvolti positivi se conseguiti in assenza di un'adeguata formazione morale. La terza ragione è che, mentre il miglioramento cognitivo e soprattutto quello biologico sembrano costituire un obiettivo effettivamente realizzabile, per cui la discussione a proposito è unicamente tesa a considerarne il valore e le potenzialità come pure gli effetti collaterali, del progresso morale si possono offrire invece ragioni atte a sostenere la tesi che esso, per via tecnologica, sia altamente improbabile.

In questo articolo sosterrò questa tesi. Nella prima parte, al modo di una premessa, mi soffermerò sul significato che la riflessione transumanista solitamente attribuisce al legame tra progresso morale e progresso tecnologico. Procederò poi, nella seconda e terza parte, a evidenziare l'esistenza di tre limiti sostanziali alla possibilità che il progresso tecnologico generi progresso morale. Li chiamerò "ignoranza tecnologica", "passività tecnologica" e "facilità tecnologica". Infine, mostrerò che essi possono aggravarsi data la visione del futuro della tecnologia come *ignoto*, visione che è tipica della riflessione transumanista.

2. Significato del legame fra progresso morale e progresso tecnologico

In comune fra il progresso morale e quello tecnologico vi è, ovviamente, l'idea di progresso. I transumanisti la considerano generalmente in una prospettiva illuminista, caratterizzata da enorme ottimismo. Questo ottimismo emerge sin dalle prime manifestazioni del transumanesimo. Per prime manifestazioni intendo innanzitutto la riflessione di J. Huxley (1887-1975), biologo e zoologo evoluzionista, che teorizzava la possibilità

plasma i desideri. Questa impostazione, proprio con riferimento al tema del progresso morale per via tecnologica, è stata recentemente riproposta da B.A. Rath, *Are There Any True Moral Enhancements? Aristotelian and Thomistic Perspectives*, in "Philosophy, Theology and Sciences", 10 (2023), pp. 221-237. È un'impostazione circa la quale cfr., in questo articolo, la nota 24 e, nelle pagine successive, l'esempio di Anna.

dell'eugenetica quale metodo di pianificazione e controllo dell'evoluzione umana. Mi riferisco poi al genetista J.B.S. Haldane (1892-1964), che riteneva l'eugenetica capace di svolgere un ruolo decisivo nel plasmare la società del futuro, guardando a quello che oggi chiameremmo “ingegnere genetico” come a un “inventore biologico”, da intendere come “la più romantica figura sulla terra nel tempo presente”. Va poi anche menzionato J.D. Barnal (1901-1971), specialista in cristallografia e biologia molecolare, che guardava con enfasi a un futuro nel quale la tecnologia possa cambiare ogni aspetto della società grazie alla capacità di trasformare la materia cerebrale umana². Ancor più esplicitamente, si è detto che “l'ottimismo è la sola prospettiva filosofica per gli individui moderni. Abbiamo raggiunto uno stadio della nostra evoluzione nel quale pessimismo, fatalismo e nichilismo non costituiscono più atteggiamenti filosofici validi”³.

L'ottimismo appena evidenziato emerge appieno quando si consideri la tensione transumanista a conseguire la felicità intesa come abolizione della sofferenza da parte di ogni essere senziente⁴. Si tratta di una visione strettamente materialistica ed edonistica della felicità⁵, pienamente testimoniata nella riflessione di pensatori quali A. Sandberg e D. Pearce. Il primo promuove il diritto di conseguire la “libertà morfologica”, ossia “un'estensione del proprio diritto al proprio corpo, da intendere non semplicemente come proprietà ma anche come diritto di modificarsi secondo i propri desideri”⁶. Analogamente, Pearce propone l'“imperativo edonistico”⁷. Come si è sinteticamente ed efficacemente sostenuto nel presentare la sua prospettiva, egli “porta alle sue logiche conclusioni la

² Sono in debito, per questa sintetica ma efficace rassegna di figure originarie della cultura transumanista, con H. Tirosh-Samuelson, *Engaging Transhumanism*, in G.R. Hansell, W. Grassie (eds), *Transhumanism and Its Critics*, Metanexus, Philadelphia 2011, p. 21. A proposito del cammino storico dell'eugenetica, la stessa autrice sottolinea anche che “l'utilizzazione pernicioso dell'eugenetica da parte del nazismo e gli orrori della seconda guerra mondiale invalidarono l'obiettivo di creare un mondo nuovo e migliore attraverso un piano imposto dall'alto, e screditarono il movimento eugenetico degli anni Venti” (ivi, p. 22).

³ F.M. Esfandiary (FM-2030), *Optimism one: The emerging radicalism*, W.W. Norton and Company, New York 1970, p. 11.

⁴ Allo stesso tempo, va notato che tutto ciò, sebbene implichi un'umanità in cerca della propria trasformazione, implica pure che essa sembri tendere alla propria estinzione. E di questo potrebbe essere espressione un certo senso di sfiducia nei confronti dell'umanità che caratterizza, ad esempio, alcune forme estreme di ecologismo. Su questo si veda A. Allegra, *Visioni transumane: tecnica, salvezza, ideologia*, Orthotes, Napoli 2017.

⁵ Così la considera pertinentemente H. Tirosh-Samuelson, *Engaging Transhumanism*, cit., p. 37.

⁶ A. Sandberg, *Morphological Freedom – Why We Not Just Want It, but Need It*, in M. More, N. Vita-More (eds), *The Transhumanist Reader*, Wiley-Blackwell, Malden-Oxford 2013, p. 56.

⁷ Si consulti a tal proposito il sito internet curato da Pearce: <https://www.hedweb.com/hedethic/tabconhi.htm>.

visione tipicamente transumanista del dolore e della sofferenza del corpo, argomentando a favore dell'eliminazione di ogni forma di dolore, per ogni persona e infine per ogni organismo"⁸.

Si tratta allora di tendere a una sorta di paradiso terrestre caratterizzato dall'eliminazione di ogni forma di sofferenza? Non casualmente, si è detto che il transumanesimo coltiva "l'idolo del paradiso"⁹. Ma uno dei transumanisti più rappresentativi, Max More, ritiene errata questa attribuzione. Si tratta a suo parere di un fraintendimento da parte di coloro che "confondono l'obiettivo del miglioramento costante con il desiderio di uno stato di perfezione finale". More ritiene che questa idea "di un'utopia platonicamente statica e perfetta" sia antitetica al transumanesimo, che invece propugna il *progresso perpetuo*. Proprio riferendosi all'obiettivo di Pearce, quello di eliminare ogni sofferenza, egli sostiene anche che, con la sola eccezione di quell'autore, "bisognerà cercare in lungo e in largo nella letteratura transumanista per trovare tensioni all'utopia e alla perfezione". In altri termini, il fatto che il transumanesimo tenda a liberarci dalle miserie che hanno afflitto la nostra esistenza finora non significa che gli uomini possano realmente "aspettarsi una vita priva di rischi, di pericoli, di conflitti, e di sforzi"¹⁰. Nella sua *Lettera a Madre Natura* More scrive che "non saremo più schiavi dei nostri geni [...] cercheremo di scegliere le forme e le funzioni del nostro corpo [...] e con cautela ma con decisione riplasmeremo i nostri schemi motivazionali e le nostre risposte emotive"¹¹. Tuttavia, queste affermazioni sembrano sostenere e al tempo stesso smentire la tesi secondo cui non si è alla ricerca di uno stadio finale di perfezione. È vero che More fa riferimento alla fatica, alla cautela, agli sforzi, ma è anche vero che tutto ciò appare privo di senso in mancanza di un fine di perfezione ultima da conseguire.

Ad ogni modo, More sembra dare per scontato che la ricerca tecnologica, in quanto ispirata ai principi del transumanesimo, tenda a un progresso morale, se è vero che tale ricerca ci libererà da vincoli di carattere biologico ("non saremo più schiavi dei nostri geni"). In linea con questa impostazione è la *Transhumanist Declaration* del 1998, nella quale si legge: "Ricerchiamo la nostra propria crescita attraverso il superamento delle no-

⁸ J. Thweatt-Bates, *Cyborg Selves. A Theological Anthropology of the Posthuman*, Routledge, New York 2016, p. 50.

⁹ Cfr. D. Ihde, *Of Which Human Are We Post?*, in G.R. Hansell, W. Grassie (eds), *Transhumanism and Its Critics*, cit., pp. 125ss.

¹⁰ M. More, *The Philosophy of Transhumanism*, in M. More, N. Vita-More (eds), *The Transhumanist Reader*, cit., p. 14.

¹¹ M. More, *A Letter to Mother Nature*, in M. More, N. Vita-More (eds), *The Transhumanist Reader*, cit., p. 450.

stre limitazioni biologiche”¹². Grazie al progresso tecnologico, insomma, si vogliono estendere le proprie “capacità mentali” e “migliorare il controllo sulle proprie vite”¹³. Il progresso morale emergerà per l’affrancamento dalle necessità imposte dalla propria complessione biologica e quindi per l’abilità di gestire le proprie condotte secondo libera scelta.

Questa convinzione sembra marcare decisamente la differenza del transumanesimo dalle teorie evoluzionistiche, dalle quali pure esso dipende (un oltre-passamento della natura umana – *trans-umanesimo*, appunto – fino al conseguimento di uno stadio *post-umano*, è solitamente visto come l’ulteriore sviluppo di una precedente evoluzione, che da forme di vita primitive avrebbe portato a quelle dell’intelligenza e della morale umane). In altri termini, il transumanesimo tende a sostituire la sopravvivenza del più adatto – tipica dell’evoluzionismo – con la cooperazione e l’armonia sociale. In tal senso, S. Young sostiene che dovremmo sostituire la *genethics*, la tesi che l’etica emerge dai geni egoistici, ossia che è determinata da pre-condizioni biologiche¹⁴, con la *nurethics*. Si tratta di passare

dal controllo operato dai geni egoisti al governo di sé che la mente umana è in grado di svolgere [...] Nel linguaggio della *nurethics*, la mente che si autogoverna potrebbe imparare a inibire gli istinti *stupidamente egoistici* nel suo migliore interesse costituito da sopravvivenza e benessere sempre crescenti.¹⁵

Il confronto che Young istituisce tra evoluzionismo e transumanesimo è di grande rilievo per i fini di questo saggio. Da un lato, come ho già detto, il secondo si dà a partire dal primo. Dall’altro lato, però, non si tratta più di progredire secondo il dettato della natura biologica, bensì sulla base della più alta forma di vita, quella intellettuale e morale.

Nelle prossime parti di questo articolo intendo mostrare tre limiti sostanziali alla possibilità che possa conseguirsi progresso morale per mezzo di quello tecnologico. Il primo limite lo chiamo “ignoranza tecnologica”.

¹² Come è noto, la *Transhumanist Declaration* del 1998 fu vergata dai promotori della *World Transhumanist Association*, tra i quali N. Bostrom, A. Sandberg, M. More, N.V. More e D. Pearce. La dichiarazione ha successivamente ricevuto modificazioni.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Così la intende l’autore in questione. Il termine viene però spesso usato con altro significato, come emerge ad esempio da una recente pubblicazione: D. Heyd (ed.), *Genethics. Moral Issues in the Creation of People*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 2023. Se il sottotitolo non esprime già a sufficienza il significato della parola in questione, il curatore lo chiarisce sostenendo che *genethics* può intendersi come “l’ambito di ricerca relativo all’etica della creazione delle persone, ossia alle decisioni riguardanti la loro esistenza, il loro numero e la loro identità” (ivi, p. xii).

¹⁵ S. Young, *Designer Evolution: A Transhumanist Manifesto*, Prometheus Books, Amherst, NY 2006, pp. 35 e 110.

3. La “ignoranza tecnologica”

Quanto il progetto transumanista sia solitamente attribuito a una scelta consapevole e libera lo rileva N. Herzfeld laddove lo definisce “un progetto fai da te” (“*do it yourself project*”)¹⁶. Nello stesso senso, More esalta il principio “proattivo” (*proactionary principle*), che a suo avviso dovrebbe sostituire il più noto principio di precauzione. A suo parere, infatti, quest’ultimo concorre al mantenimento dello *status quo* a scapito dei progressi che la tecnologia può offrirci¹⁷.

Si noti che i due autori appena menzionati fanno riferimento a due diversi contesti di discussione. Quello cui si riferisce Herzfeld è il progetto transumanista di superamento della morte. Conseguentemente, l’idea di un progetto “fai da te” intende escludere il riferimento al soprannaturale, il cui intervento, perlomeno nell’ambito delle religioni teistiche, è tradizionalmente ritenuto necessario per limitare il potere annientante della morte¹⁸. L’autrice sta quindi rilevando, come proprio del progetto transumanista, l’indipendenza e la libertà da *vincoli soprannaturali*. More invece, sostenendo che bisogna abbandonare il principio di precauzione, sostiene sì, come Herzfeld, la libertà e l’indipendenza tipiche della scelta del progetto transumanista; al tempo stesso, però, diversamente da Herzfeld, sostiene la suddetta indipendenza da forme di conservatorismo e quindi da *vincoli culturali e scientifici* che a suo parere solo affermano lo *status quo* e impediscono il progresso tecnologico.

Al di là del diverso contesto di discussione, comunque, i due autori sostengono la medesima posizione, che può esprimersi in questi termini: la ricerca in campi quali la nanotecnologia, la tecnologia dell’informazione, le scienze cognitive, la robotica – per menzionare alcuni degli ambiti di studio e di ricerca più avveniristici – consegue sempre maggiore successo fino a consentire all’umanità di soddisfare i propri desideri, e questo sulla base del solo merito umano, che implica conoscenza e libertà di scelta.

Tuttavia, se è vero che ogni forma di progresso scientifico e tecno-

¹⁶ Cfr. N. Herzfeld, *Must We Die? Transhumanism, Religion, and the Fear of Death*, in T.J. Trothen, C. Mercer (eds), *Religion and Human Enhancement: Death, Values, and Morality*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, Hampshire 2017, p. 293.

¹⁷ Cfr. M. More, *The Proactionary Principle. Optimizing Technological Outcomes*, in M. More, N. Vita-More (eds), *The Transhumanist Reader*, cit., p. 261. Secondo More, il principio di precauzione cadrebbe addirittura in una contraddizione auto-referenziale: “Poiché questo principio è pericoloso, allora, secondo lo stesso principio, dovremmo prendere adeguate precauzioni per impedirne l’uso” (*ibidem*).

¹⁸ Circa l’immortalità digitale in relazione alla religione, cfr. R. Di Ceglie, *Will Digital Immortality Replace Religion?*, in “Theology and Science”, 21 (2023), pp. 302-314.

logico va visto come espressione dell'iniziativa, dell'ingegno, della conoscenza e della libertà umana, è anche vero che ciò va inteso solo in un senso ristretto, nel senso cioè di riconoscere all'umanità, e non per esempio a una divinità, determinate realizzazioni. Ma l'umanità in questione è lungi dall'essere coinvolta *nella sua totalità*. È ovvio, infatti, che sono ben pochi i protagonisti del successo scientifico e tecnologico e che, invece, è il risvolto benefico di determinate scoperte che può risultare a vantaggio di tutti. E poiché non è libero colui che ignora, perlomeno perché, se per libertà si intende la scelta di ciò che si considera bene, l'ignoranza nell'individuare tale bene potrebbe impedire di sceglierlo, va detto che la scelta di promuovere un certo progresso può considerarsi caratterizzata da libertà solo per i pochi protagonisti di quel progresso. D'altronde, quanto esso risulti ignoto ai più lo si è messo icasticamente in evidenza col sostenere che la tecnologia transumanista ha finito col ricreare una sorta di sacralità accessibile a pochi. A proposito del cyberspazio, M.Y. Chaudhary parla di un processo di *re-incidentamento* del mondo e ritiene che esso ci riporti al sacro del mondo pre-moderno e a una visione dualistica della realtà¹⁹. I due aspetti cui egli si riferisce sono quello materiale e quello immateriale. Le scienze ci consentono di conoscere il primo ma non il secondo. Si potrebbe dire, come l'autore in questione suggerisce, che siamo nuovamente dinanzi al concetto di *ierofania*, "irruzione del sacro", proposto decenni orsono dal noto storico e fenomenologo delle religioni M. Eliade²⁰. È infatti arduo negare che le tecnologie moderne abbiano generato una sorta di "discorso magico" intorno a quegli aspetti nascosti della realtà che esse ci permettono appena di provare a concepire (si pensi solo al fascino e al mistero che accompagna l'avvento delle varie forme di AI, ai "virus" informatici, e così via). In questo senso si spiegano fenomeni come quello della nascita, nella Silicon Valley degli anni Novanta, del movimento dei cosiddetti "tecnopagani", sostenitori appunto di un'intrinseca affinità tra tecnologia e magia.

In base a queste considerazioni, si può ritenere che, dinanzi a ogni forma di progresso per via tecnologica, si è caratterizzati soprattutto da *ignoranza*. Chiamo "ignoranza tecnologica" l'insufficienza che, pur a diversi livelli, caratterizza il sapere relativo sia alle benefiche applicazioni della ricerca scientifica e tecnologica come pure ai suoi effetti collaterali. Tale ignoranza, che come ho già sostenuto compromette la libertà di scelta, limita non solo coloro che si sottopongono a interventi

¹⁹ Cfr. M.Y. Chaudhary, *Augmented Reality, Artificial Intelligence, and the Re-Enchantment of the World*, in "Zygon", 54 (2019), p. 461.

²⁰ Cfr. M. Eliade, *Hierophany. The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, Harcourt, New York 1959, p. 26.

di carattere genetico, chirurgico e farmacologico e che sono del tutto ignari delle modalità tecniche con le quali quegli interventi avvengono. A ben vedere, l'ignoranza tecnologica riguarda perlomeno in qualche misura anche i tecnici protagonisti di un certo progresso tecnologico, dagli inventori agli esperti che ne programmano le applicazioni. I livelli di complessità e di specializzazione nel nostro tempo sono tali da consentire solo improbabilmente che vi sia chi risulti capace di conoscere appieno un certo procedimento scientifico e tecnologico, dalle sue cause fino alle sue conseguenze²¹. Inoltre, a tali livelli di complessità va aggiunto il ruolo decisivo giocato da aspetti extra-scientifici nella definizione delle forme del progresso tecnologico. Mi riferisco a fattori che nulla hanno a che vedere con la ricerca scientifica e col desiderio di superare i limiti che affliggono la natura umana. Sono fattori di ordine *economico*, giacché la ricerca in campi come la tecnologia informatica o le nanotecnologie è possibile solo sulla base di notevoli investimenti finanziari. Sono anche fattori di ordine *politico* e finanche *militare*, giacché il progresso in ambiti come quello dell'AI e della robotica è spesso dovuto anche alla competitività – inclusa quella bellica – fra Paesi e blocchi di Paesi a livello globale. L'influenza di questi fattori, che determina per esempio quali ambiti di ricerca esplorare e quali tralasciare, di quali ricerche fornire più notizie al grande pubblico e di quali invece tacere (la produzione di nuove armi, per esempio), riduce ulteriormente le possibilità che vi siano effettivamente coloro che, avendo piena conoscenza delle condotte da adottare, possano dirsi protagonisti di scelte libere, consapevoli e meritorie. Di conseguenza, risulta *altamente improbabile* che il progresso tecnologico contemporaneo produca le condizioni adeguate – *in primis* la sufficiente conoscenza delle condotte da seguire – perché si dia anche progresso morale.

²¹ È proprio in base a questa straordinaria complessità che sembra rifiutabile un'obiezione che si potrebbe avanzare a quanto sto sostenendo. Si potrebbe infatti obiettare che l'ignoranza tecnologica venga meno, perlomeno in parte, nei casi in cui intervenga il cosiddetto "consenso informato". Come è noto, esso viene richiesto ormai per legge a coloro che devono sottoporsi agli interventi sopramenzionati. Ebbene, è senz'altro condivisibile che il suddetto consenso costituisca un tentativo di *limitare* l'ignoranza tecnologica qui in oggetto. Ma questa forma di ignoranza non sembra potersi *colmare*, giacché è implausibile che l'informazione fornita per l'ottenimento del consenso, a causa della complessità e vastità dei problemi che di solito tocca, possa davvero essere compresa dai pazienti. Non per caso, sembra ormai prassi comune quella di fornire il consenso in questione semplicemente perché inevitabile e non perché si siano comprese a fondo le questioni di cui si fornisce informazione.

4. La “passività tecnologica” e la “facilità tecnologica”

Mi si consenta adesso di prendere in considerazione gli altri due limiti che in questo articolo sto sostenendo rendono altamente improbabile che si realizzi il *moral enhancement*.

Partiamo dal considerare il limite che ho chiamato “passività tecnologica” e chiediamoci in che modo esattamente il progresso morale dovrebbe seguire quello tecnologico. Una via possibile è quella offerta dalla modificazione del codice genetico, modificazione capace di condurre a cambiare se non a stravolgere la natura umana così come la si è conosciuta finora. Di speciale rilievo in tal senso è la tecnica chiamata CRISPR-Cas9, relativamente semplice da gestire e capace di intervenire sul codice genetico per rimozione, addizione o sostituzione di una particolare sequenza. È vero che tecniche di modificazione genetica come questa, se applicate agli esseri umani, sono espressamente vietate in molti Paesi. È altrettanto vero, però, che tale divieto risulta spesso dovuto alla considerazione dei numerosi effetti collaterali che tali tecniche possono comportare. Ne segue che, una volta superate le imperfezioni di tali tecniche, perlomeno in alcuni di quei Paesi le remore contro il loro utilizzo pervasivo potrebbero venire meno. Potremmo cioè trovarci in condizioni come quella così descritta da H. Tirosh-Samuelson:

La biotecnologia contemporanea pone per davvero una nuova sfida alla specie umana in quanto mira alla fusione dell'uomo e della macchina, alla generazione di *robots* che divengono del tutto autonomi e rendono obsoleto l'uomo in carne e ossa.²²

Poiché l'oggetto di questo saggio riguarda il progresso morale dell'uomo in carne e ossa, l'avvento dei *robots* non risulta di interesse. Risulta invece interessante la possibilità di modificare gli stati emotivi di noi umani, modificazione che avrebbe effetti rilevanti sull'esperienza morale. A tal proposito, M. Spezio si è riferito a un tentativo di eliminazione di emozioni allo studio presso la *Defence Advanced Research Projects Agency* (DARPA), Istituto che opera sin dagli anni Cinquanta a servizio della Difesa statunitense. Si tratta del tentativo di rendere i soldati “*guilt-free*”, ossia liberi dal senso di colpa. Liberare un militare dai rimorsi per quanto si potrebbe aver fatto soprattutto contro civili e persone innocenti potrebbe risultare estremamente utile in guerra. Condivisibilmente, Spezio critica questo tipo di ricerche e sostiene che, a ben vedere, “l'emozione ci rende più forti e non più deboli. Eliminare le emozioni ci renderebbe meno umani e non più umani o razionali”.

²² H. Tirosh-Samuelson, *Transhumanism as a Secularist Faith*, in “*Zygon*”, 47 (2012), p. 730.

Addirittura, egli sostiene che ciò sarebbe contrario finanche allo stesso spirito del transumanesimo: “Di certo non ci renderebbe transumani in nessun senso di questa parola che sia prossimo a quanto i più strenui sostenitori del transumanesimo si augurano”²³. In effetti, in linea con un ideale di perfezione complessiva da perseguire, ci si aspetta che gli stati emotivi contribuiscano non alla perdita ma all’incremento del valore morale del nostro agire. Avvertire il rimorso per azioni condotte contro civili inermi e averne un’acuta consapevolezza potrà forse far fallire il soldato impegnato in un’azione di guerra ma di certo può migliorarne la condotta morale.

In ogni caso, quello che risulta necessario sottolineare è che dal tema delle modificazioni genetiche e più in generale di ogni forma di intervento a livello biologico emerge una notevole contraddizione. Da un lato, infatti, come ho già detto facendo riferimento alla *Transhumanist Declaration* e alle autorevoli considerazioni di More, il transumanesimo predica un progresso morale basato sulla libertà da vincoli biologici; dall’altro lato, però, il progresso transumanista avviene proprio attraverso quei vincoli nella misura in cui costituisce il risultato di modificazione o manipolazione del patrimonio biologico²⁴.

È mia impressione che a una simile contraddizione non vi siano soluzioni se non il superamento – al momento solo futuristico – della biologia umana, superamento che molti progetti transumanisti effettivamente preconizzano. Alla base di tali progetti vi è la convinzione che, per dirla in breve, la mente sia ben più del corpo, come recita il titolo di un saggio di M. Rothblatt²⁵. Di conseguenza, tali progetti si concentrano sulla sola mente, intesa come attività traducibile in termini digitali, col fine di realizzare operazioni come quella del suo trasferimento su un supporto sintetico (*mind-uploading*). Già nel 1988, H. Moravec profetizzava la possibilità che l’intera informazione codificata nei nostri neuroni potesse

²³ M.L. Spezio, *Human or Vulcan? Theological Consideration of Emotional Control Enhancement*, in R. Cole-Turner (ed.), *Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*, Georgetown University Press, Washington D.C. 2011, pp. 146-147.

²⁴ Non intendo qui prendere in considerazione un altro problema, peraltro abbastanza evidente, ossia il fatto che divenire persone moralmente migliori richiede piuttosto un libero sviluppo dei tratti caratteriali. A questo riguardo, cfr. A. Benders, *Genetic Moral Enhancement? Yes. Holiness? No*, in “Theology and Science”, 16 (2018), pp. 308-318. Si veda anche quanto ne dico più avanti nel presentare l’esempio di Anna.

²⁵ Cfr. M. Rothblatt, *Mind is Deeper Than Matter. Transgenderism, Transhumanism, and the Freedom of Form*, in M. More, N. Vita-More (eds), *The Transhumanist Reader*, cit., pp. 317-326. In questo articolo preferisco “moral enhancement” a “moral bio-enhancement” proprio perché, a differenza del secondo, il primo include il superamento della biologia, per quanto futuristico ciò risulti al presente.

essere letta, copiata e caricata su un computer²⁶. Le applicazioni che potrebbero derivarne sono facilmente intuibili: dal conseguimento di una vera e propria immortalità digitale fino alla realizzazione di un numero indefinito di copie digitali di sé e alla realizzazione di una sorta di coscienza unificata dell'umanità. Rothblatt sostiene in tal senso che

il vero obiettivo del progetto transumanista è la realizzazione di una coscienza connettiva dell'intera umanità, la *noosfera*, che è emblema della consapevolezza della società. Il senso tribale umano di comunità è frustrato dalla realtà della separazione fisica in edifici, dalla separazione economica in classi, e dalla separazione sociale in culture.²⁷

È ancora Rothblatt che sostiene la necessità di liberarsi della *biology* mediante la sua sostituzione con la *vitology*, la quale studia la vita cibernetica e non, come invece fa la biologia, quella organica²⁸. La biologia riguarda geni e DNA, mentre la vitologia riguarda beme e BNA, ovvero "l'unità informativa di base della coscienza". I beme, insomma, sono "l'elemento costitutivo di un'architettura informativa che fornisce istruzioni codificate per manierismi, personalità, ricordi, sentimenti, credenze, atteggiamenti e valori espressi attraverso il cervello oppure mediante un software e un hardware"²⁹. Certo, le difficoltà che si oppongono a progetti come questi sono numerose. Mi limito a citarne una, forse la più evidente. L'ha adeguatamente rilevata B. Waters, ad avviso del quale

la mente si evolve in congiunzione col cervello e più generalmente col corpo. Vi è quindi appena una pallida evidenza di quale tipo di soggettività risulterebbe se questo decisivo legame tra mente e corpo dovesse essere eliminato per poi riconfigurarsi diversamente.³⁰

In altri termini, non sappiamo affatto *se*, e se sì *come*, la soggettività

²⁶ Cfr. H. Moravec, *Mind Children*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1988.

²⁷ M. Rothblatt, *From Mind Loading to Mind Cloning: Gene to Meme to Beme. A Perspective on the Nature of Humanity*, in G.R. Hansell, W. Grassie (eds), *Transhumanism and Its Critics*, cit., p. 113.

²⁸ Cfr. M. Rothblatt, *Virtually Human: The Promise and the Peril of Digital Immortality*, St. Martin's Press, New York 2014, p. 307.

²⁹ Ivi, p. 305.

³⁰ B. Waters, *Whose Salvation? Which Eschatology? Transhumanism and Christianity as Contending Salvific Religions*, in R. Cole-Turner (ed.), *Transhumanism and Transcendence*, cit., p. 169. Secondo E. Valea, il nostro corpo "non è fatto per la vita eterna. Necessita di essere aggiornato, certo in continuità con l'attuale, ma nel senso di una piena trasformazione" (E. Valea, *Artificial Intelligence, Reincarnation, and Resurrection: An Inquiry into the Ultimate Fulfillment of Human Nature*, Wipf and Stock, Eugene, Oregon 2021, p. 213).

o identità si riproporrebbe una volta che l'attività propria di un cervello fosse separata da esso.

Ad ogni modo, le difficoltà appena menzionate non risultano di interesse in questa sede. Quel che interessa è invece che, se anche tali difficoltà fossero superate, la garanzia che per via tecnologica si consegua progresso morale rimarrebbe comunque ridotta. E questo a motivo dei limiti alla possibilità di *moral enhancement* che chiamo “passività tecnologica” e “facilità tecnologica”.

La passività tecnologica è la passività dei più dinanzi alle applicazioni del progresso tecnologico. È dovuta principalmente all'ignoranza tecnologica della quale ho già detto in precedenza. Ho infatti già sottolineato che quest'ultima finisce per riguardare praticamente tutti, non solo coloro che subiscono le applicazioni della tecnologia contemporanea ma anche coloro che sono gli autori di quelle applicazioni e della ricerca che le genera. Ulteriori considerazioni risultano ora necessarie.

Iniziamo col distinguere *la volontà* di migliorare moralmente dal *mezzo* che è strumentale a questo fine. Nel caso di coloro che volessero progredire moralmente per via tecnologica, va detto che essi hanno *conoscenza* dei fini in questione, mentre di solito – da parte dei più – si manca di conoscenza del *mezzo* che porta a quel fine. Nel caso di tutti gli altri, invece, che intendono progredire moralmente ma non per via tecnologica, questa distinzione non sussiste, nel senso che ci si aspetta che essi conoscano non solo i fini ma anche i mezzi del loro progresso morale. Ma è solo questa la differenza fra i due gruppi di persone? La differenza in oggetto riguarda cioè solo il mezzo, che gli uni non conoscono, e quindi solo subiscono, e gli altri invece conoscono?

Consideriamo due scenari a partire da un esempio, quello di Anna, il cui desiderio più grande è di diventare un'esperta delle teorie del transumanesimo. Il primo scenario è che, in una società futuristica, Anna potrebbe soddisfare il suo desiderio prendendo una pillola o, più probabilmente, impiantando un neurotrasmettitore. Il secondo scenario è che, al momento e non nel futuro, Anna ha bisogno di frequentare corsi all'università, di iniziare a scrivere articoli sull'argomento, di discuterli durante le conferenze, di pubblicarli su riviste e di continuare a discutere più o meno indefinitamente con i propri colleghi. La mia impressione è che la differenza tra questi due scenari non riguardi solo il mezzo. Più precisamente, la differenza rispetto al mezzo ha importanti connessioni con la volontà di progredire e il fine da conseguire. Lottare per anni per raggiungere il risultato desiderato metterà alla prova la determinazione di Anna a diventare un'esperta di transumanesimo. Le permetterà di capire ed eventualmente confermare se il raggiungimento di quel risultato è così importante per la sua formazione professionale e le sue scelte di vita. Renderà più salda la sua forza di volontà, cosa che le tornerà utile anche

in altre situazioni. La renderà capace di insegnare ad altri come diventare esperti in quel campo. Inoltre, le consentirà di sviluppare adeguatamente certi tratti caratteriali quali, ad esempio, la pazienza, la forza, l'umiltà. La pazienza, perché dovrà impegnarsi per anni al fine di raggiungere i risultati desiderati; la forza, perché dovrà fronteggiare le molteplici difficoltà che inevitabilmente nel corso di quegli anni si opporranno al suo progetto; l'umiltà, perché nel rapportarsi ad altri impegnati come lei nel medesimo tentativo di conseguire certi risultati potrà imparare a riconoscere la necessità di imparare da loro e di valorizzarne le posizioni. Tutto questo, però, non si darebbe se Anna prendesse semplicemente una pillola o impiantasse dei neurotrasmettitori.

Scenari analoghi sono stati descritti da K. Lebacqz, che si è soffermata sui pareri contrastanti del *President's Council of Bioethics* degli Stati Uniti, da un lato, e di N. Bostrom dall'altro. Lebacqz riflette sul raggiungimento della *compostezza sotto stress* come segue:

E se la compostezza fosse mantenuta grazie all'assunzione di una pillola come il Paxil? [...] Sicuramente vogliamo che la compostezza sia parte di una risposta *autentica*. L'assunzione di una pillola "migliorativa" la renderebbe forse meno autentica? Il Consiglio Presidenziale di Bioetica probabilmente direbbe di sì. Bostrom dice di no; una capacità che è o diventa nostra perché l'abbiamo scelta è almeno autenticamente nostra come una capacità con cui siamo semplicemente "nati".³¹

Come ho mostrato nell'esempio di Anna, anch'io – come Bostrom – credo che non ci sia motivo di negare che la sua scelta e il suo desiderio siano autentici quanto le capacità con cui è nata. Tuttavia, dall'esempio emerge chiaramente che la sola capacità con cui si nasce *non è sufficiente*. Anna ha bisogno di *sviluppare* quella capacità per renderla una realtà sufficientemente solida e soddisfacente, e questo sviluppo non si dà se essa si limita a prendere una pillola o a sottoporsi a impianto di neurotrasmettitori.

Utilizzando ancora l'esempio di Anna posso ora avanzare un ulteriore rilievo rispetto alla passività tecnologica. Intendo insistere sulla mia convinzione che essa riguardi tutti. Infatti, anche i protagonisti del progresso tecnologico, quando subiscono interventi in ambiti disciplinari diversi dal proprio, sono tecnologicamente passivi. E finanche nel caso in cui un esperto subisca tali interventi nel proprio campo (un genetista che si sottopone a un intervento sul codice genetico, ad es.), è plausibile che la passività tecnologica si applichi se si considera quanto già detto sulle enormi

³¹ K. Lebacqz, *Dignity and Enhancement in the Holy City*, in R. Cole-Turner (ed.), *Transhumanism and Transcendence*, cit., p. 53.

limitazioni alla conoscenza tecnologica derivanti dalla sempre crescente specializzazione e settorializzazione delle competenze scientifiche.

Consideriamo ora due importanti conseguenze della passività tecnologica, che risultano di grande interesse ai fini di questo saggio.

La prima conseguenza è che Anna deve *fidarsi* degli esperti che applicano certe tecniche su di lei. È vero che la sua fiducia può essere ben riposta. Ma questo non cambia il fatto che, dal momento che altri, e non Anna, hanno il controllo delle tecniche in questione, queste potrebbero anche essere usate per scopi diversi da quelli desiderati da Anna. Viste le innumerevoli forme di oppressione e ingiustizia che hanno afflitto e affliggono tuttora la storia dell'umanità, c'è da chiedersi perché la maggior parte delle persone dovrebbe confidare nella purezza delle intenzioni di coloro che conoscono e controllano le conseguenze a cui possono portare certi processi tecnologici³². In altre parole, non c'è alcuna garanzia che, invece di essere fatti diventare moralmente migliori, ad esempio, possiamo essere peggiorati moralmente, soprattutto se consideriamo gli interessi economici, politici e militari che influenzano pesantemente la ricerca scientifica e le sue applicazioni tecnologiche³³. Non sorprende che sulla scena politica internazionale si vadano moltiplicando i tentativi da parte di vari attori – governi, colossi della tecnologia, rappresentanti di chiese e così via – di escogitare modi per limitare e controllare queste applicazioni da un punto di vista legislativo.

La seconda conseguenza emerge anche in presenza della possibilità – per quanto tenue – che la fiducia negli esperti e in tutti coloro che gestiscono economicamente, politicamente e militarmente le varie forme di progresso tecnologico sia ben riposta. La conseguenza in questione consiste nel carattere ignoto del cosiddetto *post-umano*. Su questo però mi soffermerò appieno nella prossima parte. In quella sede riconsidererò questa conseguenza e una possibile obiezione ad essa.

È ora il momento di prendere in considerazione un ulteriore limite alla possibilità del *moral enhancement*. Mi riferisco alla “facilità tecnologica”. È la possibilità – tipica di ogni progresso tecnico – che si rendano sempre

³² La convinzione secondo cui “le predizioni riguardanti le future tecnologie e come esse saranno incorporate nella pratica sociale sono inaffidabili” è considerata da R. Blackford una tra le ovvietà (*trite truths*) del progresso tecnologico contemporaneo (cfr. R. Blackford, *Trite Truths about Technology: A Reply to Ted Peters*, in G.R. Hansell, W. Grassie (eds), *Transhumanism and its Critics*, cit., p. 183).

³³ Come puntualizzato da T. Peters, “non vi è alcuna garanzia per ritenere che l'egoismo degli uomini si trasformerà in altruismo e benevolenza. Non vi è garanzia per pensare che con la storia di ingiustizie economiche e di attitudini ecologicamente insalubri che ci portiamo dietro saremo capaci, da noi stessi, di eliminare la povertà e di proteggere l'ecosfera” (T. Peters, *Progress and Provolution. Will Transhumanism Leave Sin Behind?*, in R. Cole-Turner (ed.), *Transhumanism and Transcendence*, cit., p. 82).

più semplici determinate operazioni, la cui semplicità è però inversamente proporzionale alla complessità della tecnologia che le rende possibili e all'impatto che i suoi effetti possono avere sulla vita individuale e sociale. Alla banalità di un gesto come quello dell'inserimento – magari automatico – di un indirizzo elettronico in una email corrisponde l'invio non più reversibile di materiali, che potrebbero essere riservati, a coloro che non dovrebbero affatto riceverli. È ovvio che, in assenza della facilità tecnologica, far pervenire i detti materiali ai loro effettivi destinatari – che potrebbero trovarsi dall'altra parte del globo terrestre – sarebbe enormemente più faticoso. Ma proprio la fatica – a differenza della facilità tecnologica – renderebbe l'operazione enormemente meno rischiosa e sarebbero con ogni probabilità gli effettivi destinatari, e solo loro, a ricevere i materiali in questione. La facilità tecnologica, insomma, rende pericolosa ogni operazione cui si applichi. La pillola sbagliata, in proporzione alle sue potenzialità, potrebbe arrecare grave danno. E questo – si noti – anche solo casualmente. Intendo dire che, mentre l'assenza di un sufficiente livello di conoscenza e quindi la passività dinanzi alle applicazioni tecnologiche apre alla possibilità che le suddette applicazioni risultino a nostro danno a motivo del controllo che *altri* e non noi stessi eserciteranno su di esse, nel caso invece della facilità tecnologica è semplicemente *l'errore*, anche se non voluto, che può intervenire con livelli di probabilità proporzionali alla facilità tecnologica. Potrei assumere la pillola sbagliata per errore. E questo, in proporzione al potere che la pillola può esercitare sul corpo umano, porterebbe a conseguenze dannose e non a benefici.

Si potrebbe obiettare che esistono misure di sicurezza tese ad evitare l'errore nel quale si potrebbe incorrere a motivo della facilità tecnologica e della disattenzione che ne segue. Se si invia, appunto per disattenzione, un messaggio *whatsapp* che, pur avendo scritto si era poi deciso di non inviare, esiste il modo per cancellarlo. Allo stesso modo, quando ci si appresta all'ultima fase di un processo di *submission* di un saggio nel sistema *online* di una rivista specialistica, bisogna rispondere a un'ulteriore domanda (“sei sicuro di voler procedere?”) tesa ad evitare che l'autore del saggio concluda il processo in questione e invii il testo pur senza esserne davvero convinto. Sono appena due esempi che sembrano sottolineare che la facilità tecnologica, a ben vedere, è sempre accompagnata dai necessari correttivi. Si può concludere che ad essa si sia posto rimedio? La mia risposta è che, nel caso del messaggio *whatsapp*, non possiamo essere sicuri che il suo destinatario non legga il messaggio prima che si abbia la possibilità di cancellarlo. Nel caso della *submission* dell'articolo, poi, è vero che un'ulteriore tappa nel processo può renderci più consapevoli di quanto si sta facendo. Penso però che anche in questo caso, per la forza dell'abitudine, si possa finire per incorrere nella facilità tecnologica. Tipico di questa è proprio il fatto che, più una certa opera-

zione viene ripetuta, maggiormente essa diviene “facile” e si compie con disattenzione. Inoltre, va riconosciuto che evitare la facilità tecnologica rendendo determinati procedimenti eccessivamente complessi e lunghi andrebbe contro il fine stesso dell’invenzione tecnologica, che è appunto quello di semplificare e non complicare quei procedimenti.

Si può quindi concludere che si riducono notevolmente le garanzie che il progresso tecnologico, che perlopiù si subisce, ci renda effettivamente migliori e non finisca invece per influire negativamente su di noi. Peraltro la complessità sempre maggiore che caratterizza le applicazioni della tecnologia del nostro tempo – fino all’irruzione del “sacro” cui mi sono riferito in precedenza – porta plausibilmente a ridurre, se non ad annullarla del tutto, la possibilità di previsioni riguardo al futuro. Ciò può far emergere un’ulteriore limitazione, semmai se ne potessero ancora trovare, alla garanzia che il progresso tecnologico possa davvero renderci migliori. È questo l’oggetto dell’ultima parte di questo articolo.

5. L’ignoto quale orizzonte ultimo del progresso tecnologico

È risaputo che per i transumanisti si danno varie forme di progresso tecnologico, tutte finalizzate a superare i limiti cui la realtà umana è soggetta e a conseguire una serie di obiettivi che costituirebbero un vero e proprio *post-umanesimo*. C. Deane-Drummond elenca alcuni di questi obiettivi, che potrebbero raggiungersi tutti assieme o anche solo in parte:

(1) una popolazione superiore ai mille miliardi; (2) un’aspettativa di vita superiore ai cinquecento anni; (3) un ampio spettro della popolazione mondiale con capacità cognitive superiore a due deviazioni standard rispetto al massimo umano attuale; (4) controllo più o meno completo degli *input* sensoriali per la gran parte delle persone e per la gran parte del tempo; (5) riduzione della sofferenza psicologica al minimo e (6) ogni altro cambiamento comparabile a quelli appena elencati.³⁴

Sono tutte previsioni impressionanti, sebbene sia l’ultima quella su cui l’attenzione dovrebbe maggiormente puntarsi. Ne emerge infatti che neanche gli esperti del settore sono in grado di determinare in che cosa consista esattamente la potenzialità della tecnologia transumanista. Certa sembra essere solo la previsione di poter giungere a superare praticamente tutti i limiti tradizionalmente ritenuti propri della realtà umana. Sem-

³⁴ C. Deane-Drummond, *Taking Leave of the Animal? The Theological and Ethical Implications of Transhuman Projects*, in R. Cole-Turner (ed.), *Transhumanism and Transcendence*, cit., pp. 117-118.

bra insomma che una sorta di esseri divini potrebbero un giorno popolare questo mondo, marcando così un superamento deciso e completo dei limiti in questione. Di secondaria rilevanza, in tal senso, risulta stabilire se si tratti di intelligenze extraterrestri o di futuri discendenti dell'attuale umanità; oppure se si tratti di individui plurimi o della convergenza in un unico essere, secondo la suggestiva previsione dell'avvento del *Nous* di theillardiana memoria o della *Singularity* proposta da R. Kurzweil³⁵.

Si noti che dell'impossibilità di previsioni hanno parlato autorevoli studiosi. Bostrom ha evidenziato tre aspetti della Singolarità. Li ha chiamati "verticalità", "super-intelligenza" e, appunto, "imprevedibilità". La singolarità è quindi, rispettivamente, "(1) uno stadio nel tempo in cui la velocità dello sviluppo tecnologico diviene estrema; (2) la creazione dell'intelligenza artificiale superumana; (3) uno stadio nel tempo, ciò che avviene oltre il quale non è affatto prevedibile, eccetto forse per quanto possiamo dedurre dalla fisica"³⁶. In linea con quest'ultima definizione, G. Jordan sostiene che la Singolarità è "il momento del futuro, con l'accelerazione del progresso tecnologico (possibilmente in seguito all'invenzione dell'intelligenza superumana ricorsivamente auto-migliorante), dopo il quale si suppone che il corso della storia umana diventi altamente imprevedibile dal punto di vista odierno"³⁷.

Alla complessità di questi scenari andrebbe aggiunto che all'avvento della Singolarità, come è prevedibile, si attribuiscono datazioni diverse. Riguardo ad esempio all'avvento dell'intelligenza di livello umano, chiamata anche GAI (*general artificial intelligence*), Bostrom sosteneva nel 2014 che ciò sarebbe accaduto nel 2022 col 10% di probabilità, nel 2090 col 90% delle probabilità³⁸. Le probabilità, inoltre, riguardano anche la stessa possibilità che la Singolarità si verifichi. Contro questa possibilità, si ricordino le ragioni menzionate da T. Walsh:

L'intelligenza è molto più che un pensare più veloce; gli esseri umani potrebbero non essere sufficientemente intelligenti da progettare la super-intelligenza; non vi è evidenza che l'algoritmo del *machine learning*, se anche raggiungesse il livello dell'intelligenza umana, potrebbe poi in qualche modo divenire *più* intelligente; la complessità computazionale richiesta per superare il livello dell'intelligenza umana potrebbe non essere fisicamente realizzabile.³⁹

³⁵ Cfr. R. Kurzweil, *The Singularity is Near*, Viking Press, New York 2005.

³⁶ N. Bostrom, *A Critical Discussion of Vinge's Singularity Concept*, in M. More, N. Vita-More (eds), *The Transhumanist Reader*, cit., p. 399.

³⁷ G. Jordan, *Apologia for Transhumanist Religion*, in "Journal of Evolution and Technology", 15 (2006), p. 64.

³⁸ Cfr. N. Bostrom, *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*, Oxford University Press, New York 2014, p. 23.

³⁹ T. Walsh, *The singularity may never be near*, in "AI Magazine", 38, 2017, pp. 58-62,

Quanto invece all'inevitabilità, ne è forse Kurzweil il più autorevole sostenitore. Egli sostiene che

quanto è emerso dai tentativi di *reverse-engineering* del cervello, dalla ricerca sugli algoritmi dell'AI, e dai guadagni esponenziali che stanno emergendo dalle piattaforme informatiche rendono la "strong AI" inevitabile. Una volta che l'AI raggiungerà i livelli umani, li supererà necessariamente, perché combinerà i punti di forza dell'intelligenza umana con la velocità, la capacità di memoria e la condivisione della conoscenza che l'intelligenza non biologica già esibisce.⁴⁰

Ci troviamo quindi dinanzi all'impossibilità di previsioni condivise circa la cosiddetta "Singolarità" e circa uno stadio di "post-umanità". Ciò costituisce un aggravamento dell'ignoranza tecnologica, per tutti e non solo per coloro che non sono competenti nei settori delle scienze e delle relative tecnologie. Inoltre, data l'impossibilità delle previsioni in oggetto, è possibile ipotizzare che il futuro ci riservi anche un aggravamento della passività e della facilità tecnologiche. La passività tecnologica potrebbe aggravarsi nel senso che coloro che gestiscono le varie forme di trattamento (farmacologico, genetico, medico, e così via) cui altri sono sottoposti potrebbero risultare in possesso di poteri anche superiori a quelli posseduti al momento, e le conseguenze per chi solo subisce quei trattamenti potrebbero essere ancora peggiori di quelle che per ora possono intravedersi. Le conseguenze della facilità tecnologica, poi, potrebbero aggravarsi perché il potere a propria disposizione potrebbe aumentare, e potrebbe quindi aumentare anche la disattenzione con la quale esso viene amministrato, facendo quindi aumentare anche la possibilità di causare danno a se stessi.

Una precisazione e un'obiezione vanno ora avanzate. La precisazione riguarda la considerazione solo menzionata nella sezione precedente di questo articolo, quando avevo sottolineato che, se anche la fiducia nei confronti di coloro che esercitano controllo sull'evoluzione tecnologica fosse ben riposta, si darebbe comunque un'altra conseguenza negativa della passività tecnologica. Mi riferivo all'insufficiente o del tutto mancante conoscenza del post-umano. Ebbene, in quest'ultima sezione, nel

cit. in B. Smith, J. Landgrebe, *Why Machines Will Never Rule the World. Artificial Intelligence without Fear*, Routledge, New York 2023, p. 14.

⁴⁰ Cfr. R. Kurzweil, *The Singularity is Near*, cit., p. 407. La stessa tesi dell'inevitabilità è sostenuta in S. Young, *Designer Evolution: A Transhumanist Manifesto*, cit., p. 22. Mi si lasci aggiungere che Kurzweil conferma le sue tesi, anche riguardo alle varie datazioni (il 2045 come termine ultimo per conseguire la Singolarità, per esempio) nel suo nuovo volume *The Singularity is Nearer. When We Merge with Computers*, Vintage Publishing, New York 2024.

notare come la passività tecnologica potrebbe aggravarsi in futuro, ho evidenziato che la garanzia che la tecnologia su cui facciamo affidamento possa renderci migliori potrebbe ulteriormente diminuire. Come detto da T. Peters, “anche se l’evoluzione e il progresso ci porteranno lì, vogliamo davvero arrivare a questo punto? Prima di scegliere di percorrere questa strada, si potrebbe fare una pausa per sottolineare che, una volta arrivati, potremmo non essere noi stessi ad essere arrivati”⁴¹.

Quanto poi all’obiezione sopramenzionata, essa consiste nel ritenere che l’ignoranza sul futuro del post-umano, pur essendo un problema importante, sia di là da venire e non riguardi il tempo nel quale ci troviamo ad operare. Anche in questo caso, ho già risposto con quanto ho detto in quest’ultima parte. Ho mostrato infatti quali incertezze caratterizzino finanche le possibili datazioni riguardanti l’avvento di un tempo circa il quale, come i transumanisti stessi ammettono, non sembriamo realmente in grado di avanzare alcuna previsione. Di conseguenza, non sembra potersi davvero offrire una distinzione sufficientemente chiara fra il nostro tempo e l’avvento del post-umano.

In conclusione, ho inteso mostrare che vi sono limiti sostanziali alla possibilità del *moral enhancement*. Innanzitutto l’“ignoranza tecnologica”, la mancanza presso i più – e in un certo senso presso tutti – di un sufficiente livello di conoscenza delle pratiche cui sottoporsi per conseguire un progresso morale. Ho mostrato peraltro che la mancanza di conoscenza del *mezzo* col quale conseguire progresso morale non è affatto indifferente, come si potrebbe pensare, per il progresso morale nella sua interezza, ma ha invece un impatto decisivo su di esso. Mi sono poi soffermato sulla “passività tecnologica”, ovvero la passività dei più dinanzi alle applicazioni del progresso tecnologico, dovuta perlopiù all’ignoranza tecnologica. Infine, ho considerato la “facilità tecnologica”, in proporzione alla quale, anche solo involontariamente e casualmente, il progresso tecnologico potrebbe risultare a nostro danno e non a nostro vantaggio. Va sottolineato che i limiti appena citati non concernono solo il progresso morale ottenuto mediante intervento sulla natura biologica. Tale tipo di progresso è affetto da una contraddizione di fondo per cui andrebbe piuttosto realizzato tramite forme di progresso tecnologico quali il *mind-uploading*, che mettono da parte la dimensione biologica dell’essere umano, e che però, perlomeno al momento, non risultano ancora realizzabili. In ogni caso, anche queste forme di evoluzione tecnologica sarebbero afflitte dai limiti qui considerati. Infine, ho fatto riferimento alla parziale prevedibilità o addirittura, come alcuni sostengono, all’impossibilità di previsione del futuro del progresso tecnologico. Essa può comportare ulteriore aggravamento dei limiti che ho considerato in questo articolo.

⁴¹ T. Peters, *Progress and Provolution*, cit., p. 70.

Nicolò Germano*

Di realtà e di possibilità.

Una lettura della *Postilla conclusiva non scientifica alle*
“Briciole filosofiche” di Søren Kierkegaard

Abstract

This contribution aims to outline a history of the evolution of the Kierkegaardian interpretation of the modal category of “possible”, to underline its ethical implications. In particular, what this essay sets out to do is to highlight the importance that “reality” assumes in the categorisation of the modality especially in the *Postscript*. In order to do so, the different semanticisation of the possible to which Climacus aspires in the *Crumbs* will be investigated. The new “possible” presented in the work of 1846, in particular, allows us to re-evaluate the position of the ethical stage, which takes on a new depth, and precisely thanks to the theory of possibility presented there allowing the transition to a “second ethics”.

Keywords

Kierkegaard, Ethics, History of Ethical and Religious Thought, Modern Philosophy, Existentialism.

1. Approssimazioni introduttive

Qualcosa di determinante sembra nascondersi nel continuo approfondimento kierkegaardiano intorno alla categoria modale del “possibile”. Forse si tratta solo di una briciola (*Smule*) che, come “le raschiature, i ritagli, i pezzetti di ragionamenti”¹ con cui si apre il paratesto della *Postilla*

* Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia.

¹ Plat., *Hippias Maior*, 304 A, posto in esergo a *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler*, in *Søren Kierkegaards Skrifter* [d’ora in poi abbreviato con: *SKS*, cui segue numero del volume e numero della pagina; in parallelo si dà il luogo della corrispondente traduzione italiana], bd. 1-28, bd. K1-K29, udg. af N.J. Cappelørn, J. Garff, J. Knudsen, A. McKinnon, F. Hauberg Mortensen, Søren Kierkegaard Forsknings centeret og G.E.C. Gads Forlag, København 1997-2013, *SKS* 7, 8; tr. it. di C. Fabro, *Postilla conclusiva non scientifica alle* “Briciole di filosofia”, in S. Kierkegaard, *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, ed. it. a cura di C. Fabro, Bompiani 2017, pp. 744-1647, qui p. 745 (d’ora in avanti: *Op.*, con di seguito indicazione della p.). La tr. it. del *motto* platonico è tolta da D. Borso, *Prefazione del curatore*, in S. Kierkegaard, *Prefazioni. Lettura ricreativa*

conclusiva non scientifica alle “Briciole filosofiche”, deve tuttavia bastare al lettore per rinvenire la propria, autonoma e singolare, via verso la verità. E se solo una verità che edifica è, per lo stadio etico-religioso così come esemplificato dall’*Ultimatum*, una verità per te², guai a chi, con la briciola, non sa vivere, dimenticando quella più antica saggezza che parla nelle parabole gesuane, così presenti nel filosofare kierkegaardiano: “Guardate gli uccelli del cielo. [...] Osservate come crescono i gigli”³.

È di questa povertà essenziale che si fa carico il singolo, con la sua esemplarità etica e religiosa, nell’indisgiungibile correlazione che questi due termini (*det Etiske* e *det Religiøse*) vengono ad assumere perlomeno all’altezza di quanto Kierkegaard dà alle stampe, “*proprio Marte, proprio stipendio, proprii auspicii*”⁴, il 28 febbraio 1846, strategicamente apponendo in conclusione del poderoso saggio la propria firma. Singolo che parla a singoli, significativamente tanto poco interessato a ogni *docere* da riconoscere nell’interiorità l’unica verità, Kierkegaard – dietro la maschera di un redivivo Johannes Climacus – si riappropria, in una sistole e diastole di fedeltà e *retractatio*⁵, delle figure, delle immagini, delle idee che la produzione pseudonima aveva fino ad allora evocato, destrutturandole dall’interno.

Ripetendole, infatti, Climacus innova profondamente le categorie portanti del discorso kierkegaardiano, trasfigurandole in un qualche cosa di diverso: incandescente punto di eruzione rappresenta, a tal proposito, appunto il nodo dialettico del “possibile” (*det Mulige*), laddove lo spostamento di accento della *Postilla* rispetto alle *Briciole* investe *toto coelo* il senso e il significato dell’“intermezzo filosofico”⁶ del pensatore danese, dischiudendo al contempo una nuova, concreta, possibilità etica, *contra* quanto egli stesso aveva prospettato nei *lyricall retellings* della vicenda

per determinati ceti a seconda dell’ora e della circostanza di Nicolaus Notabene, ed. it. a cura di D. Borso, Guerini e Associati, Milano 1990, pp. 7-45, p. 25, con significativo riferimento ad Hamann. Cfr. E.F. Mooney, M.G. Piety, *Explanatory notes*, in S. Kierkegaard, *Repetition and Philosophical Crumbs*, ed. by E. Mooney and M.G. Piety, Oxford World’s Classics, Oxford 2009 p. 181, per il collegamento tra il detto danese “Smulerne er også Brød” e Mt 15, 21-8: l’indirettissima triangolazione Platone-Matteo-Hamann è già di per sé indice della stratificazione delle opere pseudonime.

² SKS 3, 332/ S. Kierkegaard, *Enten-Eller: Un frammento di vita*. V [d’ora in avanti *EE*, cui segue numero del volume e p. della cit.], ed. it. a cura di A. Cortese, Adelphi, Milano 1988, p. 274. Cfr. su ciò U. Regina, *Introduzione*, in S. Kierkegaard, *Ultimatum*, ed. it. a cura di U. Regina, Morcelliana, Brescia 2018, pp. 5-28, specialmente pp. 18-28.

³ Mt 6, 25-33.

⁴ SKS 7, 12/ *Op.*, 751, in stretta continuità, quindi, con SKS 4, 215/ *Op.*, 593, nel segno del raddoppiamento-ripetizione, anche stilistico e fraseologico, che lega le due opere.

⁵ SKS 7, 562/ *Op.*, 1635.

⁶ Secondo la ben nota ricostruzione proposta da C. Fabro, *Introduzione. Vita, opere e pensiero di Søren Kierkegaard e storia dei suoi influssi*, in S. Kierkegaard, *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, cit., pp. 23-103, in particolare pp. 58-77; 351-355.

abramitica in *Timore e tremore*⁷. Che sia “only a passing phenomenon”⁸, destinato come tale a semplicemente svanire, oppure un momento ineliminabile della più alta dialettica esistenziale nel suo proporsi per sfere⁹ e stadi, è tuttavia indubbio che l’etico in quanto etico sia il problema infine irrisolto (perché irrisolvibile?) della posizione filosofica kierkegaardiana, così come essa si delinea attraverso gli pseudonimi. È allora nel complicato intreccio tra sfera etica e religiosa, nel baluginio istantaneo e folgorante dell’attimo quale emersione di una nuova *Sinngebung*, di una nuova grammatica dell’esistenza nel suo concreto esistere, che anche si può continuare a interrogare l’irto testo kierkegaardiano, con l’intento di accertare, attraverso l’inedita tassonomia esistentiva prospettata dalla *Postilla*, il senso e il significato della sfera etica, nel costitutivo suo legame col religioso.

Solo *attraverso e con un possibile reale*, e cioè realizzato nel *medium* della realtà, risulta sostenibile una prospettiva che dischiuda un accesso verso una “seconda etica”¹⁰, per la quale l’idealità in quanto compito (*Opgave*), in una torsione kenotica, ristà “non in un movimento dall’alto al basso ma dal basso all’alto”¹¹. Di questa incerta e non garantita *traslatio* sembra incaricarsi il filosofo danese attraverso la risemantizzazione delle categorie modali, alla ricerca di un $\sigma\mu\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$ (di certo $\acute{\alpha}\nu\tau\iota\lambda\epsilon\gamma\omicron\mu\epsilon\nu$)¹²

⁷ Cfr. I. Adinolfi, *Il segreto di Abramo. Una lettura mistica di “Timore e tremore”*, il nuovo melangolo, Genova 2018, pp. 31-52.

⁸ W. Greve, *Abraham in Kierkegaard Research*, in “Kierkegaardiana”, n. 21, 2000, pp. 7-18, qui p. 14.

⁹ Per un’importante rilettura teoretica della “sfera” come luogo del filosofare e nella più generale storia della cultura cfr. P. Sloterdijk, *Sphären I-III*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998-2004, del quale vd. anche Id., *Caratteri filosofici. Da Platone a Foucault*, a cura di L. Guzzardi, Raffaello Cortina, Milano 2011, pp. 85-89.

¹⁰ Cfr. *SKS* 4, 324-328/ *Op.*, 373-379. In stretto rapporto con questa possibile proposta cfr. le indagini sulla “seconda estetica” delineate da E. Rocca, *Tra estetica e teologia. Studi kierkegaardiani*, Edizioni ETS, Pisa 2004, pp. 99-114.

¹¹ *SKS* 4, 328/ *Op.*, 379. Questa “scienza nuova”, “den nye Videnskab” (*SKS* 4, 326; 328/ *Op.*, 375; 379), chiede altri fondamenti rispetto alla panlogicistica (*ipso facto* quantitativa) *Wissenschaft* hegelista, fondamenti che verranno esplicitati nella *Morale* che conclude le *Briciole*: “qui si è assunto un organo nuovo: la fede; e un nuovo presupposto: la coscienza del peccato; e una nuova decisione: il ‘momento’; e un nuovo maestro: Dio nel tempo” (*SKS* 4, 306/ *Op.*, 743), laddove quindi la vorticosità circolarità, a un tempo discendente e ascendente, del trittico “filosofico” si palesa nei rimandi interni e sotterranei che punteggiano la fitta trama intessuta dalla strategia pseudonima. In un certo senso, Climacus nella *Postilla* applica *in concreto e in situazione* quanto Vigilius dimostrava psicologicamente «i Retning» (*SKS* 4, 309/ *Op.*, 357) di un approfondimento dogmatico, presupponendo cioè i risultati raggiunti dalla “sentinella” di Copenaghen.

¹² *Lc* 2, 34. Cfr. *SKS* 12, 129-132/ *Op.*, 2001-2005: “esso attira l’attenzione su di sé, per presentare poi una contraddizione. C’è qualcosa che ci obbliga a guardare: ed ecco che, quando si guarda, ci si vede come in uno specchio, si finisce per vedere se stessi oppure è colui che è il segno di contraddizione che vi guarda nel fondo del cuore mentre voi fissate gli occhi sulla contraddizione. La contraddizione quando è presentata a un uomo – se si

che contenga in sé la possibilità di rinserrare in un solo nucleo etica e fede, etica e religione, ponendole nella prospettiva nella quale, sola, esse possono contemporaneamente darsi.

2. Di possibilità e di realtà

“Il passato è più necessario [*nødvendigt*] del futuro? Oppure: Il possibile [*det Mulige*], con l’essere divenuto reale [*blevet*], è con ciò divenuto più necessario di quanto lo era?”¹³ è il denso interrogativo, presentato dialetticamente attraverso il procedimento del raddoppiamento (*Fordobling*), che filigrana il *Mellemspil* delle *Briciole*. A ben vedere, i due corni della questione, pur ponendo la medesima domanda, presuppongono e approfondiscono categorie modali differenti: il primo, infatti, accerta il problema a partire dal confronto tra passato e futuro, rinvenendo il *medium* dialettico nella necessità; l’altro, invece, si concentra sul raffronto tra possibile e necessario attraverso l’introduzione del “divenire”, del “diventare reale”, cioè del *Tilblivelse*¹⁴. Questo intreccio è mantenuto nello svolgimento del tema per l’intero

riesce a farlo guardare dentro – è uno specchio: quando quest’uomo giudica, bisogna che diventino manifesti i pensieri che abitano in lui. Esso è un enigma [...]. La contraddizione esige da lui una scelta e tanto nell’atto di scegliere come in ciò che si sceglie l’uomo manifesta se stesso” (*SKS* 12, 131/ *Op.*, 2005). Ma con Anti-Climacus la soglia del *fanum* è già stata varcata, e allora “procul o procul/ este profani” (*SKS* 12, 13/ *Op.*, 1833, dove la cit. è tolta da Virg., *Aen.*, VI, 258, per la quale cfr. *Pap.*, IX A 33 e IX B 29).

¹³ *SKS* 4, 272/ *BF*, 114: impieghiamo, per quanto riguarda le *Briciole*, la versione curata da U. Regina (S. Kierkegaard, *Briciole filosofiche. Ovvero un poco di filosofia*, a cura di U. Regina, Morcelliana, Brescia, 2019, abbreviato con *BF*, cui segue numero della p.) perché condotta sull’edizione critica delle opere kierkegaardiane. Si noterà certo come l’interrogativo posto qui da Climacus preceda propedeuticamente la trattazione, dipoi tema centrale della *Postilla*, del “problema di Lessing” così come riferita alla categoria di contemporaneità che traluce dal capitolo sul *Discepolo contemporaneo* (*SKS* 4, 287-306/ *BF*, 133-155), sul quale argomento (“Ci può essere un punto di partenza storico per una coscienza eterna? Questo punto di partenza può avere un interesse diverso da quello storico? *Si può fondare una beatitudine eterna su un sapere storico?*”, *SKS* 4, 213/ *BF*, 37, corsivo di chi scrive) torneremo nel prosieguo. Ma cfr., ivi, l’utilizzo, da parte del filosofo danese, della domanda leibniziana prospettata nella *Teodicea*: «Es ist die Frage: Ob das Vergangene nothwendiger sey, als das Zukünftige?».

¹⁴ Regina (in S. Kierkegaard, *Briciole filosofiche. Ovvero un poco di filosofia*, cit.) traduce appunto con “diventare reale”, mentre Fabro (S. Kierkegaard, *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, cit.) e Spera (S. Kierkegaard, *Briciole filosofiche*, ed. it. a cura di S. Spera, Queriniana, Brescia 2012) utilizzano “divenire”, come anche Piety (S. Kierkegaard, *Repetition and Philosophical Crumbs*, cit.), che rende in inglese il lemma con “becoming”, diversamente da Hong e Hong (S. Kierkegaard, *Philosophical Fragments, or a Fragment of Philosophy/Johannes Climacus, or De omnibus dubitandum est*, ed. by H.V. Hong and E.H. Hong, Princeton University Press, Princeton 1986), che preferiscono tradurre “coming into existence” per rafforzare il prefisso “Til-”.

capitolo: se i primi due paragrafi¹⁵ fanno più diretto riferimento alla seconda formulazione, gli ultimi due¹⁶ risalgono a ritroso verso il primo interrogativo, per convergere poi entrambi nella *Appendice-Applicazione*¹⁷ che conclude l'*Interludio*. Similmente, assistiamo a una nuova duplicazione per quanto riguarda l'applicazione – l'“oggetto” – su cui si innesta codesta doppia ricerca: da una parte avremo ciò che “è storico in senso ordinario”¹⁸; dall'altra, nell'“invenzione poetica”¹⁹ per la quale “il Dio è stato”²⁰, invece, un fatto storico che ha come sua caratteristica peculiare “di non essere un fatto storico in senso ordinario”²¹, bensì invece un fatto che si basa su di una *autocontraddizione*: un *paradosso*, uno *scandalo*.

La logica chiasmatica che informa l'*Intermezzo* tende in tutto e per tutto verso un raffronto diretto con la dialettica hegeliana – perlomeno così come essa si presentava nella recezione al filosofo contemporanea, in particolare rispetto al passaggio dialettico che inaugura la *Wissenschaft der Logik*²² – nel togliimento-superamento del principio di contraddizione e del principio di identità, col conseguente e logicamente coerente travalicamento del *momento quantitativo* su quello, per Kierkegaard invece irrinunciabile, *qualitativo*²³, nel quale solo è pensabile una dialettica esi-

¹⁵ SKS 4, 273-276/ BF, 115-119.

¹⁶ SKS 4,276-284/ BF, 119-129.

¹⁷ SKS 4, 285-286/ BF, 130-132.

¹⁸ SKS 4, 285/ BF, 130.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

²² Per il rapporto Kierkegaard-Hegel, è giustamente ormai classico J. Stewart, *Kierkegaard's Relation to Hegel Reconsidered*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, ma cfr. altresì il denso L. Hühn, P. Schwab, *Kierkegaard and German Idealism*, in J. Lippitt, G. Pattison (eds.) *The Oxford Handbook of Kierkegaard*, Oxford University Press, Oxford 2015, pp. 62-93, specialmente pp. 65-68 e pp. 84-88. H. Løkke, A. Waaler, *Physics and Metaphysics: Change, Modal Categories, and Agency*, in J. Stewart, K. Nun (eds.), *Kierkegaard and the Greek World. Tome II: Aristotle and Other Greek Authors*, Ashgate Publishing Company, Farnham-Burlington 2010, pp. 25-45, insistono sul riportare “the background of his encounter with Aristotle” (ivi, p. 25) alla *querelle* anti-hegeliana, nel più generale contesto della ricezione contemporanea della metafisica aristotelica (tra Møller e Tennemann).

²³ *Contra*, cfr. l'accurata ricostruzione di M. Cingoli, *La qualità nella Scienza della logica di Hegel. Commento al Libro I*, Guerini e Associati, Milano 2005. Sebbene il movente anti-hegeliano sia da Kierkegaard, negli scritti pubblicati come negli appunti diaristici, sentito come determinante, forse si avrebbe da situare psicologicamente tale postura in diretto riferimento alle categorie di “folla”, “massa” *et similia* che in misura sempre maggiore vengono ad affollare le sue opere, in vivente dialettica con quella del “singolo”. “Etiam si omnes, ego non”, giacché è proprio lo σκάνδαλον (vd. Mt 26, 33) il fondamento della religiosità kierkegaardiana, quello scandalo *superato* dall'hegelismo, filosofico e teologico, dell'epoca.

stenziale²⁴. Ma allora, il divenire nella sua realtà sarà, qui, non una general-generica κίνησις (dalla quale generalità, infatti, Hegel potrà dedurre il passaggio *ex negativo*), bensì una κίνησις il cui sostrato non-sostanziale parteciperà al contempo di un essere “che però è non essere”²⁵, laddove invece l’essere che è “den wirkelige Wæren” (“l’essere reale”)²⁶ o “Wirkeligheden” (“la realtà”),²⁷ esso solo sarà essere, per poter così concepire una μετόβασις nella quale, *pativamente*²⁸, il possibile diventa reale senza menomamente far intervenire la necessità, che invece se ne sta e resta “tutta per se stessa”²⁹.

Questo passaggio, che mette in gioco la logica quantitativa, immanente e necessitarista propugnata dalla filosofia moderna, è assolutamente decisivo per quanto attiene la fondazione di una *logica esistenziale ed esistentiva*: ossia una logica dell’esistente *qua* esistente. Non al *was*, al *quid sit*, ma al *daß*, al *quod sit*, guarda in queste difficili pagine Kierke-

²⁴ Cfr. F.A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, reprografischer Nachdruck Leipzig 1870, G. Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1964, pp. 177-227.

²⁵ SKS 4, 274/ BF, 116. L’utilizzo di termini e movenze aristoteliche è da intendersi in senso antifrastico, giacché l’applicazione di quelle categorie al *Tilblivelse* comporterebbe una μετόβασις εις ἄλλο γένος tra essenza (*Wæsen*), alla quale appunto attiene Arist., *De int.* 21b-22b, ed essere (*Wæren*), cui pertiene invece la distinzione kierkegaardiana. Su Kierkegaard lettore di Aristotele, cfr. I. Basso, *Soren Kierkegaard e la metafisica di Aristotele. Un percorso di lettura*, AlboVersorio, Milano 2014, specificamente per quanto diciamo pp. 84 ss.; sulla decisiva presenza di Trendelenburg e di Tennemann nel pensiero kierkegaardiano non possiamo invece qui soffermarci. Vd. I. Adinolfi, *Dal Gesù storico al Cristo della fede. Analisi critica delle Briciole filosofiche di S. Kierkegaard*, in I. Adinolfi, G. Goisis (a cura di), *I volti moderni di Gesù. Arte Filosofia Storia*, Quodlibet, Macerata 2013, pp. 159-176, in part. pp. 171-174, per una lettura kierkegaardiana del problema, diodoreo, trattato da Aristotele.

²⁶ SKS 4, 274/ BF, 116.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*: “Ogni diventare reale è un *patire*, e il necessario non può patire; non può patire la passione della realtà”, – i.e., notiamo a margine, della possibilità, nel rimando loro dialettico – “la quale consiste nel fatto che il possibile appare (non semplicemente il possibile che viene escluso, ma il possibile stesso che viene posto in atto) appare come nulla nel momento in cui diventa reale; infatti con la realtà la possibilità viene resa *nulla*”. Si tengano presenti, a tal proposito, le illuminanti pagine che Vigilius dedica al *nexus* inabitante l’individuo (e con esso la specie?) di angoscia (*Angst*) e possibilità, e alla cui scuola apprende, e cioè, letteralmente, è *preso*, la verità dell’orizzonte nullificante, costantemente operante, che è l’angoscia in quanto “possibilità della libertà” (SKS 4, 454/ Op., 579). Non si dimentichi come, nella *Postilla*, il riferimento alla riforma della dialettica operata da Trendelenburg (“Sia lode a Trendelenburg, uno dei più sobri filologi che io conosca!”), in *Pap.*, V A 98) venga dato con puntuale richiamo a Plut., *Moralia*, 351 C-384 C, in part. 375 C (*De Iside et Osiride*, cap. 60, cit. in SKS 7, 107/ Op., 891), dove l’autore greco annovera tra i termini opposti all’essere anche l’“*ἄνια*”, vale a dire l’“angoscia” (“Kummer”, nell’edizione tedesca posseduta dal filosofo). Su Kierkegaard lettore di Plutarco cfr. N. Irina, *Plutarch: a constant cultural reference*, in J. Stewart, K. Nun (eds.), *Kierkegaard and the Greek World. Tome II: Aristotle and Other Greek Authors*, cit., pp. 301-311.

²⁹ SKS 4, 274/ BF, 117.

gaard, così recependo la lezione dell'ultimo Schelling, di cui era stato pur svogliato uditore tra il novembre del 1841 e il febbraio del 1842³⁰: giacché, perlomeno così mi pare, la determinante sperequazione tra *esistenza* ed *esistenza* che viene qui ad articolarsi, se da un lato in definitiva impedisce l'equivalenza idealistica di pensiero ed essere, dall'altra offre il destro all'articolazione di una filosofia non più *oggettivamente* incentrata sul "che cosa", bensì, *esistenzialmente*, sul "come".

Si comprende forse ora meglio il motivo per cui la *Postilla* ritorna e conclude intorno al problema che soggiace all'intera trattazione delle *Briciole*, ossia al "problema di Lessing"³¹, di quell'"ampio e brutto fossato"³² che il filosofo di Kamenz non ha potuto saltare e che separa la congetturalità asintotica delle verità storiche dalla verità religiosa creduta per fede. "Verità storiche contingenti non possono diventare la prova di verità razionali necessarie"³³, sostiene Lessing; ergo il salto, confliggendo con l'universalità e universalizzabilità della ragione, propriamente porterebbe... *nulle part*. Il pensatore danese, che nei confronti del filosofo tedesco provava sentimenti contrastanti³⁴, disloca e incentra la critica all'argomento lessinghiano sul significato del predicato da egli adoperato per qualificare le verità storiche: "contingenti" ("zufällige", "tilfældige")³⁵. Anche in questo caso il termine può essere diversamente inteso: o esso instaura una differenza qualitativa relativa tra verità storiche essenziali e verità storiche contingenti oppure – e Climacus lo prospetta "con un garbato forse"³⁶ – Lessing utilizza "contingente" in quanto predicato generico, e cioè direttamente collegandolo a *ogni* verità storica: "verità storiche

³⁰ Cfr. il *Referat* (SKS 19, 305-367) ora anche in edizione italiana (S. Kierkegaard, *Appunti delle lezioni berlinesi di Schelling sulla "Filosofia della Rivelazione" [1841-1842]*, a cura di I. Basso, Bompiani, Milano 2008), dove si veda la densa introduzione della curatrice alle pp. VI-LXXXII. Vd. anche, per il panorama critico italiano, I. Basso, *Kierkegaard uditore di Schelling. Tracce della filosofia schellinghiana nell'opera di Soren Kierkegaard*, Mimesis, Milano-Udine 2007, e S. Davini, *Il circolo del salto. Kierkegaard e la ripetizione*, Edizioni ETS, Pisa 1996. Sul soggiorno berlinese di Kierkegaard cfr. J. Garff, *SAK. Soren Aabye Kierkegaard. Una biografia*, a cura di S. Davini e A. Scaramuccia, Castelvecchi, Roma 2015, pp. 161-172.

³¹ SKS 7, 96/ *Op.*, 871.

³² G.E. Lessing, *Opere filosofiche*, a cura di G. Ghia, UTET, Torino 2013, p. 495 (cfr. *ivi* l'intero *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* alle pp. 491-496).

³³ SKS 7, 96 / *Op.*, 871, dove prosegue Climacus: "Per quanto riguarda la posizione di quest'affare è chiaro abbastanza che le *Briciole* in fondo combattono Lessing, in quanto egli ha stabilito il vantaggio della contemporaneità, nella negazione della quale consiste il problema essenzialmente dialettico e con cui la risposta al problema di Lessing riceve un'altra spiegazione. – Cfr. *Briciole di filosofia, Intermesso*" (*ibidem*).

³⁴ Come il dittico di Climacus, anche senza pensare ai diari, ben dimostra, in particolare, nella *Postilla*, l'*Espressione di gratitudine* (SKS 7, 65-72/ *Op.*, 821-833) che inaugura la seconda parte dell'opera incentrata sul "problema soggettivo", "det subjektive Problem" (SKS 7, 65/ *Op.*, 821).

³⁵ SKS 7, 96/ *Op.*, 871.

³⁶ SKS 7, 96/ *Op.*, 873.

che, come tali, sono contingenti”³⁷. Se l’intento del filosofo tedesco non fosse, indirettamente, quest’ultimo, infatti, si riproporrebbe qui l’errore fondamentale che Kierkegaard rileva nella filosofia moderna, da Cartesio a Hegel, e cioè il tentativo di riportare senz’altro il piano trascendente, che *stricto sensu* sempre eccede la storia (pur in essa, e solo in essa, manifestandosi *in nube et aenigmate*), a quello dell’immanenza, dove non c’è null’altro che storia.

Infatti, prosegue Climacus, lo storico (*det Historiske*) è sempre, in quanto storico, contingente: poiché è possibile *che sia e/o che non sia*, la contingenza rientra e da subito nella *costruzione del possibile*, la quale implica, come abbiamo avuto modo di notare, la *costruzione storico-reale dell’esistente concreto*, del singolo in cui il possibile si individualizza, si concretizza, nel farsi storia. In altri termini, il contingente è, per la storia non diversamente che per l’individuo, il correlativo immediato della possibilità, immediatezza che deve tuttavia “morire”³⁸ nel divenire concreto del possibile come reale. Il contingente, pertanto, occupa nel raffronto kierkegaardiano col “problema di Lessing” un ruolo centrale, capace nel medesimo momento di riscrivere e di reinventare *in situazione* l’epistemologia e l’antropologia tratteggiate nell’*Intermezzo*. E questo perché, attraverso la contingenza della realtà (della possibilità divenuta, nel *Tilblivelse*, realtà), l’uomo scopre la *propria* strutturale contingenza, che è sia spaventosa sospensione sull’abisso dell’angoscia, con lo sporgere ultimamente insostenibile dell’infinitezza della possibilità su di quel *nulla* che, almeno nel *Begrebet Angst*, pare precederla e fondarla³⁹, ma anche, soprattutto, – ed è questo il versante attraverso il quale si attua il transito-salto tra oggettivo e soggettivo, tra sistema ed esistenza – *segno indubitabile*, per quanto gravoso, della libertà che è *nella* storia, che è la storia.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Ritorniamo in seguito sulla sofferenza che conduce al religioso attraverso il “morire all’immediatezza” (“Afdøen fra Umiddelbarheden”), ma si noti come tale passaggio sia già contenuto, *in nuce*, nella teoria del “diventare reale” *patico* prospettata nell’*Intermezzo*, quindi concretamente applicata nella *Postilla*.

³⁹ In effetti, l’angoscia per Kierkegaard/Vigilius salva, ma solo “ved” (“mediante”, “attraverso”, “con”) la fede (*Troen*), per cui essa rimane *conditio sine qua non* per la realizzazione della possibilità e della libertà, pur rimanendo fermo l’orizzonte abissale dal quale esse sono poste (vd. *SKS* 4, 454-461/ *Op.*, 579-589). Si avrebbe da sondare la consistenza e la postura di un tale abisso, ma un discorso del genere finirebbe per sovrapporre indebitamente un piano ontologico-epistemologico (come quello prospettato da Climacus) con quello, prettamente psicologico, di Vigilius, il quale è finanche estromesso dalla ritrattazione dogmatica del problema del peccato originale, per il quale interviene appunto il cristiano Anti-Climacus. Tuttavia, rimane essenzialmente *Denkwürdig* la posizione che il negativo, attraverso l’inesauribile *cifra* del peccato, assume nella filosofia kierkegaardiana, in deciso contrasto con la dialettica hegeliana (che pure aveva riproposto con eccezionale vigore la questione), trascendentalizzando quasi il momento nichilistico, cui si oppone – internamente – una fede altrettanto trascendentale.

Libertà e possibilità, nel loro rapportarsi storico attraverso la *contingenza*⁴⁰, si presentano all'esistente solo in quanto immersi nella *realtà*, nel *concreto*. Il possibile sembra assumere, nell'opera del 1846, valenza discriminante, soggettiva, specificamente in virtù del suo concretarsi, del suo diventare reale: un possibile mancato, inghiottito nel groviglio di possibili mai sorti, può portare, come porta, alla paralisi, alla stasi, infine alla disperazione, a quella *malattia per la morte* (*Sygdommen til Døden*) che squilibra la costruzione del sé, cui sempre soggiace la possibilità negativa della disperazione. Tra l'infinità di possibili e di possibilità che si riverberano sull'esistenza, l'esistente singolare dovrà scegliere uno o dei possibili possibili, facendoli così, attraverso la passione e l'inter-esse della soggettività, diventare reali. Il punto sul quale insiste la *Postilla* è, per quanto concerne la rielaborazione – o perlomeno la diversa accentuazione – delle categorie modali e della loro profonda riformulazione esistenziale, appunto questo passaggio dialettico, nel quale il possibile s'invera realizzandosi, e mantenendo pertanto anche nella realizzazione il suo carattere di possibilità.

Perciò il testo affidato a Climacus segna un punto di svolta, pur con una precisa soluzione di continuità sottolineata nell'*Appendice*⁴¹, rispetto alle altre opere pseudonime, il che permette altresì, proprio partendo e innestando il discorso su queste categorie, un ripensamento della posizione delle sfere e degli stadi, in particolare per quanto riguarda lo stadio "intermedio" (perlomeno così è presentato dagli pseudonimi espressamente negli *Stadier*, tacitamente già in *Frygt og Bæven*), quello etico. Quale *segreto* abiterà l'etica, se è proprio essa, nel corso della trattazione del problema soggettivo dell'appropriazione della verità cristiana⁴², a segnare il punto di maggior distacco rispetto alla filosofia moderna, ed è ancora essa, col *confinium* dell'humor⁴³, a stabilire la differenza tra la reli-

⁴⁰ Proprio su questo recupero della categoria di contingenza in rapporto alla possibilità mi pare insistano diversi contributi raccolti in E. Plunkett (ed.), *Kierkegaard and Possibility*, Bloomsbury, London 2023, specialmente, ivi, J. Marek, *On Being Educated for the Possibility by The Concept of Anxiety*.

⁴¹ SKS 7, 228-273/ *Op.*, 1093-1163, dove è già chiaramente operante il modello della *retractatio*. Per un inquadramento generale del problema della comunicazione in riferimento agli pseudonimi, cfr. rispettivamente E. Rocca, *Kierkegaard*, Carocci, Roma 2012, pp. 15-44 e E.F. Mooney, *Pseudonyms and 'style'*, in J. Lippitt, G. Pattison (eds.), *The Oxford Handbook of Kierkegaard*, Oxford University Press, Oxford 2015, pp. 191-210. Sulla "firma-firme" che abitano la *Postilla* si tengano presenti le indicazioni ermeneutiche di J. Derrida, *Otobiographies. L'insegnamento di Nietzsche e la politica del nome proprio*, ed. it. a cura di R. Panattoni, Il Poligrafo, Padova 1993, di particolare interesse anche per il tema, quanto mai fondamentale in Kierkegaard, dell'autobiografia.

⁴² Si tratta della seconda parte dell'opera, il cui titolo conviene riportare per esteso: "Il problema soggettivo: il rapporto [*Forhold*] del soggetto alla verità [*Sandhed*] del cristianesimo ovvero il diventare cristiano [*at blive Kristen*]", in SKS 7, 63-559/ *Op.*, 821-1629.

⁴³ SKS 7, 273; 395; 403; 506/ *Op.*, 1163; 1363; 1375-1377; 1539.

giosità A e la religiosità B, tra la religiosità naturale e quella cristiana, lueggiando così diversamente anche lo statuto del momento estetico, col suo altro confine dell'ironia? Di certo, sarà un *segreto dell'interiorità*, se la tesi portante dello scritto di Climacus consiste nell'affermare la concreta identità di verità e interiorità, in un contro-movimento di risalita verso la scaturigine esistenziale e immemoriale che struttura e de-struttura la coscienza singolare dell'esistente, dell'esistente in quanto peccatore.

3. Decostruzione e ricostruzione dell'etico

Dal punto di vista etico, la realtà è più alta della possibilità. Compito dell'etica è precisamente di annientare l'assenza di interesse propria della possibilità, facendo dell'esistere l'interesse infinito. L'etica intende perciò impedire ogni tentativo di confusione, quello per esempio di voler mettersi a contemplare eticamente il mondo e gli uomini.⁴⁴

La nuova categorizzazione delle modalità, è ormai chiaro, non poteva certo lasciare intatta la sfera dell'etico, che ne risulta anzi *toccata* nella sua significazione più *intima*⁴⁵. Un possibile che trova valore e avvaloramento solo nel diventare reale, nel realizzarsi – determinazione che comporta, lo notiamo per inciso, un'attenzione e una cura particolare anche per quelle possibilità che, pur non realizzandosi, si sono ciononostante realizzate nel fallimento e nello scacco, con un segno “meno” davanti che tuttavia non ne annulla la realtà, solo la riveste di un diverso contorno –, costringerà gli autori pseudonimi a un difficile *détournement*, a un lungo, faticoso intrattenimento intorno alla *res ipsa*, da comunicare tuttavia, e proprio per custodirne e proteggerne il segreto, tramite la consueta, obliqua strategia indiretta, propria di una *Rede* che non sia ancora giunta all'implosione interna e allo scoppiare della *παρησιία*⁴⁶.

Si affaccia pertanto il sospetto, come già sopra si accennava, che lo stadio etico prospettato nelle opere precedenti, significativamente nel capolavoro che chiude il “ciclo estetico-etico”⁴⁷, *Timore e tremore*, non concluda la riflessione kierkegaardiana intorno al nodo dell'etica, ma che

⁴⁴ SKS 7, 291/ *Op.*, 1193. Il corsivo è di chi scrive.

⁴⁵ Per una critica dell'*intimo* in Kierkegaard, cfr. quanto scrive F. Jullien, *Accanto a lei. Presenza opaca, presenza intima*, a cura di M. Ghilardi, Mimesis, Milano-Udine 2016, pp. 84-85. Sul valore del *tocco* per l'*intimus*, mi limito a riportare quanto R.M. Rilke scriveva a M. Cvetaeva (ma che non faticiamo a immaginare Kierkegaard potesse scrivere a Regine): “Wir ruhren uns, Womit? Mit Fliigelschlagen, mit Fernen selber ruhren wir uns an”.

⁴⁶ È E. Rocca, *Kierkegaard*, cit., pp. 270-278, a proporre questa interpretazione della strategia comunicativa kierkegaardiana.

⁴⁷ Cfr. C. Fabro, *Introduzione. Vita, opere e pensiero di Søren Kierkegaard e storia dei suoi influssi*, cit., pp. 105-107.

al contrario la inauguri, là circoscrivendo la portata della sfera intermedia al solo momento del generale (*det Almene*)⁴⁸. Di una tale interna tensione è ben consapevole Johannes de silentio, il quale, per costruire la sua “*dialektisk Lyrik*”, deve polarizzare l’esposizione intorno ai due fuochi così contrapponesi dell’etico e del religioso, incandescente diade che, tratteggiata di tal guisa, non potendo trovare nello spazio in cui sono posti punti di incontro, di raccordo e infine neppure di scontro, finiscono per bruciare l’uno disgiuntamente dall’altro, consumandosi in una opposizione tanto irriducibile quanto insostenibile. Certo, il generale in quanto tale, nella sua subito dichiarata astrattezza, risulta immediatamente sfasato rispetto alla categoria portante del religioso, che qui è (e sarà uno “*κτῆμα ἐς αἰεὶ*” per la riflessione del filosofo danese) quella del Singolo, “*den Enkelte*”, il cui significato si chiarifica nel prosieguo dell’opera da una parte ponendosi quale diretta opposizione e negazione della verità espressa dal generale, dall’altra come determinazione scaturente dalle categorie di paradosso-scandolo e segreto-nascondimento⁴⁹.

Il religioso che permea queste pagine, così anche possiamo intenderlo, presentato con concisione e arditezza teologica, sospinge la problematizzazione sull’orlo estremo dell’irreligiosità, là dove la fede di Abramo diventa decisione irrevocabile, facendosi e disfacciandosi nell’umbratile, ambiguo silenzio dal quale solo può sopravvenire la terribile scelta narrata dalla pericope biblica. Un silenzio il quale, *eticamente*, non può essere perdonato: esso, infatti, non può essere compreso dal generale, la cui specificità consiste, anti-hegelianamente, nell’espressione puntuale che toglie la singolarità, così accogliendola nella generalità, trasformando, secondo la ben nota formulazione di Hegel, l’esterno nell’interno e *viceversa*⁵⁰. Ma il *Kern* attorno il quale si struttura il testo non è, allora, l’etica, bensì la religione paradossale di Abramo⁵¹, e sarebbe quindi in ultima istanza scorretto cercare qui l’ultima parola kierkegaardiana intorno al nodo etico-religioso, che andrà invece a coagularsi e a chiarificarsi, nell’indissolubilità che lega i due termini, piuttosto nelle opere pseudonime successive, con un decisivo *turning point* nella *Postilla*, laddove Climacus affissa la determinazione etica costruendola non in opposizione al generale, bensì, più profondamente, contro l’*assenza etica* che egli pensosamente rinviene nella “filosofia dei paragrafi” hegeliana.

Una determinazione etica ruotante intorno alla generalità, alla sostan-

⁴⁸ SKS 4, 148/ *Op.*, 255.

⁴⁹ Cfr., ad esempio, SKS 4, 172/ *Op.*, 293.

⁵⁰ Si tratta del ben noto motivo hegeliano sul quale Kierkegaard appunta, specie nelle prime opere, la propria critica: “*Das Aeussere ist das Innere*”.

⁵¹ Cfr. a tal proposito R.M. Green, *Kierkegaard and Kant: the hidden debt*, State University of New York Press, New York 1993.

zialità infine irreali del gruppo di appartenenza, quale può essere l'“etica” di Agamennone, di Jefte e di Bruto, disconosce e irride la portata religiosa di ogni possibile e reale eticità, che può pensarsi tale (e cioè etico-religiosa) solo partecipando dell'acquisizione portante dello stadio religioso: essa ha a che fare con il singolo, con quella singolarità nella quale sola può parlare o tacere, a tratti pure demonicamente, la voce che si rivolge alla coscienza; il che è un diretto corollario della proposizione principale continuamente accertata dalla *Postilla*, e che attiene alla verifica di se medesimi nel “diventare soggettivo” (“at blive subjektiv”)⁵². Nel costruire la propria opera come un labirinto di scatole cinesi, di fondali a *trompe-l'œil*, di strade che si smarriscono tra imprevedibili svolte, all'angolo di otto sentieri⁵³, Kierkegaard con la sua legione pseudonima avrà certo subito il fascino, tremendo al contempo, della narrazione infinita, della vorticosa conflagrazione del soggetto nell'oggettivazione illimitata, del Maelström⁵⁴ quale figura più adatta della situazione storica e coscienziale dell'individuo moderno. Esperto di una soggettività di questo tipo, esplosa e decostruita rispetto alle pretese totalistiche del monismo hegeliano, Kierkegaard approfondisce la decostruzione del soggetto, non però in vista e col fine nella decostruzione stessa, bensì per nuovamente edificare una soggettività – una singolarità – che possa ancora dirsi all'altezza del proprio compito, nel proprio tempo: un Singolo (“quel” Singolo) che diventi cristiano *nonostante* il cristianesimo imperante. Questa edificazione sarà *e* etica *e* religiosa, etico-religiosa appunto, perché è nel confine ultimo dello stadio etico che principia il religioso, e tale non potrà essere detto se non per il passaggio disagiata e tumultuosa per le ore dell'etica, che ben altra fisionomia, ben diversa o spessore viene ad assumere nella *Postilla*.

Ma a ben guardare di già *Enten-Eller* sospendeva il suo racconto nei dipressi non semplicemente identificabili come opposti tra queste due sfere: per quanto nell'*opus magnum* del 1843 (come nelle altre opere pseudonime coeve) il religioso non sia direttamente in questione, la conclusione della seconda parte – pubblicata in volume separato per meglio

⁵² SKS 7, 121 / *Op.*, 913.

⁵³ “Nel Bosco di Grib c'è un posto che si chiama Angolo degli Otto Sentieri; lo trova solo chi lo cerca attentamente, poiché nessuna carta lo riporta. Perfino il nome sembra contraddittorio, giacché come può l'incrocio di otto sentieri formare un angolo, come può ciò che è pubblico e frequentato conciliarsi con ciò che è appartato e nascosto? E se la trivialità, da cui il solitario rifugge, prende il nome dall'incrocio di appena tre vie, cosa sarà mai quella provocata dall'incrocio di ben otto vie? [...] La contraddizione del nome rende il luogo ancora più solitario, proprio come la contraddizione rende sempre solitari. Gli otto sentieri, il continuo via vai sono *solo una possibilità, una possibilità per il pensiero*, poiché nessuno passa per questo sentiero [...]” (SKS 6, 23/ S. Kierkegaard, *Stadi sul cammino della vita. I*, ed. it. a cura di L. Koch, SE, Milano 2017, p. 72, corsivi nostri).

⁵⁴ Non a caso T.W. Adorno, *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, Mohr, Tübingen 1933 pone in epigrafe del suo studio kierkegaardiano una frase tratta dal racconto di Poe.

sottolineare la contrapposizione tra estetico ed etico⁵⁵ – vira decisamente verso il religioso, colto nella sua dimensione più propria, appunto quella dell’edificante (*det Opbyggelige*), laddove ciò che permette l’edificazione, la costruzione del religioso nel suo sporgere dal momento etico, è icasticamente rappresentato dalla meditazione intorno al duro sintagma che dichiara: “davanti a Dio noi abbiamo sempre torto”⁵⁶. La singola sfera, nel suo rapportarsi alle altre, singolari e irripetibili, sembra mantenere il moto spiraliforme e vorticoso di un continuo ritorno su se medesima, in una ritrattazione continua che vive nella *mutabilitas* propria della condizione esistenziale – “quamdiu vixeris, mutabilitati subjectus es, etiam nolens” –, che sa, nella mutevolezza propria dell’uomo, lì scorgere la più grande fedeltà al compito umano. Scrive Climacus guardando allo sforzo contemporaneo tentato nella letteratura danese, con particolare riferimento a *Timore e tremore*, che là “l’etica è lo scrupolo; il rapporto a Dio è comparso; l’immanenza della disperazione etica è rotta; il salto è posto; l’assurdo è la notificazione”⁵⁷. Ma ciò, in un certo senso, rischiarà meglio quanto rimaneva di inespresso – e che confinava, invero, ben più con la sfera dell’*estetica demoniaca* del sacro che non con lo *stadio edificante* del religioso, anche di un religioso che abbia come contenuto la *sofferenza*⁵⁸ – nella posizione di Johannes come in quella del cancelliere Wilhelm: e che

⁵⁵ Intorno a Kierkegaard e la costruzione di *Enten-Eller* utili ragguagli introduttivi si possono rinvenire in A. Schillinger-Kind, *Enten-Eller (Aut-Aut). Guida e commento*, Garzanti, Milano 1999.

⁵⁶ SKS 3, 332/ S. Kierkegaard, *Ultimatum*, cit., p. 34. Sull’importanza che riveste l’edificazione nella comunicazione kierkegaardiana, diretta e indiretta, cfr. almeno U. Regina, *Edificazione e nuova concettualità*, in S. Kierkegaard, *Due discorsi edificanti 1843 I. La prospettiva della fede*, ed. it. a cura di U. Regina, Morcelliana, Brescia 2013, pp. 5-36; Id., *Introduzione. Una teodicea esistenziale*, in S. Kierkegaard, *Due discorsi edificanti 1843. II. Ogni dono buono e perfetto viene dall’alto*, ed. it. a cura di U. Regina, Morcelliana, Brescia 2016, pp. 5-37, e G. Longo, *Introduzione ai Due discorsi edificanti 1844*, in S. Kierkegaard, *Due discorsi edificanti 1844*, ed. it. a cura di G. Longo, il nuovo melangolo, Genova 2022, pp. 5-75, specialmente pp. 49 ss.

⁵⁷ SKS 7, 238/ *Op.*, 1109.

⁵⁸ Cfr. su ciò le penetranti riflessioni di D. Venturini, *Il demoniaco, l’etico, il religioso. Note filosofiche sul sacrificio di Isacco*, in G. Moretto (a cura di), *Poesia e nichilismo*, il nuovo melangolo, Genova 1998, pp. 37-57, nonché quanto scrivono A. Giannatiempo Quinzio, G. Garrera, *Cristianesimo per demoni*, in S. Kierkegaard, *Diari (1842-1847) II*, ed. it. riveduta e aumentata a cura di A. Giannatiempo Quinzio e G. Garrera, Morcelliana, Brescia 2014, pp. 5-26, spec. pp. 5-15. Per la “sofferenza” (“Lidelse”) nell’impianto teologico kierkegaardiano, quasi superfluo il richiamo al *Vangelo delle sofferenze. Discorsi cristiani*, i cui primi abbozzi, nelle carte, risalgono appunto al 1846, ed è a tal proposito significativo come la sofferenza – banco di prova dell’eterogeneità assoluta, dello scandalo della prova cristiana che è “sofferenza fino in fondo”, anche *contra* quanto narrato nell’Antico Testamento a proposito della prova abramitica – abbia un ruolo rilevante nella *Postilla* a proposito del delinarsi dello stadio etico-religioso e alla sua interna dialettica tra religiosità A e religiosità B, per cui cfr., in particolar modo, SKS 7, 392-477/ *Op.*, 1359-1493.

cioè l'etica, lungi dal risolversi dialetticamente nel religioso, è, del religioso, momento ineliminabile, vero transito e raccordo trascendentale, tanto importante da rientrare intatto, attraverso una giustapposizione, nel corpo stesso del religioso, che come sappiamo sarà, d'ora in poi, nella produzione filosofica del pensatore danese, qualificato come etico-religioso.

A chi scrive pare che questa nuova, forse inaspettata, navigazione nei mari della "seconda etica" (che possa pertanto supplire alle manchevolezze del sistema hegeliano, il cui tallone di Achille viene nella *Postilla* indicato proprio nella mancanza di etica!)⁵⁹ non potrebbe darsi senza un ripensamento della categoria modale della possibilità, dalla cui realtà-realizzazione prende in effetti le mosse la costruzione etica illustrata da Climacus, segnatamente poco interessata a ogni possibilità che rimanga tale, inesplora e inesplosibile nella sua avulsa e irrelata virtualità. Un possibile che si è adeguato, o non si è adeguato, alla realtà, realizzandosi così in una concreta e reale scelta, decisione, posizione è il solo possibile dal quale e nel quale sia ancora possibile parlare di sfera etica, etica-religiosa. La concretezza etica, quale viene delineata in pagine dirimenti, direttamente collegate all'approfondimento del problema delle *Briciole*, non costituisce – non lo può – un sistema, così come essa non interessa in primo luogo la storia in tanto che universale (*Weltgeschichtlich/ verdenshistoriske*)⁶⁰ quanto piuttosto la storia personale, irriducibilmente singolare del singolo esistente etico, teso con tutte le sue forze alla costruzione etica e religiosa della propria personalità⁶¹. Egli deve (e cristianamente, contro il

⁵⁹ "Ahimè, l'etica è una vecchia scoperta; invece io preferisco credere che ancora non si è scoperto ciò che il tempo vuole, malgrado le molte soddisfacenti e altamente rispettabili ma ancora sempre più promettenti ricerche di 'galimazie'!" (*SKS 7, 135/ Op., 937*). Ma allora è chiaro che la sfera etica così come prospettata da Kierkegaard specificamente nella *Postilla* sia un deciso ampliamento, o meglio una *retractatio*, di quanto Johannes de silentio andava liricamente presentando in *Timore e tremore*: nell'opera del 1843, infatti, come abbiamo visto l'etica immediatamente si convertiva con l'etica sostanziale, con la moralità del generale, in un'accezione pienamente hegeliana.

⁶⁰ "L'idea di una storia universale tende a concentrare tutto sempre più nel sistema; ciò che un sofista ha detto, di poter portare tutto il mondo in una conchiglia, la moderna visuale della storia universale sembra realizzarlo: essa diventa sempre più compendiosa. Non è mia intenzione di mostrare l'aspetto comico che c'è in questo; vorrei invece, mediante pensieri diversi convergenti allo stesso scopo, chiarire ciò che l'etica e il momento etico hanno da obiettare contro tutto questo ordine di cose" (*SKS 7, 125/ Op., 919*), ovvero alla riduzione alla generalità, all'astrattezza del concreto operata dal totalismo della *Weltgeschichte* assurta a *Weltanschauung* (che è il medesimo portato, a ben vedere, dell'etica così come presentata polemicamente e non assertoriamente in *Timore e tremore*). Su questo punto, mi permetto di rinviare a quanto ho scritto in N. Germano, *Etica, religione e letteratura nel tempo del nichilismo. Un percorso kierkegaardiano*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2022, spec. pp. 83-103.

⁶¹ Intorno alla costruzione della personalità (*Personlighed*) e del rilievo accordato a co-desta *Bildung* il pensatore danese offre un prezioso scorcio già nel capitolo del secondo volume di *Enten-Eller*, dedicato appunto a *L'equilibrio tra l'estetico e l'etico nell'elabora-*

cristianesimo ufficiale della Chiesa di Stato, lo vuole anche) *diventare* un soggetto, diventare una persona-personalità, diventare un, “quel”, Singolo: quella reale, possibile singolarità etica e religiosa. Nel ritornare in se stesso, assecondando in ciò l’indicazione agostiniana, l’uomo scopre il proprio “*compito supremo*” (“*den høieste Opgave*”)⁶² che domanda, con inter-esse e serietà, di “*diventare*”, “*at blive*”⁶³ – soggetto etico, soggetto religioso: Singolo – cristiano. Questo movimento nel quale il soggetto diventa veramente se stesso rispecchia e amplia al concreto esistente singolare la “correzione” kierkegaardiana alla teoria greca del divenire esposta da Climacus nelle *Briciole*, laddove – per indicare la completa differenza del movimento paradossale del cristianesimo rispetto a quello logico- astratto della filosofia moderna –, nella κίνησις autenticamente intesa, ciò che si presenta è “un arresto [*Standsning*], un salto [*Spring*]”⁶⁴. Ed è una rottura rispetto al tessuto e all’ordito consueto della riflessione speculativa per la quale, attraverso la risoluzione dialettica della possibilità e della realtà nella necessità (che è, a tutti gli effetti, la categoria modale propria di ogni idealismo), il possibile realizzatosi veniva altresì perdendo il carattere suo proprio di *possibile*, al contrario, quindi, di quanto tenta di fare Kierkegaard, che proprio nella cura sollecita per codesta categoria modale rinviene la possibilità di diversamente relazionarsi al reale, di pensarne nuovamente la *res ipsa* etica e religiosa.

Come è stato notato il filosofo danese non solo impernia la propria riflessione filosofica sulla possibilità, ma “per un altro verso Kierkegaard afferma che fra le categorie della modalità la più importante è quella della realtà, [...] perché essa costituisce l’irriducibile esistenza del singolo”⁶⁵.

zione della personalità (Ligevægten mellem det Æsthetiske og Ethiske i Personlighedens Udarbejdelse), laddove l’esteta è colto nella sua intima e irrisolvibile contraddizione che, di diritto come di fatto, pare rendergli impossibile qualsivoglia decisione, qualsiasi scelta, dacché “la personalità è interessata nella scelta già prima di scegliere” (SKS 3, 161/ EE V, 29), e visto che ciò l’estetico dis-equilibrato non lo vuole saranno le “potenze oscure” (*ibidem*) a scegliere inconsciamente, cioè non scegliendo. L’equilibrio, allora, penderà tutto dalla parte dell’etico, il solo stadio che, scegliendo, dischiude al contempo l’appello al religioso, mentre l’estetico, pur con la sua apparente vicinanza al religioso in virtù del momento del *segreto*, di per sé non consente la costruzione di una personalità, che sarà perciò *ipso facto* una personalità etico-religiosa.

⁶² SKS 7, 125/ Op., 919.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ SKS 7, 313/ Op., 1227.

⁶⁵ L. Pareyson, *Esistenza e persona*, il melangolo, Genova 1985, p. 256, del quale cfr. anche almeno Id., *Kierkegaard e Pascal*, Mursia, Milano 1998, specialmente, per quanto si è detto, pp. 109-159. Il filosofo torinese, nelle sue interpretazioni kierkegaardiane, “breaks the scheme of the ‘stages’, thus coming to disclose, for the first time in Kierkegaard’s Italian reception, the question of ‘second ethics’” (lo nota S. Vignati, *Luigi Pareyson, L’etica di Kierkegaard nella prima fase del suo pensiero*, in J. Stewart, ed., *Kierkegaard Secondary Literature V. Greek, Hebrew, Hungarian, Italian, Japanese, Norwegian, and Polish*, Routled-

Solo a partire da una diversa categorizzazione del possibile e della sua realtà, in conclusione, è pensabile una diversa costruzione dell'etico: non più in opposizione al religioso, ma di esso imprescindibile e concreta realtà, sostrato in ultimo sempre concretamente operante perché solo nel momento etico, costeggiando ma non esondando nel confine della sfera religiosa, la personalità può *storicamente* diventare se stessa, e al tempo (con una decisione storica che sporge, essa sì, *oltre la storia*), nell'estasi contratta dell'istante (*Øieblik*), diventare cristiana. *Possibilità e realtà, etica e religione* trascendentalmente si saldano per accennare all'ulteriorità e all'eccedenza dalle quali sono informate, e intorno al cui vuoto originario pure devono tentare – lievemente, quasi come in una *danza*⁶⁶ – la costruzione di una, possibile e reale, *personalità etica e religiosa*.

ge, London-New York 2017, pp. 170-171), e ciò gli è consentito appunto dall'attenzione che egli presta alla particolare posizione che il "reale" occupa in quanto categoria modale che verifica e valida quella della "possibilità", entrambe comunque sempre poste quale argine alla "necessità" e come recupero della "contingenza". Intorno a Pareyson interprete di Kierkegaard cfr. il recente e informato saggio di F. Nasini, *Il singolo e la verità. Kierkegaard e l'ermeneutica di Luigi Pareyson*, Mimesis, Milano-Udine 2023.

⁶⁶ Cfr. le belle pagine di L. Koch, *Introduzione*, in S. Kierkegaard, *Stadi sul cammino della vita*. I, cit., pp. 11-50, qui pp. 48-49, nonché quanto scrive I. Adinolfi, *Il segreto di Abramo. Una lettura mistica di "Timore e tremore"*, cit., pp. 71 ss., nel contesto di una interpretazione *mistica* (il cui problema non è, appunto, quello etico) della storia di Abramo.

*Claudia Navarini**

Suffering, care, and the good life: some ethical remarks

Abstract

Pain and suffering can be seen as distinct experiences, although they show analogies and mutual influence. On a moral level, we might consider if and why a “painful life” is an overall “bad life”, or if (and why) some personal resources can be found to cope better with it and ultimately preserve the possibility of pursuing some “goods”. In this paper I will first address the two notions of pain and suffering, and then focus on the inner condition of human suffering, with the aim of identifying possible ethical and anthropological meanings. While suffering remains a challenging and undesirable situation in life, some personal goals and virtues may be compatible with it and can therefore be cultivated accordingly. Moreover, the human condition of suffering may even reveal some aspects of our identity, our deepest needs, and seemingly unrelated positive values, especially those related to our relational dimension. In conclusion, human flourishing can be sought despite the undeniable condition of suffering, and a constructive attitude towards suffering can yield significant elements such as mutual love and the joy that comes with it.

Keywords

Virtue ethics, Suffering, Human flourishing, Vulnerability, Palliative care.

1. Introduction

Pain and suffering have been philosophically understood as distinct experiences, although they also show some analogies and mutual influence. At a moral level, we might ask ourselves if and why a “painful life” is an overall “bad life”, or if (and why) we can find some personal resources to better cope with it, and eventually preserve the possibility of pursuing some “goods”. In this paper I will initially address the two notions of pain and suffering, then I will focus on the inner condition of human suffering, aiming at identifying possible ethical and anthropological meanings. I will try to show that, while suffering remains a challenging and unwilling life situation, some purposes in life and virtue endowment might be compatible with it, therefore could be cultivated accordingly. Also, the human condition of suffering can even unveil

some aspects of our identity, of our deepest needs, and of seemingly unrelated positive values, mainly connected to our relational dimension. I will conclude that human flourishing might be sought despite the undeniable condition of suffering, and that a constructive attitude towards suffering could yield significant elements, like mutual love and the joy that comes with it¹.

2. The functions of pain

Obviously, the experience of pain is so pervasive that no human condition or age is exempt, even in the earliest stages of human life. However, there are very different ways of encountering and processing pain²: while its mere existence is natural from a biological point of view, from a phenomenological and an anthropological perspective it can be perceived as radically unnatural, since it goes dramatically against our common aspiration to wellbeing. Hence, pain is suspended between opposite meanings: we know it is something *wrong*, but at the same time we know it is “related to life” and necessary to preserve life itself.

Biologically speaking, pain is undoubtedly useful, since it warns about multiple dangers for the body, allowing a prompt identification of many potential harms. Under this light, it represents an important tool for life defense and – far from being a punishment or a shame – it carries out a valuable function to improve survival. Without pain we would be much more exposed to illnesses and death. Hence, pain can be seen as a refined self-defense mechanism, shared by all sentient beings.

When it comes to human beings, however, this experience instantly exceeds the physical level, reaching the psychological, intellectual, and moral ones. In a word, it touches the person’s inner life³ and, for this reason, this peculiar aspect of internalized pain has frequently been called *suffering*, both in the philosophical and in the ordinary languages. Not by chance, the bodily part of pain is usually accompanied by non-bodily – or not exclusively bodily – correlates, such negative emotions, thoughts, and mental images. Not even the correspondence between the nociceptive stimuli and our sensorial response is perfectly consistent and unified, since, on the one hand, we can experience a pain that goes far beyond

* Università Europea di Roma.

¹ On this topic, see also the first chapter of C. Navarini, *Cure palliative simultanee e sviluppo delle virtù* (Orthotes, Salerno 2020, pp. 9-31), which inspired much of this paper.

² D. Le Breton, *Antropologia del dolore*, Meltemi, Milano 2006.

³ This might be consistent with the traditional notion of the person as an inseparable unity of body and soul, as firstly suggested by Aristotle with the concept of *synolon* (ARISTOTELE, *The Metaphysics*, Penguin Classics, London 2004, VII, 3, 1029a, 3).

the actual cause of danger, therefore that has lost any practical utility for defending health and life; and, on the other hand, we can treat and eliminate the pain when needed, but we nevertheless keep on perceiving a potential harm hanging on us.

This issue is further complicated by the subjective differences in pain threshold, according to which some people suffer high levels of pain from minimal stimulation, whereas others tolerate intense pain without excessive efforts. Although some pain scales have been introduced and validated in healthcare to standardize individual reactions, the objective comprehension of someone's pain is not easy. We are used to think that a more serious illness generates a higher pain, but such an association clearly does not always occur: suffice it to think about asymptomatic diseases, or about the so-called *diffusive pain*, which is typical of certain specific medical conditions. In the end, we experience pain as a mixture of physical and meta-physical elements, which – again – highlights their distinction as well as their conjunction.

To advance this reflections, let us assume – along with a solid sematic tradition – that the terms *pain* and *suffering*, although interconnected, are employed to address different objects. I take “pain” as the name for physical experiences like *having* a headache (“my head hurts”, “it hurts me”), and the term “suffering” for situations in which we have a subjective negative perception (“I feel bad”)⁴. When expressing our subjective *bad-being*, the part of the body which is hurting becomes less relevant or irrelevant, because our suffering may be a completely internal or, spiritual condition.

I am not obviously suggesting to reintroduce the separation between body and soul, nor am I detaching the subjective identity from the corporeal existence, as if the real self were incorporeal. On the contrary, by referring to the body as a “property” of the subject (something that I have), I mean that we project ourselves beyond the row matter (“I am not just a body”), and I reject the idea of an extra-corporeal subjective center, since the self is shaped and inhabited by the reality of the body (“I am also my body”). Unsurprisingly, Merleau-Ponty's «je suis mon corps»⁵ fits very well here.

Hence, I assume to consider suffering as a specifically human experience, namely, as the human ability to internalize pain and transform it in an internal state, possibly grasping some further meaning from that. In other words, suffering as something *given* might have a lot to *give* to the meaning of human life.

⁴ S. Grygiel, *Dolce guida e cara* [1996], Cantagalli, Siena 2008.

⁵ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception* [1945], Gallimard, Paris 1976, p. 174.

3. Suffering as an inner state

To delve deeper into this notion of suffering, let us return to its characteristics of transforming a sensorial experience into an emotional, intellectual, and moral experience. Sometimes suffering is indeed the result of the internalization of physical symptoms, as it may happen when – for example – a headache is elaborated by a person emotionally and rationally. Other times, however, the process starts from “inside”: since suffering is an inner state, it can occur independently of any bodily pain, and only later can eventually result also in physical discomfort. Thus, we may suffer from failure, abandonment, disappointment, anxiety, uncertainty, or also from sad thoughts.

To be sure, many life events do touch our “thinking internality” first, and only then our corporeality, as research in psychosomatics has shown⁶. Long before that, in his *De Veritate*, Thomas Aquinas had already mentioned this twofold origin of suffering, by distinguishing *passio corporalis* from *passio animalis*. He defined the first as “the passion [that] begins with the body and ends in the soul inasmuch as it is united to the body as its form. [...] Thus, when the body is injured, [...] the soul, which is united to the body in its act of existing, suffers indirectly”⁷; the second, instead, “begins with the soul inasmuch as it is the mover of the body, and ends in the body. [...] An example is seen in anger and fear and the like; for passions of this kind are aroused by the apprehension and appetency of the soul, and a bodily transformation follows upon them”⁸.

These two types of *passio* seem to correspond quite well to the difference between pain and suffering that I am referring to here. And also for Aquinas, despite the seemingly lexical divergence, the second category (*passio animalis*) is exclusively human. As a matter of fact, animals⁹ can internalize pain to a limited extent, by remembering and using it to modify their future behavior, but this is basically all. For example, dogs are very likely to avoid the tree where their leg was caught in a steel trap in the past, because they would classify that object and that situation as potentially dangerous¹⁰. The ability of such animals to modify their actions

⁶ K.B. Koh, *Stress and Somatic Symptoms: Biopsychosociospiritual Perspectives*, Cham, Lisbon 2018.

⁷ T. AQUINAS, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 26, a. 2. [Ed. Henry Regnery Company, Chicago 1952].

⁸ *Ibidem*.

⁹ Alasdair MacIntyre suggests the term “non-human animals”, to differentiate them from “human animals” or “rational animals”, which refer only to human beings (A.C. MACINTYRE, *DEPENDENT RATIONAL ANIMALS: WHY HUMAN BEINGS NEED THE VIRTUES*, DUCKWORTH, LONDON 1999).

¹⁰ Aquinas names it *vis aestimativa*, distinguishing it from the exclusively human *vis*

according to experience is crucial for their training, allowing the acquisition of sometimes sophisticated skills, thanks to a system of rewards and punishments which can generate an accurate mapping of harmful and beneficial actions. Within behaviorism, this would create a favorable pattern of habitual responses to stimuli¹¹, although there is no evidence of a rational process and associated free choice in (non human) animals.

Conversely, human beings seem to react to pain and suffering quite differently. Certainly, they can derive deliberations and voluntary actions from them, but this is not enough to capture the complexity of human pain and suffering processing. Let us consider again the common circumstance of having a headache. What does a human being do when they have a headache? The trivial answer is that they take a pain killer, and indeed this is what they usually do, mainly successfully, which means that they obtain the expected result of eliminating the pain. But the question is, what is left when the pain has gone? Only the trace in the memory which eventually will influence their future behavior or also something else?

4. Suffering, finitude, and virtue

The anthropological perspectives on suffering offered by several authors, for instance by Stanislaw Grygiel, might help stepping forward on this point. Grygiel argues that, when the pain has gone, a threaten remains inside us, precisely “a threaten in our being”¹². This expression highlights the constitutive dimension of frailty which all living beings share and can grasp somehow, reacting to it through diverse types of pain. When referred to humankind, in addition, this threaten receives further meaning and allows a new understanding of (human) frailty. As a matter of fact, human beings understand very soon in their lives that the pains they encounter – like a headache – are not entirely casual. They obviously are contingent and mostly accidental, but at some point any human comes to know that – in some way – suffering will return, in different shapes, as physical or spiritual. In short, we become quickly aware our lives are strictly intertwined with suffering and ultimately with death, therefore what really threatens us is not only the awareness of our constant frailty, but also and above all the certainty of our death¹³.

cogitativa (T. Aquinas, *Summa Theologica*, I, q. 81, a. 3 [Ed. McGraw-Hill, New York, 1964-1980]).

¹¹ This approach is the basis of Wilsonian behaviorism, as well as Pavlov’s and Skinner’s operant conditioning.

¹² S. Grygiel, *Dolce guida*....

¹³ Topics like suffering, pain, and finitude run through the history of philosophy, especially within Existentialism and the proto-existentialist proposal of Kierkegaard, who offers

Human beings, indeed, seem to be the only creatures that *know* they are going to die. Many animals have also the *perception* of their end when they approach it, but apparently they cannot live “in front of death”. Most of their lives flows unaware of it, while humans acquire a deep awareness of their own inescapable death and carry the burden of this as an underlying trace in any activity.

This condition already represents a form of basic suffering, whose ignorance would be self-deceiving and even more self-limiting, since this knowledge – however hard it may be – entails the necessary re-construction of our entire life project, including the value of our past, the significance of the present, and our projections towards the future. Following Martin Heidegger, we can say that death is precisely the “ownmost potentiality-for-Being, which is non-relational and is not to be outstripped”¹⁴. For this reason, death is not only threatening when it is actually imminent, but it overwhelms us constantly with its “pending imminence”, or, after Heidegger, as “an impedence”¹⁵, which corresponds, in Grygiel’s terms, to the “threaten in the being” when pain has gone.

As a consequence, suffering might teach the subjects about their identity as finite beings. Admittedly, the experience of suffering is not limited to indicating an unescapable evil, but it also reveals who we are: people who suffer and die, who are finite and limited, but at the same time subjects whose greatness is given – after Socrates – by this very consciousness of their own nature and destiny. Thanks to this, suffering can be felt or elaborated as an opportunity to grow by improving one’s self-consciousness¹⁶. According to some accounts, suffering might even become the *conditio sine qua non* of moral development¹⁷. Of course, the idea that suffering is necessary to morality – and not just a mor-

an account of “finite” and “infinite” which are declined as “female” and “male” principles. This approach echoes in the Ethics of care model, in which “feminine” is precisely the attitude towards concrete. More recently, Salvatore Natoli, by proposing his *ethics of infinite*, has interpreted one’s individual history as a sequence of accidents, actually starting from the experience of pain, which shows the contrast between the fragility and the preciousness of the finite (S. Natoli, *L’esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale* [1986], Feltrinelli, Milano 2010⁵). Interestingly, philosophy seems to constantly keep the reflections on pain/suffering and on finitude together: anthropologically speaking, this aspect is essential to advance a solid philosophy of care and specifically of palliative care (C. Navarini, *Cure palliative...*).

¹⁴ M. HEIDEGGER, *Being and Time* [1927], Blackwell, Oxford, 1962, n. 52, p. 299.

¹⁵ *Ibid.*, p. 301. See also L.R. Oñate, *Assimilare la finitezza: con Nietzsche e Heidegger a un bivio*, “Acta Philosophica. Rivista Internazionale di filosofia”, 4, 1995, pp. 261-283.

¹⁶ G. Traversa, *L’identità in sé distinta. Agere sequitur esse*, Editori Riuniti University Press, Roma 2012.

¹⁷ M.S. Brady, *Suffering and Virtue*, Oxford University Press, Oxford 2018.; J. HAIDT, *The Happiness Hypothesis: Finding Modern Truth in Ancient Wisdom*, Basic Books, New York 2006.

ally relevant fact – would deserve its own space to which I will not be able to devote enough attention in this paper. Suffice it to say that the alternative between an instrumentalist approach (suffering is a necessary means for virtue acquisition) and an edificationist one (suffering is compatible with virtue, which can be obtained despite suffering) has been extensively discussed within Virtue Ethics, showing several arguments in favor of the edificationist view¹⁸. More than that, Virtue Ethics – developing Aristotle's and sometimes Aquinas' perspectives – broadly shares the idea that virtue might impact on emotion regulation and suffering caused by negative emotions¹⁹.

So far, I have tried to identify two elements unfolded by the reality of suffering, notwithstanding its toughness: the finitude of humanity, which prevents us from “playing God”, pretending that our present lives take place in a sort of “temporal infinity”; and the possibility of a positive response to our condition of limitation, by means of the ethical endowment of virtue, which might intervene cognitively and morally in our passionate/emotional structure.

5. Vulnerability within human interdependence

These two elements – the narrowness of finitude and the openness of virtue –, which seem to incline towards opposite directions, could indeed be mediated by the awareness of our *vulnerability*. This term has been successfully employed and studied at some length by a few philosophical traditions, including – in recent years – Alasdair MacIntyre's thought, that introduces the notion of vulnerability in relation to suffering and affliction, at the very beginning of his *Dependent Rational Animal*, by observing that

[w]e human being are vulnerable to many kinds of affliction and most of us are some time afflicted by serious ills. [...] [O]ur lives are characteristically marked by longer or shorter periods on injuries, illness or other disablement and some among us are disable for their entire lives²⁰

This statement leads MacIntyre hold that our social survival and, even more so, our flourishing are radically dependent of other people, espe-

¹⁸ I. Kidd, *Can Illness Be Edifying?*, “Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy”, 55 2012, pp. 496-520; S.P. James, *Suffering and the Primacy of Virtue*, “Analysis”, 79, 2019, pp. 605-613; C. Navarini, *Cure palliative...*

¹⁹ M. Stichter, Learning from Failure: Shame and Emotion Regulation in Virtue as Skill. *Ethical Theory and Moral Practice*, 23, 2, 2020, pp. 341-354.

²⁰ A. MacIntyre, *Animali razionali dipendenti*, cit. p. 3.

cially some other people (“particular others”²¹), who in fact take care of us and protect us. In sum, our components of frailty, need, and disability – past, present, and future – make us constitutively dependent. But this condition of structural dependence is not dysfunctional or frustrating, nor does it indicate relational weakness, degenerated forms of interaction, or a master-slave relationship²². For him, vulnerability is the “normality” of human relational life, allowing morality, virtue, and flourishing themselves.

Relying on feminist Ethics of care, which originally elaborated the notion of vulnerability, MacIntyre affirms the constitutively ontological dimension of human interdependence. Within feminist ethics, a major concern was the fear of a socio-ethical depreciation of some categories of people, especially women. Because of that, the feminist authors developed their philosophical work to value the dignity of the weakest, namely, of those who have frailties which expose them to misconception or violence.

The introduction of the notion of “frailty” brings us to wonder whether the name “vulnerability” adds anything new to other (well established) terms like, weakness or finitude. Do we really need it? According to the feminist tradition, the concept of vulnerability is important because it adds a specifically relational dimension: the fact that someone might be *harmed* precisely because of their frailty. A person is as vulnerable as they are susceptible to receiving a *vulnus* or as they are likely to be hit right in their weak spot. Bearing this in mind, the feminist authors have centered their reflections on women’s vulnerability, claiming that women, for their historical and social disadvantageous status, have been easily prey of abuse and prevarication.

Since its start, the Ethics of care has been dealing with vulnerability with the purpose of uncovering violence against women, including psychological violence, while claiming women’s crucial role for society. MacIntyre underlines the constitutive relational importance of this concept and extends the category of vulnerable beings to animality, both human and non-human, although emphasizing some typically human traits, such as the openness to the future²³. In sum, vulnerability emerges as a universal relational category, affecting all beings and especially all human

²¹ *Ibidem*.

²² On the connection between the Golden Rule and the master-slave relationship, see P. Pagani, *Kant e la regola d’oro*, in C. Vigna, S. Zanardo (Eds.), *La regola d’oro come etica universale*, Vita e Pensiero, Milano 2005, pp. 173-225; C. VIGNA, *Legge naturale, dinamiche del riconoscimento e Regola d’Oro. Un’equazione continua*, “Divus Thomas”, 122, 2019, pp. 266-282.

²³ A. MacIntyre, *Dependent Rational Animals...*

beings, as an undeniable element of personal inter-dependence and as a condition of moral development and flourishing.

6. Suffering, flourishing and palliative care

After considering (a) the biological utility of pain, (b) the self-awareness induced by suffering (by having our death “in front of us”), and (c) the “normality” of the universal condition of vulnerability, should we conclude that suffering is something good as a whole? If we answered positively to this question, we could not explain many of the natural responses to pain and suffering, such as fear, wanting to escape, removing or denying it, and so on. These reactions occur when we experience pain or suffering, but may also be present when we imagine or recall them. Also, if we did not conceive of suffering as an *evil*, namely, as *perceived negativity*, we could not explain the efforts we make to overcome them, and we should rather promote suffering seeking, which is obviously unsustainable. Admittedly, suffering is not the direct object of choices and deliberations; but it is eventually accepted in light of something else, as a side effect or means for obtaining a good. Since living beings generally tend to preserve their lives and do not aspire to death, and since they inevitably tend to promote their own happiness and wellbeing, they cannot logically search pain, suffering, and death as direct ends.

This morally and bioethically justifies, for example, the act of sedating pain. Sure enough, if pain and suffering are evils, then it is reasonable and appropriate to fight them, as suffering remains problematic, even outrageous, for any person, who constantly looks for their own *flourishing*²⁴. Also, the identification and employment of remedies that can respond to suffering and pain effectively are highly recommended. Among the instruments for dealing with all forms of suffering, palliative care plays a prominent role, as it can control and reduce the set of secondary symptoms provoked by a serious disease, especially life threatening and terminal ones, but also several chronic diseases, “senior elderly” weaknesses, and some forms of disability²⁵.

Remarkably, this care addresses not only pain – and pain management – but also suffering or “total pain”, involving the expertise of physicians,

²⁴ On the topic of *human flourishing*, see – among many others – J. Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, Oxford 1993; E. Frankel Paul, F.D. Miller Jr., J. Paul (Eds.), *Human Flourishing*, Cambridge University Press, New York 1999; W. Evans, *Iris Murdoch, Liberal Education and Human Flourishing*, “Journal of Philosophy of Education”, 43, 2009, pp. 75-84.

²⁵ Cfr. C. NAVARINI, *Cure palliative simultanee...*

nurses, psychologists, spiritual and moral assistants, who can operate as an équipe long before the terminal phase of life, therefore contemporary to active therapy like chemotherapy or radiotherapy²⁶. This recent trend in palliative care philosophy and practice has been defined *early* or *simultaneous palliative care*, and aims at improving patients' quality of life in all stages of a serious illness – ideally from the diagnosis of a deadly disease or an impairing clinical condition – and facilitating a smooth process of preparation to death²⁷.

Stepping back to the meaning of suffering for human existence, it is apparent that palliative care have such a great value precisely because suffering is an evil to face and counter. Simultaneous palliative care further helps patients by addressing their wellbeing (and their family's too) as a whole, when life expectancy is limited but not so short. In sum, this kind of care bets on the possibility of improving patients' quality of life within suffering, trying to demonstrate that flourishing despite suffering is a viable goal²⁸. I have argued that this aim could be achieved even better by implementing virtue as a way of cultivating one's own flourishing. Is that asking too much, as if we charged already exhausted people with an extra-burden, namely, working for their "moral progress"²⁹? This brings to the final question: can sick life be a *good life*³⁰?

However hard, the "sick life" might still have some hidden resources, which allow personal improvement. To be sure, if suffering is part of life, and life as a whole is something good, then also the "suffering life" should be somehow good. To be more precise: if life is good, it has to be good also with its amount of suffering, and with death, to which life is inseparable³¹. As a consequence, it can be said that the suffering life is and

²⁶ See Italian Committee for Bioethics, *Palliative care*, Dec. 14th 2024, https://bioetica.governo.it/media/gxzlpt43/p151_2023-palliative-care-en.pdf.

²⁷ Or, it can generate despair, anguish, and depression. See C. Zimmermann et al., *Early palliative care for patients with advanced cancer: a cluster-randomised controlled trial*, "Lancet", 383, 2014, pp. 1721–1730; C. Zimmermann et al., *Perceptions of palliative care among patients with advanced cancer and their caregivers*, "Canadian Medical Association Journal", 188, 2016, pp. 217–227.

²⁸ H. Carel, *Can I be ill and happy?*, "Philosophia", 35, 2007, pp. 95–110.

²⁹ C. Navarini, E. Ricci, *La sofferenza di fine-vita: cure palliative simultanee, virtù e fioritura umana nella fragilità*. "Bioetica", 4, 2022, pp. 641–652.

³⁰ S.P. James, *Suffering and the Primacy of Virtue...*; J. Cole-Wright, N. Snow, M. Warren, *Suffering, Virtue, and Character: Why the Science of Virtue Matters*, "Acta Philosophica. Rivista Internazionale di Filosofia" 29, 2020, pp. 64 ss.

³¹ This statement must not be overestimated or absolutized. There are indeed some scholars and theories holding that flourishing is not compatible with suffering (e.g. K.R. Schultz, L.R. Mona, R.P. Cameron, *Mental Health and Spinal Cord Injury: Clinical Considerations for Rehabilitation Providers*. "Current Physical Medicine and Rehabilitation Reports", 10, 2022, pp. 131–139). What I want to venture here, is not that a life of suffering is something good, but that life can preserve some overall goodness despite suffering.

has something “good” all-things-considered, so much so that the denial of suffering and death does not ameliorate life, but misrepresents it, by illusionary transforming it in something different from what it actually is.

7. Caring love and good life

Let us then step a little forward in this hermeneutics of suffering to explore how a suffering life can be “good”, which in turn would make it possible for palliative care to favor a better (or good) life for the sufferer. The previous focus on vulnerability has already introduced the relational potential of suffering, suggesting a way along which “feeling bad” might not be solely self-referred, but might become a powerful message offered to the others.

I must point out here, that I do not intend to be naïve, and idealize the solidarity bond of the sufferers, since suffering can also bring along reactions of withdrawal, social retirement, and even selfishness³². However, the challenge of suffering may also involve a new “intimacy”. In fact, suffering does change relationships, because – by revealing and exposing the sufferer’s weakness and uncertainties – it calls for a kind of dedication that cannot rely on a positive self-image. Still, and exactly because of that, this might allow the relationship gain a deeper level of gratuity. While under our the best conditions we might think to deserve the others’ interest and love, when we are fragile and sick we may reinterpret (sometimes downgrade) ourselves, and at some point we may finally better identify the care of others as something purely free.

Now, since a fundamental sign of love is precisely the gratuity of self-donation³³, suffering – inasmuch as it allows such a gratuity – makes the experience of love accessible in a surprising way. Thus, our sorrow might cause the other looking at us with an increasingly higher *com-compassion* (“to suffer together”), up to empathy, which consists in the ability of entering in the other person’s perspective and experiencing their feelings³⁴.

Furthermore, suffering provides a new insight into love, not limiting it to giving and receiving help, closeness, comfort, compassion and empathy. Rather, it allows navigating the nature of love as *being-able-to-suffer-*

³² A behavioral trait of the sufferer could also be an exaggerated concentration on themselves, which requires a difficult process of self-education in order to fruitfully interact with the world of the healthy.

³³ S. ZANARDO, *Il legame del dono*, Vita e Pensiero, Milano 2007.

³⁴ On empathy, see – among others – L. Boella, *Sentire l’altro: conoscere e praticare l’empatia*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006; IDEM, *Empatie: l’esperienza empatica nella società del conflitto*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2018.

for and, once more, as human interdependence³⁵. This deep connection between love and suffering might be unexpected, since we usually tie love to happiness, not to suffering. At best, we consider that one can “suffer for love”, for example in case of unrequited love or the loss of a loved one³⁶.

Yet, as I tried to explain, loving makes us more vulnerable, more “dependent” from our loved ones with regard to our wellbeing and overall happiness, since all that happens to the most loved ones echoes in us as if we actually experienced the same: their suffering hurts us alike. In other words, love entails necessarily (a) accepting bigger or smaller suffering and (b) the willingness to sacrifice, while, on the contrary, disengagement and unwillingness to suffer for the loved ones result in the inability to love. To give a typical example, every new mum quickly understands that being a mother involves physical, financial, and moral sacrifice, nonetheless she usually does not hesitate to take it, because she recognizes it as part of her love towards her baby. She usually is even “glad” to carry the burden. If she refused to provide the baby with the necessary care because this causes troubles and efforts, or if she were not concerned whatsoever when the baby is sick, we would understandably ask ourselves if she loves the baby in the first place.

Generally speaking, the labors – and suffering – inherent in love do not discourage people from loving but, instead, they measure and confirm love itself. As a consequence, labors and suffering must be also compatible with one of the most typical emotions connected to love, that is, joy (which I take here as a quasi-synonym of happiness).

This leads me to revive a logical argument I have already considered in a previous work³⁷. Considering the pair of opposites *pleasure* (p) and *suffering* (s), in comparison to the other pair of opposites *joy*³⁸ (j) and *sadness* (d), and to the experience of *love* (l), and considering also the predicate *to increase* (I), we can infer the following relations:

1. Sadness is a form of suffering, therefore it implies suffering: $d \rightarrow s$.
2. However, joy is compatible with suffering (as it happens with love), therefore it is not a form of pleasure: $(j \wedge s) \rightarrow [\neg(j \rightarrow p)]$.
3. If we admit that love is a source of joy, therefore that love implies joy: $l \rightarrow j$,

³⁵ A. MACINTYRE, *Dependent Rational Animals...*

³⁶ C. NAVARINI, *Cure palliative simultanee...*

³⁷ C. NAVARINI, *Cure palliative simultanee...*

³⁸ I do not mean joy as an emotional state (which can be associated with happiness), but as a stable disposition that characterizes the inner core of life perception and evaluation (as in the expression “the joy of the hearth”).

4. and that *to suffer-for* is part of love, which means that suffering implies love: $l \rightarrow s$,
5. then it follows that when love increases, suffering and joy increase as well: $ll \rightarrow (Is \wedge Ij)$.

We can finally derive a conclusion from this reflection on pain and suffering: a contrast exists between pleasure and suffering – where there is suffering there is no pleasure³⁹ – but there is no absolute contrast between joy and suffering. Quite the opposite, love always involves some forms of suffering, although also involves joy: the more the love, the more the suffering, but the more the joy. Which means: the benefits of love overcome the related suffering, even making it lighter.

Of course, claiming that love implies suffering, besides joy, does not mean that also suffering implies love, much less joy. Therefore, given love, we have to accept some forms of suffering – besides experiencing joy – but this does not say anything about the possibility that, given suffering, we will experience love and/or joy.

8. Conclusion: love-of-care and love-in-return

To be sure, the kind of suffering that results from love is generally not directly chosen, but is rather accepted as a “side effect” of loving unconditionally. Indeed, suffering is seldom *chosen* as a means to love more deeply, and this brings us to consider, as an additional conclusion, two epiphenomena:

1. the possibility of *endorsing suffering* in order to be supportive and compassionate with the sufferer (a possibility which mainly concerns the carer)
2. the possibility of *accepting suffering*, when suffering simply happens as an existential challenge and an experience of vulnerability (a possibility which mainly concerns the sufferer).

For this reason, if love can express itself in caring for the suffering person, the suffering person can allow themselves be loved as they are. To put it another way, they can respond to the *love-of-care* by consciously and willingly becoming *objects of love* for the carer, thus returning the gift of care with the trusting abandonment, through which they can hand over their vulnerable “being in need”.

In this way, the relationship between carer and sufferer – although

³⁹ Obviously excluding masochism, which I do not take into consideration here.

asymmetrical⁴⁰ – can end in an affective reciprocity which allows the increase of the other’s joy along with the suffering. This last point sometimes seems counterintuitive, because while it is reasonable for the caregiver to derive some joy or happiness or satisfaction from their loving care of the sufferer, it is hard to accept the opposite. However, by allowing the carer growing in joy (and co-suffering) through the *love-of-care*, the sufferer *is* a gift for the carer, and by this self-donation they can love the carer back, therefore experience the joy of loving within their suffering.

In sum, on the side of the carer it applies that, given the *love-of-care* for the sufferer, both joy and suffering follow. From the sufferer’s perspective, instead, it applies that, given their own suffering and their being loved by the carer, the *love-in-return* follows, together with its related joy⁴¹.

As a conclusion of this argument, we can say that care relationships are potentially able to sustain the development of love, therefore of joy, within the exposure to and processing of pain and suffering. Consequently, it becomes philosophically viable to look for one’s moral growth in the face of suffering, and also of terminal illness, as palliative care has widely demonstrated. After Alastair Campbell, we can say that, when life approaches death, the question of “which kind of life” becomes a crucial one⁴². It definitely makes sense, then, to continue to carefully investigate, on a theoretical and an applied level, the good life path conducive to the best possible coping with suffering and to a “good death”. This also accounts for the ethical legitimacy of searching the sufferer’s virtuousness, namely, the virtuous features which better help the sufferer bearing their burden.

The crucial question of why some patients cope with suffering better than others receives, in this light, new strength and perspective, which is worth exploring more deeply in future research.

⁴⁰ See A. Thomas, *Virtue ethics and an ethics of care: complementary or in conflict?*, in “Eidos”, 14, 2011, pp. 132-151.

⁴¹ Among the feminist authors, Nel Noddings used to speak of *one-caring* e *cared-for* (N. NODDINGS, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, University of California Press, Berkley 1984).

⁴² A.V. Campbell, *Virtue Ethics*, in N. Emmerich et. al. (Ed.), *Contemporary European Perspectives on the Ethics of End of Life Care*, Cham, Lisbon 2020, p. 55-74.

Giovambattista Vaccaro *

Determinazione e libertà in Nicolai Hartmann

Abstract

Some recent interpreters of Hartmann stress the importance of the modal category of effectiveness in his ontology and disregard the modal category of possibility. Through an analysis of the volume two of Hartmann's ontology this essay aims to show that such interpretation is partial, because possibility comes into the real world from the ideal world of the moral values through the free action of human being.

Keywords

Hartmann; Ontology; Ethics; Modal categories; Moral values.

1. Introduzione

Ernst Bloch non ha mai apprezzato il pensiero di Nicolai Hartmann. Al contrario del suo vecchio amico Lukács, che invece lo riteneva un filosofo serio, intelligente e “meritevole di essere preso sul serio e [...] benemerito proprio nel campo dell'ontologia”¹ al punto da farne un referente costante della sua ultima ricerca, Bloch lo considerava un “ontologo da princisbecco”², uno “pseudo-ontologo”³, perché nella sua ontologia quella categoria di possibilità all'analisi dei cui livelli Bloch dedica un importante capitolo della sua opera maggiore, *Il principio speranza*, viene ridotta ad un mero rapporto concettuale e così svuotata e fatta svaporare come possibilità oggettiva nel mondo reale⁴. La critica di Bloch si spiega

* Università della Calabria.

¹ G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale*, Editori Riuniti, Roma 1976, vol. I, p. 5. Per gli altri giudizi di Lukács, cfr. *Estetica*, Einaudi, Torino 1970, vol. I, p. 1554, e W. Abendroth, H.H. Holz, L. Kofler, *Conversazioni con Lukács*, De Donato, Bari 1968, p. 12.

² E. Bloch, *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*, Il Mulino, Bologna 1975, p. 401.

³ Ivi, p. 408.

⁴ Cfr. Id., *Il principio speranza*, Garzanti, Milano 1994, vol. I, p. 283. Due pagine dopo Bloch attacca espressamente la dottrina del possibile di Diodoro Crono che è, come si vedrà, un referente di Hartmann (cfr. ivi, p. 285). Per l'analisi degli strati della categoria di possibilità, cfr. ivi, pp. 263-292.

alla luce del suo lavoro di elaborazione di un'ontologia del non-ancora-essere in cui la materia è portatrice di una tendenza latente verso l'utopia, ma il motivo di fondo di essa sembra essere rimasto come una presenza strisciante nella letteratura critica sul filosofo di Riga, tanto da ritornare recentemente, questa volta con una valutazione positiva, in alcuni studiosi interessati particolarmente a problemi epistemologici e di teoria dei sistemi e cresciuti, anche anagraficamente, nel clima di quelle ontologie del declino che, sotto vari nomi, hanno dominato lo scenario della filosofia in Europa, e soprattutto in Italia, negli ultimi decenni del secolo scorso e all'inizio di quello corrente⁵. Il nucleo della loro lettura di Hartmann consiste in una interpretazione della sua ontologia che privilegia l'analisi delle categorie modali del reale elaborata nel secondo volume di essa, *Possibilità ed effettività*, e, all'interno di questa, il ruolo svolto dalla dottrina megarica di Diodoro Crono per cui l'unico possibile è l'effettivo. La conseguenza più immediata di questa operazione è l'espunzione di fatto della possibilità e una negazione del ruolo della libertà umana che apre una curiosa aporia tra l'ontologia di Hartmann e la sua etica, nella quale egli invece si avvicina a Scheler.

2. La struttura del mondo reale e l'uomo

Tuttavia, questa interpretazione non è priva di legittimità, e ad essa sembra autorizzare lo stesso Hartmann. Egli stesso, infatti, precisa che le categorie modali, in quanto "categorie delle pure maniere dell'essere [...] costituiscono il nocciolo dell'ontologia"⁶, e che il peso ontologico grava solo sull'essere reale (*real*), rendendo quindi centrale la ricerca sui modi di esso. In questa sfera dell'essere, come la chiama Hartmann, hanno la preminenza le modalità che egli definisce assolute, cioè l'effettività (*Wirklichkeit*) e il suo opposto, l'ineffettività. L'effettività, infatti, non è legata ad un rapporto di dipendenza e, benché sia il modo più indefinibile, è anche quello più autonomo e più abitualmente accettato, ed il modo che non presenta gradazione ma è sempre uno e il medesimo in quanto attiene alla specie ontica stessa, all'essere e non all'esser-così (*So-sein*),

⁵ Su queste interpretazioni, cfr. S. Pinna, *Introduzione per i lettori italiani*, in N. Hartmann, *Possibilità ed effettività*, Mimesis, Milano 2018, pp. XXX ss. Per le interpretazioni più recenti che seguono questo orientamento, cfr. i lavori raccolti nei volumi *The legacy of Nicolai Hartmann (1882-1950)*, in "Axiomathes" XII, 2001, nn. 3-4; R. Poli, C. Scognamiglio, F. Tremblay (a cura di), *The Philosophy of Nicolai Hartmann*, De Gruyter, Berlin 2011; P. Cicovacki, *The Analysis of Wonder. An Introduction to the Philosophy of Nicolai Hartmann*, Bloomsbury, New York-London 2014; K. Peterson, R. Poli (a cura di), *New Research on the Philosophy of Nicolai Hartmann*, De Gruyter, Berlin 2016.

⁶ N. Hartmann, *Possibilità ed effettività*, cit., p. 40.

secondo la distinzione che Hartmann aveva già fatto nella *Fondazione dell'ontologia*⁷. Al contrario, “necessità e possibilità non sono modi che poggiano su se stessi, ma modi ‘fondati’”⁸, cioè “sono relativi ad effettività ed ineffettività”⁹, al punto che “le condizioni dell’essere necessario e dell’essere possibile di qualcosa d’effettivo (*wirklich*) devono essere esse stesse ‘effettive’”¹⁰. Perciò l’effettività e l’ineffettività sono gli unici modi fondamentali. Hartmann mette comunque in guardia dal fraintendere il senso da attribuire a questa preminenza di un modo sugli altri all’interno di una sfera dell’essere, precisando che con essa si deve semplicemente intendere che “il modo in questione domina nella sfera, che su di esso poggia il peso vero e proprio della sfera” e quindi “che i prodotti della sfera si presentano prevalentemente con quel modo”¹¹. La preminenza dell’effettività nel reale significa dunque che in questa sfera tutto dipende dall’essere e dal non essere, e che allora “l’essere effettivo costituisce il vero e proprio peso ontico del reale”¹² al punto che esso non è mai necessario in senso essenziale, ma piuttosto la sua necessità dipende dall’effettività.

Ma qual è segnatamente, ai fini della nostra questione, la posizione della possibilità di fronte alla preminenza dell’effettività nell’essere reale? Bisogna dire innanzitutto che un rapporto intermodale di connessione e implicazione si trova solo nella maniera d’essere del reale, di cui anzi è peculiare e caratteristico, poiché in esso i modi concorrono, senza annullarsi in una identità, a produrre l’effettività reale. Ma questa connessione è retta da quella che Hartmann chiama “la legge della risolutezza del reale”, per cui “non si dà nel reale alcun ‘mero possibile’, né positivo né negativo [...] Al contrario, qualsiasi cosa sia solo onticamente possibile è anche effettiva e necessaria”¹³, ed è possibile solo se è anche necessaria, poiché solo quando tutte le sue condizioni sono riunite insieme essa non solo può verificarsi ma deve anche verificarsi, così che “in qualsiasi momento del processo del reale vi è identità tra le condizioni della possibilità e le condizioni della necessità di uno e il medesimo accadere parziale” e “in ogni successivo momento [...] è ‘possibile’ solo un unico ulteriore accadimento determinato, ma non uno differente”¹⁴. Tutto questo è una conseguenza di quello specifico fenomeno del reale che Hartmann chiama la ristrettezza dell’effettivo, secondo la quale il reale è sempre completo e

⁷ Cfr. Id., *La fondazione dell'ontologia*, Fabbri, Milano 1963, pp. 188 ss.

⁸ Id., *Possibilità ed effettività*, cit., p. 92.

⁹ Ivi, p. 100.

¹⁰ Ivi, p. 105.

¹¹ Ivi, p. 148.

¹² Ivi, p. 150.

¹³ Ivi, p. 205.

¹⁴ Ivi, p. 224.

determinato e quindi nel suo accadere “non è possibile nulla che non sia effettivo [...] ma non era neppure mai stata possibile qualcosa che non fu poi effettiva, e non diventerà mai possibile qualcosa che non diverrà mai effettiva. In breve, ‘può’ in ogni tempo essere reale solo ciò che in esso ‘è’ reale; e ‘può’ sempre accadere solo ciò che accade effettivamente”¹⁵. Né il divenire temporale incide in questo rapporto, che anzi Hartmann vede proprio confermato da esso, in quanto “nel processo reale per ogni tempo non è possibile nient’altro che ciò che proprio in quel tempo è effettivo”¹⁶, poiché il divenire non è un mutamento dell’essere, ma solo una sua forma categoriale, e in esso l’essere trapassa con il suo tempo e con la sua connessione reale in questo, senza per questo venire eliminato ma mantenendo la sua effettività nel passato.

Qui si danno nell’argomentazione di Hartmann le condizioni per un recupero dell’argomento dominante di Diodoro Crono. Che questo recupero svolga una funzione strategica nella dottrina delle categorie di Hartmann è dimostrato dal fatto che egli cita il filosofo megarico già nell’Introduzione a *Possibilità ed effettività* attribuendogli il merito di aver annullato con la sua intuizione la rappresentazione volgare della possibilità e di aver introdotto un concetto rigorosamente ontologico di essa, ma allo stesso tempo rimproverandogli di aver dedotto ingannevolmente da questa intuizione l’impossibilità del divenire e l’inesorabilità di ciò che è¹⁷, rimanendo così prigioniero di un concetto errato, di origine eleatica, del divenire che lo ha portato ad una argomentazione che Hartmann non esita a definire “bizzarra e di fatto sofistica”¹⁸ che lascia la sua intuizione priva dello sviluppo che essa avrebbe meritato. Tale sviluppo è quello che si conclude con la legge ontologica per cui “l’essere effettivo è ora un ‘essere così e non altrimenti’; ha escluso da sé il poter non essere quel che esso è. In termini determinativi si dice: ha la sua ragione per cui ‘è’ e non quella per cui ‘non è’; espresso in termini modali: non può ‘non essere’, è necessario”¹⁹. La conseguenza di questa legge è che “nella connessione del reale nulla può essere diverso da come è, e nulla può accadere diversamente da come accade. Può ben divenire qualcosa d’altro da ciò che è. Ma non può divenire qualcosa d’altro da ciò che ‘diviene’”, cioè, in termini più sintetici, “nel reale possibilità e necessità vanno inseparabilmente insieme [...] Non risultano mai altro che unite, cioè unite da una e la medesima catena di condizioni reali”²⁰: nell’effettività solo il

¹⁵ Ivi, p. 237.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Cfr. ivi, pp. 22-23.

¹⁸ Ivi, p. 250.

¹⁹ Ivi, p. 37.

²⁰ Ivi, p. 264.

necessario è possibile, e questo costituisce la determinazione del reale. Fin qui dunque l'analisi del reale di Hartmann, che risponde del resto alla sua esigenza di pensare il mondo nella sua autonomia dal soggetto, cioè al fuori di quel pregiudizio correlativistico che vede in esso solo l'oggetto della conoscenza dell'uomo e che ha pervaso tutta la storia della filosofia²¹, ma in realtà la questione sembra più complessa e va affrontata sullo sfondo dell'intera sua ontologia.

Bisogna a questo proposito fissare in via preliminare alcuni punti. Innanzitutto Hartmann precisa ripetutamente che il fatto "che la possibilità implichi la necessità non è una legge modale universale [...] È solo una legge del reale"²², così come solo in questa sfera il possibile è ridotto all'effettivo e quest'ultimo implica il necessario²³. Ci sono infatti, in secondo luogo, altre sfere che Hartmann in *Possibilità ed effettività* riunisce sotto la denominazione comune di irreale, che sono la sfera logica, quella della conoscenza e soprattutto, ai fini della nostra indagine, l'essere ideale, nelle quali si assiste ad una diversa organizzazione dei rapporti intermodali con una diversa preminenza di un modo sugli altri. C'è infine la struttura stessa della sfera del reale, il cui concetto, come Hartmann precisa nel 1931 nella relazione alla Kant-Gesellschaft su *Ontologia e realtà*, "è [...] fin dal principio più ampio, rispetto a tutte le formulazioni orientate in senso meramente cosale", in quanto il reale è ciò che "tiene sempre legato e connesso l'eterogeneo: potenze vitali e inanimate, fatti spirituali e cosali. È dunque lo stesso modo d'essere che comprende materia e spirito"²⁴. A partire da questa definizione egli può concepire il reale come "una gerarchia variamente articolata di strati dell'essere, i quali si compenetrano secondo un caratteristico rapporto di dipendenza-indipendenza"²⁵, nella quale ogni strato introduce una determinazione superiore, e quindi una novità, rispetto al precedente. Al livello più basso di questa gerarchia Hartmann colloca la quantitatività fisica, a cui si sovraordina il modo della vitalità organica, seguita in senso ascendente dalla psichicità per finire con l'essere spirituale (*geistig*), l'uomo. Se si volesse ricollegare l'analisi del reale di *Possibilità ed effettività* alla trattazione di uno scritto come *Naturphilosophie und Anthropologie*, si potrebbe dire che all'interno di questa gerarchia del reale l'analisi delle categorie modali fin qui vista, e l'intuizione megarica ad essa connessa, si applica solo al primo ambito trattato in questo scritto, quello in cui vigono immediatamente i principi

²¹ Cfr. Id., *Filosofia sistematica*, in Id., *Introduzione all'ontologia critica*, a cura di R. Cantoni, Guida, Napoli 1972, pp. 123 ss.

²² Ivi, p. 225.

²³ Cfr. ivi, p. 192, 241.

²⁴ Id., *Ontologia e realtà*, Morcelliana, Brescia 2009, p. 67.

²⁵ Id., *Il problema dell'essere spirituale*, La Nuova Italia, Firenze 1971, p. 85.

ontici, mentre le cose cambiano al livello dell'essere spirituale, col quale compare nel reale il *novum* della libertà.

Questa concezione dell'essere spirituale come “strato più elevato del reale” ritorna naturalmente anche in *Possibilità ed effettività*, e proprio dove Hartmann analizza la legge dell'effettività del reale, e qui egli precisa che in questo strato, che è il limite della sfera del reale, si inserisce quell'indeterminatezza che egli aveva categoricamente escluso dal processo reale, poiché qui “subentrano all'interno del processo reale potenze extra-reali”²⁶: posto sul limite della sfera dell'essere reale, l'uomo dunque partecipa dell'essere irreali e delle sue diverse leggi categoriali e si rende mediatore tra esso e l'essere reale. Come? E con quali conseguenze?

In *Possibilità ed effettività*, Hartmann si concentra soprattutto sulla seconda domanda, poiché qui egli tende a tenere rigidamente separate le maniere di essere e al più ad indagare quelli che egli chiama i rapporti intermodali di secondo ordine, cioè i rapporti tra i modi tra le diverse sfere dell'essere. Si è visto come per Hartmann la caratteristica fondamentale del reale, che lo differenzia appunto dalle altre maniere di essere, è la determinazione espressa dalla supremazia della categoria modale dell'effettività sulle altre due, ma Hartmann a questo punto della sua analisi precisa che “il problema della determinazione non si esaurisce [...] con la legge della determinazione del reale”, poiché “ogni strato ha le sue particolari categorie di determinazione, cioè la particolare forma, in esso vigente, di collegamento e dipendenza ininterrotta”, e che segnatamente “soltanto nell'ambito dello spirito – specialmente nell'agire pratico, conosciamo più precisamente anche un secondo tipo di determinazione: quello finale”²⁷. Con questa precisazione Hartmann ottiene tre effetti che avranno ricadute rilevanti nel prosieguo della sua argomentazione: fa risalire ulteriormente la posizione dell'uomo nella struttura del mondo reale attribuendogli una specifica determinazione che non è quella causale che domina la realtà materiale; caratterizza l'essere spirituale in base all'agire pratico, nel quale si innesta appunto questa determinazione; e infine inserisce la finalità nel mondo reale, introdottavi appunto dall'uomo²⁸. La compattezza dell'egemonia dell'effettività comincia così ad incrinarsi, mentre, al limite del reale, comincia a profilarsi un'interazione tra ontologia ed etica ed una sovracostruzione, per usare un termine di Hartmann, dell'etica sull'ontologia.

²⁶ Id., *Possibilità ed effettività*, cit., p. 268.

²⁷ Ivi, p. 264.

²⁸ Sul tema della finalità umana nel mondo, Hartmann tornerà in modo specifico in Id., *Teleologisches Denken*, De Gruyter, Berlin 1951. Si veda soprattutto ivi, p. 71 ss., dove Hartmann analizza il rapporto tra finalità e causalità e la finalità come sovraformazione della causalità, e ivi, p. 119 ss., dove analizza il rapporto tra teleologia e libertà del volere.

Hartmann continua infatti facendo notare che proprio la stratificazione del mondo reale impedisce di identificare la determinazione col determinismo, poiché essa implica, per l'essere spirituale, la determinazione autonoma, cioè la libertà della volontà:

Occorre solo un concetto criticamente chiarito di libertà per riunificare l'autonomia della decisione della volontà umana con la legge universale della determinazione del reale. Tutto qui dipende dal fatto che si colga la libertà non nel senso dell'indeterminatezza (la libertà negativa), ma nel senso dell'autodeterminazione della volontà umana [...] Se è libertà l'autodeterminazione, allora sin dal principio non sta assolutamente in opposizione alla determinazione, ma è essa stessa un tipo di determinazione. Entra perciò nella serie delle forme sviluppate della determinazione del reale.²⁹

Così “la volontà aggiunge ancora del suo secondo una propria determinazione”, che, essendo superiore, sovradetermina le altre determinazioni, per cui “la catena delle condizioni non è completa senza la sua autodeterminazione. Diviene completa solo attraverso la volontà stessa quale determinante” e “risulta necessaria a partire dalla volontà”³⁰. Ma questa nuova determinazione appare di tipo categorialmente diverso, poiché la volontà “si ritrova sempre ad avere a che fare con i valori, ma i valori non sono prodotti della volontà, ma essenzialità universali”, e questo significa che “ciò rispetto a cui esiste questa libertà non è più un reale”³¹, è appunto quell'extra-reale che, come si è visto sopra, nello strato dell'essere spirituale subentra nel processo reale: l'autodeterminazione dunque ci ha immesso in un altro piano che non è più quello dei principi ontici che regolano la legge del reale, ma quello dei valori etici che ispirano il finalismo dell'agire, e in essa la legge di determinazione si interseca con una legislazione di tipo diverso e trova il proprio limite interno. Il punto critico di questa intersezione è la decisione, nella quale la volontà umana libera inserisce la sua iniziativa come fattore reale nel complesso dei fattori già dati completando la catena di condizioni che rendono effettiva una sola possibilità facendo così avanzare la determinazione. Così la libertà entra nella causalità, che certamente “è la forma più semplice ed elementare di determinazione reale. Ma non è l'unica”, poiché negli strati più elevati del mondo reale, che hanno diversi rapporti di determinazione, “il nesso causale [...] è comunque solo un momento subordinato”, e “non dipende da esso soltanto la costruzione determinativa del divenire”³². Come esempi generali di questa asserzione Hartmann cita, a due strati molto di-

²⁹ Id., *Possibilità ed effettività*, cit., p. 288.

³⁰ Ivi, p. 289.

³¹ Ivi, p. 190.

³² Ivi, p. 335.

stanti nella scala gerarchica dell'essere reale, il sistema di predisposizione in un processo di maturazione organico e la realizzazione di fini da parte degli uomini, che, pur essendo processi reali e causali, devono sempre fare i conti con la comparsa di fattori non previsti che deviano il processo stesso dalla direzione prevista, così che il nesso causale si può applicare rigidamente, come si è detto, solo a quello strato inferiore dell'essere reale, la quantitatività fisica, la cui legalità è espressa dalla matematica, e non a caso in altri luoghi Hartmann insiste proprio sullo scarto che si apre tra questo strato e lo strato del mondo organico³³. Questo non può non avere conseguenze anche sulla concezione della possibilità e del suo rapporto con l'effettività del reale:

Si deve, quindi, ampliare la 'legge della possibilità del reale' nel senso della possibilità reale mediata. Non è allora vero che è possibile solo ciò che 'è' anche effettivo; ma la legge deve significare: 'è possibile solo ciò che è effettivo o sarà effettivo' [...] Solo un'esistenza che porta in sé la decisione è produttiva. La costruzione modale del divenire mostra chiaramente il carattere dell'inarrestabile spingere oltre e dell'inesauribile produttività nel corso del processo reale. Inteso in questo senso, ciò che è al momento presente è di fatto una sorgente inesauribile di cose a venire.³⁴

E in questo senso appunto secondo Hartmann si deve intendere la dottrina di Diodoro Crono, che allora "coglie esattamente la prospettiva del divenire"³⁵ nel senso che il presente è carico di futuro. Ma qui l'orizzonte ontologico di Hartmann si allarga grazie proprio all'intervento della decisione umana come fattore autonomo determinante del divenire, e anche se egli continua, del resto non a torto, a respingere come sterile l'idea di una molteplicità delle possibilità incerta e priva dell'elemento della decisione che sottovaluta e lascia nell'incompletezza e nell'irrisolutezza ciò che è presente, proprio la centralità della decisione e dell'intervento di una volontà libera comincia ad aprire la strada ad un recupero della possibilità stessa. Con la comparsa dell'essere spirituale, ai confini del mondo reale, si apre infatti un ambito di realtà non data alla conoscenza e incompleta, dove il rapporto di completa compenetrazione reciproca di possibilità e necessità si scioglie:

Molto in alto nel regno stratificato del mondo reale [...] gli strati dell'essere più elevati per complessità della propria auto-struttura attraversano la sfera chiusa dell'effettivo reale. Sono gli ambiti del volere e dell'agire da una parte, della creazione artistica e dei suoi oggetti dall'altra [...] Dove la maniera

³³ Cfr., ad esempio, Id., *Filosofia sistematica*, cit., pp. 135 ss.

³⁴ Id., *Possibilità ed effettività*, cit., p. 344.

³⁵ *Ibidem*.

ontica degli oggetti diverge dal semplice essere reale, là deve corrispondere anche un divergente rapporto tra i modi [...] Il rapporto di sovrapposizione tra possibilità e necessità nell'effettività reale è, come si è mostrato, un mero rapporto del reale. In una realtà incompleta si deve sciogliere. A partire dalla sua struttura formale sono possibili due direzioni di scioglimento: o viene ad esserci una preponderanza della necessità sulla possibilità o una preponderanza della possibilità sulla necessità [...] In entrambi i casi [...] ciò che viene sorretto dal rapporto modificato non può essere un effettivo reale.³⁶

La preponderanza della possibilità è tipica della creazione artistica, quella della necessità è tipica del volere e dell'agire, e qui la necessità acquisisce, come si vedrà, una coloritura particolare che ne fa qualcosa di diverso dalla necessità matematica della quantitatività fisica, e con ben altre ricadute. Ai fini della nostra indagine seguiremo perciò solo l'analisi che Hartmann effettua di questo ambito della realtà incompleta.

3. La libertà e i valori morali

In questa analisi la nozione guida è, ovviamente, quella di dovere. Hartmann sottolinea infatti che essa indica la maniera ontica specifica di ciò che è in un rapporto di scissione e di opposizione con l'effettivo reale e che esige di essere effettivo. Questo non significa che esso debba essere identificato, come spesso è stato fatto, col possibile, poiché anzi da un lato esso è indifferente al possibile in quanto vige puramente di per se stesso, dall'altro, in quanto richiesto, esso è in qualche modo un attuale, cioè è già posto come un necessario. Se mai, "il riguardo per la possibilità si introduce di fatto solo nel volere", in quanto ad esso, "e non al dovere, tocca di rendere effettivo. Il suo lavoro è rendere possibile ciò che non è ancora realmente possibile"³⁷, e di fronte ad esso la necessità appare come un oggettivo anticipare, una predeterminazione. Infatti, nell'attuale che dovrebbe essere è realmente presente una parte della catena delle condizioni in base alla quale la coscienza percepisce ciò che dovrebbe essere come possibile solo attraverso il suo impegno e la sua attività. La volontà umana si conferma anche per questa via come un elemento della catena di condizioni dell'effettuazione di un ineffettivo, ma questo cambia la natura della necessità:

La condizione modale del dovere è finalmente chiara. Il dovere precede il processo. In esso è posto come necessario ciò che non è realmente necessario.

³⁶ Ivi, pp. 348-349.

³⁷ Ivi, p. 351.

Se fosse realmente necessario, sarebbe anche realmente possibile, e allora il suo divenir effettivo non potrebbe mancare [...] Il dovere è la necessità che si proietta oltre l'effettivo, si libra, per così dire, ed è rispetto ad esso 'libera' [...] Questa 'necessità libera' non è necessità reale [...] La sua 'libertà' è proprio lo sciogliersi del suo esistere dal soddisfacimento delle condizioni; e [...] sarebbe anche uno sciogliersi dall'effettività.³⁸

Essa è, in un certo senso, una necessità dipendente, una necessità cioè legata al teleologismo dell'attività umana che rende possibile ed effettivo qualcosa che senza di esso non lo sarebbe. Essa è diversa dalla necessità reale perché "non proviene dalla connessione delle circostanze reali, ma da un altro mondo, da quello del puro dovere", e "non è perciò neppure per la volontà una costrizione, ma solo l'esigenza che si pone innanzi", dalla quale "poi emerge un effettivo diverso da quello che sarebbe emerso senza il dovere" ed "è venuto ad essere un diverso possibile reale" che "sta in opposizione a ciò che al momento è realmente possibile. Il dovere è libero, e se lo è in generale 'da' qualcosa, allora lo è proprio dalla ristrettezza del possibile reale"³⁹, e a sua volta conferma la libertà proprio grazie al suo presentarsi non come una coercizione ma come un'esigenza, che la volontà può anche decidere di non soddisfare⁴⁰. Inoltre, nell'azione la volontà è sempre relativamente libera perché deve produrre condizioni che non sono disponibili ma a partire da qualcosa di disponibile da sfruttare come mezzo per i suoi fini e deve superare la resistenza del reale determinato e deviarlo nella direzione dovuta. La necessità del dovere, dunque, è di un altro ordine da quello della necessità del reale, è una necessità non di qualcosa, ma in ragione di qualcosa, che appartiene ad un altro ordine:

Il dover essere [...] ha la sua peculiare ragione sufficiente in un principio, un valore che esiste in sé nella sua maniera ontica, e che quindi nella sua sfera (la sfera dell'essere ideale) ha effettività, solo non un'effettività reale. Anche il dovere, quindi, è necessità 'in ragione' di qualcosa che è alla sua maniera effettivo. La differenza rispetto alla necessità reale è solo quella per cui questo effettivo non è reale. E proprio perciò non è una necessità reale e non ha a partire da sé nessun potere di determinazione sul reale. Può acquisire tale potere solo attraverso l'impegno di una volontà reale. Questa poi segue forzatamente la via del rendere possibile realmente, ovvero il processo che passa attraverso la costruzione della catena totale delle condizioni.⁴¹

³⁸ Ivi, p. 353.

³⁹ Ivi, p. 355.

⁴⁰ "Il dovere 'esige' certo – ribadisce Hartmann – ma non determina la volontà così come le circostanze reali determinano il processo reale" (Ivi, p. 360).

⁴¹ Ivi, p. 361.

Proprio questo essere in ragione di un ente non reale rende questa necessità libera dal reale, e con questo svincola anche la possibilità dalla possibilità reale e dalla sua ristrettezza. In questo secondo caso, infatti, la spinta della necessità, non verificandosi più in ragione di una catena chiusa di condizioni, non dà luogo ad una costrizione irresistibile, ma diventa una richiesta che produce una tendenza reale che è la particolare forma ontica della volontà, del desiderio e dell'azione. Ma l'aspetto più interessante di questa articolazione del pensiero di Hartmann è che l'analisi del dovere ci ha finalmente introdotto nella sfera dell'essere ir-reale, e particolarmente in quell'ambito di essa che è la sfera dell'essere ideale, di cui fanno parte i valori. Infatti, qui Hartmann ribadisce che "la necessità libera [...] è necessità in ragione di un valore ideale", che "sta in accordo [...] con la possibilità essenziale ideale" come "necessità di un possibile"⁴², determinando quella dissoluzione della legge della possibilità reale che Hartmann trova confermata anche nella sfera logica⁴³: il rapporto tra necessità e possibilità si avvia a capovolgersi.

La prima caratteristica dell'essere ideale indicata da Hartmann è infatti "lo sfumare dell'opposizione tra 'effettivo' ed 'ineffettivo', cioè il passare in secondo piano dei modi assoluti. Ciò significa che la possibilità e la necessità [...] nel regno delle essenze tengono il campo praticamente da sole", e che "i modi acquisiscono tutti un senso fondamentalmente diverso"⁴⁴. In forza di questa che Hartmann chiama "autocrazia dei modi relazionali" perciò "è sufficiente che qualcosa sia idealmente possibile perché essa sussista poi anche già come un 'idealmente esistente'. Non c'è qui un altro tipo di effettività"⁴⁵ che questa effettività ideale che discende dalla possibilità; perciò, in questa sfera dell'essere la determinatezza diminuisce rispetto a quella della sfera del reale ed aumenta la portata del possibile al punto che la possibilità disgiuntiva vi ha il più ampio spazio di manovra e che un'effettività ideale "per esistere effettivamente non ha bisogno appunto di essere più che meramente possibile"⁴⁶. Ma allora

il regno delle essenze come totalità è edificato sulla coesistenza ideale dell'in-compossibile. È delineato in maniera pluriradiale proprio nella sua costruzio-

⁴² Ivi, p. 362.

⁴³ "Non vi è nel logico nessuna legge intermodale che corrisponde alla legge della possibilità del reale e alla legge della necessità del reale [...]. Conseguentemente vi è sul piano del logico un 'meramente possibile', che non è effettivo; proprio allo stesso modo in cui vi è qui un 'meramente effettivo', che non è necessario [...]. La connessione logica in sé è propriamente indifferente alle leggi della connessione reale e alla sua maniera ontica. Ha una sua propria legislazione, quella della correttezza e della non correttezza" (Ivi, p. 393).

⁴⁴ Ivi, pp. 422-423.

⁴⁵ Ivi, p. 427.

⁴⁶ Ivi, p. 442.

ne a gradi: le serie o i sistemi distinti del compossibile, fortemente divergenti e reciprocamente escludentisi, esistono in quel regno indisturbati l'uno accanto all'altro. L'essere ideale ha, per così dire, un'inesauribile ampiezza dimensionale per una tale compresenza. La mancanza di contraddizione non è quindi assolutamente una legge costante dell'esistenza ideale in generale. È solo la legge della coesistenza nella medesima costruzione [...] L'effettività ideale è, anzi, anche la coesistenza del contraddittorio (impossibile) [...] Abbiamo qui ora l'opposizione più estrema al reale [...] Nell'essere ideale ha effettività [...] tutto ciò che è anche solo in una possibilità parallela disgiuntiva.⁴⁷

Nell'essere ideale il possibile non subisce la ristrettezza dell'effettivo, ma quest'ultimo partecipa dell'ampiezza e della ricchezza del possibile, e per questo l'essere ideale è indifferente alla necessità essenziale e lascia penetrare nella sua sfera la casualità proprio in quanto non è un sistema chiuso, come l'essere reale, ma si determina, come ha detto Hartmann, per serie parallele che si escludono reciprocamente. Inoltre, visto dal reale l'essere ideale appare come un regno del possibile anche perché è caratterizzato da una certa indeterminatezza in quante le essenze rimangono sempre sul piano dell'universale senza ammettere ulteriori specificazioni e raggiungere l'individuale.

Se queste sono le caratteristiche dell'essere ideale, del tutto opposte a quelle dell'essere reale, restano da chiarire i rapporti tra i modi delle due sfere dell'essere. Qui quanto emerso nelle pieghe dell'analisi finora condotta da Hartmann trova piena conferma. Come principio generale Hartmann afferma che "l'essere ideale è in genere indifferente alla realtà, ma la realtà presuppone in una qualche forma l'essere ideale", poiché "ha in sé le leggi essenziali, è edificata su di esse e da esse non può separarsi"⁴⁸. Come conseguenza di questo principio "l'effettività reale implica certamente l'effettività essenziale, ma l'effettività essenziale non implica l'effettività reale", anzi "si pone in tutto e per tutto come indifferente ad essa"⁴⁹. Quanto alla possibilità, quella essenziale è un modo puramente formale, al quale è sufficiente l'assenza di contraddizione, mentre quella reale richiede la serie completa delle condizioni reali ed effettive. La necessità a sua volta nell'essere reale si basa su una collocazione molto ampia di circostanze reali, mentre nell'essere ideale si basa sull'appartenenza essenziale e deve fare in conti con una modalità specifica che l'essere ideale possiede in più rispetto alle altre sfere: la compossibilità di sistemi impossibili vista in precedenza. Ma soprattutto, in definitiva, quello che caratterizza la sfera dell'essere ideale, come ormai appare evi-

⁴⁷ Ivi, pp. 445-446.

⁴⁸ Ivi, p. 573.

⁴⁹ Ivi, p. 574.

dente, è la centralità, o, come si è espresso Hartmann in precedenza, la supremazia in esso del modo della possibilità:

La possibilità è il vero e proprio modo fondamentale dell'essere ideale. Rispetto ad essa l'effettività non ha qui alcuna autonomia modale; la necessità è estremamente limitata nel regno delle essenze, non tiene il passo della possibilità essenziale. E la compossibilità è solo una specificazione della possibilità essenziale. In questo senso il regno delle essenze è giustamente proprio un regno della possibilità.⁵⁰

Il titolo che Hartmann ha dato al secondo volume della sua ontologia sintetizza perciò appunto le modalità dominanti nelle due sfere dell'essere. Ma la possibilità acquista ancora più importanza nel momento in cui, attraverso il principio di non contraddizione che ne esprime la regola, appare come il modo in cui l'essere ideale è internamente vicino alla coscienza, con delle ripercussioni anche sulla conoscenza del reale, che non è possibile senza quella dell'essere ideale poiché, come si è detto, il reale porta in sé anche la legislazione essenziale.

Qui però torna in scena l'uomo, in quanto “la conoscenza è una forma dell'essere spirituale”⁵¹ che, come l'essere spirituale, rientra nella sfera del reale e nella sua legge dell'effettività. Questa ricomparsa dell'uomo non è indifferente per i rapporti intermodali: anzitutto nella conoscenza si ha una distorsione per cui “l'effettivo reale dato appare sciolto dal rapporto per cui è portatore dei modi relazionali, appare ‘casuale’”⁵²; in secondo luogo c'è un “duplice riferirsi della nostra conoscenza ad uno e il medesimo ente”, cioè come conoscenza *a posteriori*, “immediatamente legata all'effettività reale”, che Hartmann indica come tipico della forma di conoscenza che egli chiama intuizione, e come conoscenza *a priori*, che “coglie direttamente solo la possibilità essenziale”⁵³, tipica della conoscenza come intendere. Ora, la prima forma di conoscenza coglie il reale solo in sequenze ridotte, mentre l'intendere consente di ritrovare il nesso tra queste sequenze e così di giungere alla pienezza dell'effettivo reale. La conoscenza allora “è un circolo modale” che “inizia e finisce con l'effettività”⁵⁴, ma passando per “la deviazione modale [...] che passa attraverso l'intendere possibilità e necessità”⁵⁵: nella conoscenza del reale che ha luogo nell'essere spirituale, dunque, la sfera dell'essere ideale ricade sull'essere reale rendendolo comprensibile.

⁵⁰ Ivi, p. 625.

⁵¹ Ivi, p. 483.

⁵² Ivi, p. 487.

⁵³ Ivi, p. 491.

⁵⁴ Ivi, p. 499.

⁵⁵ Ivi, p. 501.

Ma non è questa l'unica forma di questa ricaduta. Se infatti a questo punto si ferma l'analisi di *Possibilità ed effettività*, in cui Hartmann ha inteso tenere rigorosamente separate le due sfere dell'essere proprio per far risaltare la differenza tra i rapporti intermodali in ciascuna di esse, il problema viene da lui ripreso in altre opere da un'altra prospettiva, nella quale emerge una ricaduta ancora più incisiva dell'ideale come regno della possibilità sul reale come regno dell'effettività. Ma qui siamo già ai confini dell'ontologia. Si è già visto che l'accesso alla sfera dell'essere ideale era stato consentito dalla nozione di dovere, e che essa rivelava un particolare tipo di essere ideale che, come si diceva, è la sua peculiare ragion sufficiente, cioè i valori, ai quali l'essere spirituale, pur essendo un essere reale, si ispira in quanto volontà come alle potenze ideali che dominano il suo attuarsi⁵⁶. L'analisi dei valori, perciò, riprende ed approfondisce quella del dovere vista in precedenza, ma la realtà spirituale dell'uomo, con la sua componente di volontà e di azione, impone secondo Hartmann anche un ampliamento del problema della base dell'ontologia che coinvolge in essa anche l'ambito dell'etica⁵⁷:

Due momenti distinguono la posizione dei valori [...]: non sono soggetti a conferma da parte dell'esperienza ed esprimono un dovere. Il primo momento significa che dobbiamo coglierli del tutto indipendentemente da qualsiasi datità d'esperienza e perfino in un certo contrasto con essa [...] È il secondo momento, però, a contare davvero: i valori sono discutibili in quanto avanzano istanze nei nostri confronti. Si pongono in contrasto con ciò che è o che accade, e pretendono che sia altrimenti, che accada diversamente.⁵⁸

I valori cioè sono degli *a priori* assoluti che hanno valore proprio perché non corrispondono al reale e che si danno all'uomo in un rapporto non razionale ma emozionale, in un sentimento, nella forma non di una legge ma di un comando che la volontà umana può liberamente accogliere o respingere. Ma proprio perché non sono leggi come i principi ontici, i valori sono deboli, la loro determinazione non è rigorosa o individuale e “non determinano in modo rettilineo il *concretum* per cui valgono [...] ma solo in modo mediato e discontinuo. La loro esigenza [...] ha bisogno dunque del punto di inserzione nella realtà” e “si converte in realtà solo quando una forza reale si adopera per essi e riesce ad attuarli”⁵⁹. Questa

⁵⁶ Cfr. Id., *Filosofia sistematica*, cit., p. 147.

⁵⁷ Cfr. Id., *Assetto ontologico delle sfere degli ambiti problematici non teoretici*, in Id., *Ontologia dei valori*, a cura di G. D'Anna, Morcelliana, Brescia 2011, pp. 65-67. Si tratta di un capitolo dei *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, De Gruyter, Berlin 1966.

⁵⁸ Id., *L'essenza delle istanze etiche*, in Id., *Ontologia dei valori*, cit., pp. 240-241.

⁵⁹ In Id., *Filosofia sistematica*, cit., p. 151, in Id., *Der Aufbau, der realen Welt*, De Gruyter, Berlin 1940, Hartmann precisa che nel mondo reale ci sono diversi livelli di determinazio-

forza per Hartmann deve avere tre caratteristiche per svolgere questa funzione: deve, ovviamente, essere un ente reale, che sta dentro la corrente degli eventi reali; deve possedere una sensibilità per il richiamo del dovere che proviene dai valori, cioè deve possedere quello che Hartmann chiama appunto il sentimento assiologico; e deve essere capace di realizzare i valori, cioè deve essere capace di attività finalistica. E l'unico ente reale dotato di queste tre caratteristiche è appunto l'uomo:

L'uomo è così l'amministratore dei valori e del dovere nel mondo reale. Egli è il mediatore che li trasferisce nella realtà. Se non fosse così, se i valori potessero determinare da sé il reale, anche l'uomo sarebbe semplicemente determinato da essi e non avrebbe alcuna libertà di adoprarsi pro o contro di essi [...] Se i valori non fossero di per sé impotenti di fronte al reale, l'uomo sarebbe impotente di fronte ad essi [...] L'impotenza dei valori è la condizione della potenza dell'uomo.⁶⁰

Questa potenza distingue l'uomo dall'animale e lo colloca al vertice della scala gerarchica dell'essere reale. Ma attraverso l'azione che realizza i valori il soggetto umano “aggiunge alle determinazioni onticamente reali della cosa ancora un *plus di determinazione* e si dimostra ontologicamente determinante” poiché “gioca la sua parte integrante entro il processo dell'accadere reale”, e “i principi assiologici, dunque, sono in fondo anche principi ontologici”: “l'azione stessa [...], considerata ontologicamente, non è altro che il modo in cui tali principi determinano l'ente”⁶¹. Ma con questo plus di determinazione, che è appunto il proprio che in *Possibilità ed effettività* la volontà aggiungeva alle altre determinazioni, l'essere ideale, con la mediazione dell'uomo, fa irrompere nel processo dell'accadere reale anche quella possibilità di cui esso è il regno e che nell'accadere reale preso in sé era invece ristretta all'effettività. Tale possibilità è espressa già dalla libera decisione dell'essere spirituale che

ne conformi ai diversi livelli dell'essere (p. 557), e che nel livello superiore il principio è l'esigenza e il concreto è la volontà, e perciò i valori possono fungere anche come principi ontici grazie all'azione umana (p. 274 ss.).

⁶⁰ Id., *Filosofia sistematica*, cit., p. 153. Questa peculiarità della posizione dell'uomo nel mondo è ben sottolineata da P. Cicovacki, *op. cit.*, p. 127 ss., che la fa correttamente risalire al fatto che l'essere spirituale è persona, cioè è già un valore. Il concetto di persona nell'antropologia di Hartmann è stato ampiamente rivalutato nella letteratura più recente: cfr. i contributi in G. Hartung, M. Wunsch, C. Strube (a cura di), *Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*, De Gruyter, Berlin 2012, particolarmente M. Wunsch, *Kategoriale Gesetze. Zur systematischen Bedeutung Nicolai Hartmanns für die moderne Anthropologie und für die gegenwärtigen Philosophie der Person*, pp. 153-170; W. Jaeschke, *Über Personalität. Das Problem des geistigen Seins*, pp. 241-258; e I. Römer, *Person und Persönlichkeit bei Max Scheler und Nicolai Hartmann*, pp. 259-276.

⁶¹ N. Hartmann, *Assetto ontologico*, cit., pp. 72-73.

sceglie se realizzare o meno i valori, e quale valore realizzare di fronte alla situazione nella quale sceglie. Inoltre nel momento in cui l'uomo pone fini, e cioè la volontà aggiunge il plus di determinazione, il momento teleologico, legato alla libertà, entra nella serie causale dell'essere reale come un elemento di essa che la sovradetermina a partire dalla sua fine devian-dola dal decorso che essa avrebbe avuto senza questo intervento in modo che la necessità dei processi naturali si subordina alla possibilità insita nella libertà umana e nel suo rapporto coi valori a partire dai quali pone fini per la propria azione nel mondo reale. Per questo per Hartmann la determinazione modale che si imponeva nell'ontologia è impossibile sul piano assiologico: l'ingresso dell'etica nel campo dell'ontologia redistribuisce i rapporti intermodali dell'essere reale, e l'uomo "è chiamato ad essere co-creatore del mondo. Senza il suo intervento, il mondo rimane incompiuto nel suo strato supremo"⁶².

4. Conclusione

C'è allora in Hartmann come un doppio approccio al mondo della realtà effettiva: come realtà in sé, considerata quasi senza la presenza dell'uomo, per la quale è valida evidentemente l'analisi modale del reale di *Possibilità ed effettualità*, e come realtà che invece comprende al proprio culmine l'uomo come essere spirituale grazie alla cui attività finalistica essa è sempre aperta all'effettuazione di una possibilità ideale, è sempre abitata da essa. Si potrebbe dire anzi che l'unico vero rapporto dell'uomo col mondo effettivo, altrimenti da lui indipendente, è proprio questa effettuazione, e in generale la sua mediazione tra esso e l'essere ideale. Ma allora l'etica, lungi dall'essere una ontologia regionale, uno studio ontologico della posizione dell'uomo nel mondo, come vuole il più recente orientamento critico da cui eravamo partiti⁶³, è sovraordinata all'ontologia, e nell'effettuazione dei valori consiste anche il compito che Hartmann, non meno di Bloch, indica all'uomo.

⁶² Id., *L'essenza delle istanze etiche*, cit., p. 244. Per un'analisi della collocazione di Hartmann nel quadro dell'antropologia filosofica della prima metà del Novecento, cfr. i contributi in M. von Kalckreuth, G. Schmiege, F. Hausen (a cura di), *Nicolai Hartmanns neue Ontologie und die philosophische Anthropologie*, De Gruyter, Berlin 2019.

⁶³ Così C. Scognamiglio, *La persona. Etica e ontologia in Nicolai Hartmann*, Pensa Multimedia, Lecce-Brescia 2010. Questa svalutazione dell'etica di Hartmann era estranea ai suoi primi studiosi in Italia, per i quali invece nel filosofo di Riga l'etica è "una scienza-guida che fa da pioniere a tutte le altre scienze filosofiche" (R. Cantoni, *Introduzione a Introduzione all'ontologia critica*, cit., p. 15). Su questi aspetti del pensiero di Hartmann, cfr. il mio *Nicolai Hartmann. Antropologia, etica, storia*, Mimesis, Milano-Udine 2015.

Discussioni
Memoria e oblio nella storia.
A cura di Fabrizia Abbate e Orietta Ombrosi

Daria Baglieri*

Una memoria *pre-biografica*?

Ricordo e oblio come esperienze somatiche

Abstract

Human beings' relationship with time seems to be quite conflictual: on the one hand, they seem to be attached to their memories; on the other hand, when this relentless, even painful yet natural time passing comes to a halt, the very essence of being in the world loses its meaning.

Building upon this observation, the article draws on Bessel van der Kolk's psychiatric research, recent psychoanalytic studies, and Husserl's concepts of *Körper* and *Leib*, to analyse traumatic memory as a *somatic condition*. Then, the article suggests looking at forgetfulness as a somatic experience as well.

Trauma, acting like a foreign body, disrupts both our physical-physiological and psychological-existential equilibrium, dissociating the two aspects of our experience originally lived as one, and interrupting the temporal continuity of that experience. The integrity of the Self, relegated to a pre-verbal dimension, requires to be recovered from its somatic dimension. Indeed, in the body the original and constant contact with the world occurs, and there resides immediate evidence of time. The forgetfulness granted by the somatic dimension, then, does not entail a trauma to vanish, but rather a kind of "digestion," which allows memories to be sedimented and their meaning to change in view of the future, unfolding a new time for life.

Keywords

Traumatic memories, lived body, forgetfulness, Self, time-consciousness

L'umano intrattiene un rapporto conflittuale con il tempo: se, per un verso, tende a conservare i propri ricordi, d'altro canto quando questo trascorrere, inesorabile, anche doloroso eppure naturale, si arresta, l'essere al mondo in quanto tale perde di senso.

Muovendo da questa osservazione, l'articolo attinge agli studi di psichiatria di van der Kolk, a recenti studi di psicoanalisi e ai concetti di *Körper* e *Leib* elaborati da Husserl, per analizzare la natura *somatica* del

* Università di Catania

ricordo traumatico; il testo propone su queste basi una lettura somatica anche dell'oblio. Il trauma, agendo al modo di un corpo estraneo, combina un equilibrio tanto fisico-fisiologico quanto psicologico ed esistenziale, separando due dimensioni di un'esperienza originariamente indivisa e interrompendo la continuità temporale dell'esperienza.

L'integrità dell'Io, relegata a una dimensione pre-verbale, richiede di essere recuperata a partire dal Sé somatico. Nel corpo, infatti, avviene il contatto originario e costante con il mondo e lì abita l'immediata evidenza del tempo. L'oblio concesso dalla dimensione corporea, allora, non consiste nella cancellazione del trauma, quanto piuttosto nella sua "digestione", che consente la riscrittura del ricordo in una forma sedimentata, il cui senso si apre al futuro e a un nuovo tempo della vita.

1. Il ricordo come corpo estraneo

Ogni umano, prima o poi, ha il suo ricordo da cancellare, una sofferenza da alleviare, arginare – perché no, da *dimenticare*. Ma quali ricordi fanno male, e perché? Secondo Felice Cimatti, "il ricordo è doloroso perché non c'è nessuno che lo ricordi"¹. L'espressione lascia emergere un'importante distinzione tra il ricordo propriamente inteso e la memoria, di cui occorrerà avvalersi per comprendere il carattere processuale dell'oblio² che, si vedrà, non ha a che fare con la semplice dimenticanza. Il ricordo, infatti, consiste nel tornare alla mente di un evento, e in questo senso è *del* passato in senso oggettivo (ricordare qualcosa), ma può anche essere in un certo senso del futuro (ricordarsi, ad esempio, di fare qualcosa) e in entrambi i casi il suo contrario è, appunto, la dimenticanza. La memoria, invece, costituisce una dimensione processuale dell'esperienza, che

¹ F. Cimatti, *Dimenticarsi. Corpo e oblio*, in W. Procaccio (a cura di), *Oblio*, Cronopio, Napoli 2016, p. 16.

² Il tema della complementarità tra ricordo e oblio, nonché il problema del soggetto del ricordo in prospettiva anche intersoggettiva (*chi* è il soggetto della memoria *collettiva*?) è stato posto e articolato anche da Paul Ricœur. Lo scritto di riferimento è *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Parigi 2000; tr. it. a cura di D. Iannotta, *La memoria, la storia, l'oblio*, Raffaello Cortina, Milano 2003; il tema tuttavia è compattato anche nel breve ciclo di conferenze *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, Wallenstein, Göttingen 1998; tr. it. di N. Salomon, intr. di R. Bodei, *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato*, Il Mulino, Bologna 2017. In entrambi i testi il ricordo è analizzato nella prospettiva della temporalità fenomenologica per come Husserl la concepisce nelle *Zeitvorlesungen* (E. Husserl, *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins, 1893-1917*, a cura di R. Boehm, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966; tr. it. di A. Marini, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo (1893-1917)*, Franco Angeli, Milano 2014), che Ricœur tratta articolatamente in *Temps et récit*, 3 tomi, Seuil, Parigi 1983-1985; tr. it. *Tempo e racconto*, 3 voll., Jaca Book, Milano, in particolare nel 3 voll. III, *Il tempo raccontato* [Le temps raconté, 1985] al § I.2.

non consiste nel solo rivolgersi del presente al passato o al futuro, bensì implica una reciprocità delle dimensioni temporali per cui il passato è tale in quanto continua a esercitare degli effetti sul presente, mentre il presente lo riconosce come propria origine; il futuro, d'altro canto, pur non essendo "ancora", influenza il presente – con speranze e aspettative, ad esempio. Dunque, il presente si esperisce sempre come unità di passato, presente e futuro, e in ciò la memoria è esattamente la dinamica che tende e lega la vita, l'esistenza, l'esperienza al passato da cui proviene, e che a partire da questo si proietta a un futuro che si prospetta continuare o divergere dal presente in unità con il passato. Come asseriva Husserl nei manoscritti di Bernau, a suo modo il futuro assume lo stile, la forma del passato: "der Stil der Vergangenheit wird in die Zukunft projiziert"³.

In effetti, il ricordo doloroso è tale perché agisce al modo di un *corpo estraneo* nell'organismo di un individuo la cui vita, per un fatto del tutto naturale, tende comunque a proseguire e perpetuarsi anzitutto come *continuum* temporale in cui il presente emerge al crocevia di passato e futuro. Il corpo estraneo, in tale processo, chiude la dimensione di novità del futuro, che infatti si presenta – si *fa* presente – nella stessa forma del passato: le percezioni non sono nuove, bensì corrispondono ai flashback dell'esperienza traumatica. Qualora il flusso subisca una battuta d'arresto, l'organismo attua pertanto delle strategie di difesa e di adattamento che rendano possibile l'essere al mondo pure in una realtà che resta identica a sé stessa, e perciò anche, sempre, dolorosa e insensata perché "il modo in cui siamo sopravvissuti coincide irrimediabilmente con ciò che in noi si è rotto"⁴.

I processi anatomici e fisiologici non possono essere adeguatamente compresi al di fuori della loro profonda unità con l'aspetto fenomenologico dell'esperienza e del carattere *incarnato* della temporalità vissuta in prima persona⁵. Infatti, se il trauma consta di una dimensione fenomenologico-temporale che non lo rende una ferita nel senso soltanto organico del termine, cionondimeno tale dimensione ha un profondo radicamento

³ E. Husserl, *Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewußtseins (1917/18)*, Husserliana XXXIII, a cura di R. Bernet e D. Lohmar, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2001, Nr. 2. *Die Komplexion von Retention und Protention. Gradualitäten der Erfüllung und das Bewusstsein der Gegenwart. Graphische Darstellung des Urprozesses*, § 5, p. 38; trad. ing. in J.R. Mensch, «Husserl's Concept of the Future», in *Husserl Studies*, n. 16/1999, p. 43: «the style of the past becomes projected into the future».

⁴ B. van der Kolk, *The Body Keeps the Score: Brain, Mind, and Body in the Healing of Trauma*, Viking-Penguin group, New York 2014; tr. it. di S. Francavilla e M.S. Patti, *Il corpo accusa il colpo. Mente, corpo e cervello nell'elaborazione delle memorie traumatiche*, Raffaello Cortina, Milano 2014, p. 244.

⁵ Cfr. in merito uno dei testi cardine della psicopatologia e psichiatria fenomenologica, E. Minkowski, *Le temps vécu. Études phénoménologiques et psychopathologiques*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1968; tr. it. di G. Terzian, a cura di A.M. Farcito, *Il tempo vissuto. Fenomenologia e psicopatologia*, Einaudi, Torino 2004.

nella vita biologica, il cui equilibrio risulta significativamente alterato dal trauma sia a livello cerebrale che sul piano più generale dell'esperienza corporea⁶. La rottura, la disintegrazione di questa temporalità davanti a una minaccia per la sopravvivenza, comporta che alcune immagini dell'evento traumatico restino come bloccate tra l'emisfero destro, intuitivo, emotivo, visuo-spaziale, e quello sinistro, semantico, analitico, linguistico. Si disattiva – come si evince dalla significativa riduzione dell'afflusso di sangue ad alcune aree della neocorteccia – il “cronometro cerebrale”⁷, che struttura il nostro senso del tempo e la percezione del mondo come *contesto* anziché una tempesta di stimoli isolati.

Così, l'*impronta*⁸ del trauma non rimane nella struttura narrativa, concentrata, adattiva, della memoria autobiografica, sempre adeguata alle circostanze e consapevole che “quello era allora e questo è ora”⁹. Al contrario, «tutto il trauma è preverbale»¹⁰, pre-narrativo, per cui la memoria traumatica *non è un ricordo*, bensì una *condizione somatica*¹¹, un flusso di sensazioni sconnesse e travolgenti, un processo corporeo che consiste nella riattualizzazione dell'evento traumatico che restituisce una realtà alienante e un'esperienza *disadattata*, che risulta somaticamente, socialmente e temporalmente, per quanto ciò possa suonar paradossale, *isolata*.

È chiaro allora in che senso il genere di ricordo *che nessuno ricorda*, il *ricordo non ricordato* consista in una “mera ripetizione dell'identico”¹², un'immagine statica e paralizzata nel passato. L'idea del ricordo traumatico come corpo estraneo nell'organismo è dunque da prendere molto sul

⁶ Cfr. T. Fuchs, *Embodied cognitive neuroscience and its consequences for psychiatry*, in “Poiesis & Praxis”, n. 6, 2009, pp. 219-233; T. Fuchs, J.E. Schlimme, *Embodiment and psychopathology: a phenomenological perspective*, in “Current opinion in psychiatry”, n. 22 (6), 2009, pp. 570-575.

⁷ Ivi, p. 79. L'espressione, in van der Kolk, si riferisce alla corteccia prefrontale dorsolaterale (DLPFC), la cui attivazione è correlata alla consapevolezza del nesso tra esperienza attuale e passato, e alla cui disattivazione si evidenzia la perdita del senso del tempo, cioè la capacità di collocare un evento nel passato, nel presente o nel futuro.

⁸ Ivi, capp. 11-12, pp. 195-230.

⁹ Ivi, p. 208.

¹⁰ Ivi, p. 51.

¹¹ Cfr. il concetto di *body memory* nelle prospettive di Fuchs e Summa (S.C. Koch, T. Fuchs, M. Summa, C. Müller (a cura di), *Body Memory, Metaphor and Movement*, John Benjamins B.V., Amsterdam 2012, specie alle pp. 9-22; T. Fuchs, *Self across time: the diachronic unity of bodily existence*, in “Phenomenology and Cognitive Sciences”, n. 16(2), 2017, pp. 291-315; T. Fuchs, *Ecology of the Brain. The Phenomenology and Biology of the Embodied Mind*, Oxford University Press, Oxford 2018; tr. it. a cura di S. Mezzalana, *Ecologia del cervello. Fenomenologia e biologia della mente incarnata*, Astrolabio, Roma 2021) e di Casey (E. Casey, *Remembering: A Phenomenological Study*, Indiana University Press, 1987¹, 2000², in particolare al cap. 3, pp. 146-180).

¹² S. Vizzardelli, *Oblio e ripetizione: storia di un beneficio non desiderato*, in W. Procaccio (a cura di), *Oblio*, cit., p. 54.

serio, al modo di una “spina nelle carni”¹³ conficcata in un corpo [*body*] improvvisamente disabitato, il corpo di nessuno [*nobody*], in cerca di qualcuno [*somebody*] che elabori quel ricordo per così dire abbandonato. Infatti,

il luogo del trauma non è quello della processualità, della narrazione, del racconto, né quello di una fertile continuazione tra l’attuale e l’orizzonte del possibile, proprio perché non è il soggetto desiderante ad abitarlo.¹⁴

Il luogo del trauma è il corpo non solo e non tanto nella sua dimensione anatomica e fisiologica, cui comunque non si può non accennare, quanto anche e principalmente nella sua dimensione fenomenologica, cioè di attore *in prima persona* dell’esperienza, della relazionalità fisica e *insieme* semantica, dei nessi con l’ambiente circostante e nella sua dimensione intersoggettiva. Si deve a Husserl la concettualizzazione di questi due aspetti dell’esperienza a partire dai due diversi termini tedeschi per il corpo, *Körper* e *Leib*¹⁵: il primo indica l’aspetto organico del corpo, il suo essere “essere vivente” in moto nello spazio e in interazione con l’ambiente; il secondo termine indica, in continuità con il primo e dunque su un fondamento parimenti organico, la consapevolezza *intrinseca* dell’essere *vissuto*, l’aspetto *senziente* che accompagna l’azione e il movimento del corpo in quanto tale¹⁶. Entrambi i termini si riferiscono certo al carattere eminentemente incarnato dell’esperienza, mettendone in luce il ruolo sia di centro isotropo da cui si irradia ogni possibilità di percezione – come *Körper* – sia quello di “condition of possibility for the constitution of the object as an identity in a manifold of appearances”¹⁷, cioè condizione dell’apparire spaziale e temporale e *sempre prospettico*¹⁸; qui “condizione” è da intendersi sia come *situazione*, luogo originario della consapevolezza spaziotemporale, sia come presupposto indispensabile del vivere attivamente quella situazione. In altre parole, il *Körper* è il corpo come

¹³ 2 Cor, 12,7.

¹⁴ S. Vizzardelli, *Oblío e ripetizione: storia di un beneficio non desiderato*, cit., pp. 47-48.

¹⁵ Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, a cura di M. Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag 1952; tr. it. di V. Costa, intr. di E. Franzini, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro II: Ricerche fenomenologiche sulla costituzione*, Mondadori, Milano 2008.

¹⁶ Cfr. sul tema A. Pace Giannotta, *Corpo funzionale e corpo senziente. La tesi forte del carattere incarnato della mente in fenomenologia*, in “Rivista internazionale di fenomenologia e psicologia”, n. 13(1), 2022, pp. 41-56.

¹⁷ D. Zahavi, *Husserl’s Phenomenology of the Body*, in “Études Phénoménologiques”, n. 19, 1994, p. 68.

¹⁸ Cfr. E. Husserl, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, a cura di U. Claesges, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973.

ente tra gli altri enti del mondo, ma non un ente qualunque, perché è quell'ente capace di *orientarsi* tra gli oggetti, di *istituire relazioni* con gli altri e con sé stesso e, anzitutto, è il requisito minimo del movimento. Il *Leib*, d'altro canto, è il corpo cosciente di sé come organo della volizione, radice del desiderio e dell'impulso alla presa sul mondo, il radicamento di una coscienza che può essere rivolta al mondo – all'orientamento, alla sopravvivenza, all'interazione – solo su una base somatica, una *materia senziente*, cui è connessa intimamente, in modo irriflesso, fluido, naturale. Così, il sostrato da cui procede l'esperienza non è la coscienza o il corpo, ma la loro irriducibile unità – corpo cosciente di sé e coscienza incarnata.

2. Il Sé somatico

Di per sé, “la ‘traccia mnestica’ *non è un ricordo*”¹⁹, fin quando a essa non viene conferito un senso, cioè un significato soggettivo. Ma chi è il “soggetto desiderante” che abita un ricordo, anzi, *il* ricordo? L'Io, verrebbe da dire, e in effetti se “il lavoro più importante del cervello è assicurare la nostra sopravvivenza”²⁰, ciò non può però avvenire in assenza di propriocezione, cioè la consapevolezza dell'essere *ancorati* al corpo come *situazione* prima e originaria e, ancor più, tale consapevolezza non si dà al di fuori di una temporalità che la precede, che abita e anzi coincide con il corpo nella sua relazione con l'ambiente naturale e sociale. Corpo, infatti, è la percezione delle condizioni ambientali e il mutare con esse; è il confine e il contatto con l'Altro; è, soprattutto, la stratificazione dell'esperienza che sfugge alla riflessione, all'interocezione, alla consapevolezza esplicita, ed è pertanto, infine, il proiettarsi al futuro in relazione a quanto questa stratificazione esige nel presente. Questa è la forma della *prima persona* che il percorso terapeutico – che richiederà un approccio evidentemente olistico e interdisciplinare – dovrebbe ripristinare: l'integrazione sé-altro-mondo che *vive* nel corpo. Mentre, infatti, “gran parte del nostro cervello cosciente è dedicata a focalizzarsi sul mondo esterno”²¹ e il corpo, allo stato di base, *vigila* su ogni esperienza, ne codifica le “tracce [...] nelle viscere, nelle emozioni sconvolgenti e di crepacuore, nei disturbi autoimmuni e nei problemi muscolo/scheletrici”²², la *prima persona esprime* i processi

¹⁹ F. Cimatti, *Dimenticarsi. Corpo e oblio*, cit., p. 18.

²⁰ B. van der Kolk, *Il corpo accusa il colpo. Mente, corpo e cervello nell'elaborazione delle memorie traumatiche*, cit., p. 63.

²¹ Ivi, p. 237.

²² Ivi, p. 99. La capacità memorativa del corpo è peraltro codificata da precise “cellule memoria” del sistema immunitario, le CD45, che si differenziano tra le CD45-RA e le CD45-RO: le prime si attivano contro tossine cui si è già stati esposti, tenendo dunque

organici distribuiti nel corpo in un'unità semantica. La prima persona che siamo, pertanto, non è qualcosa di ontologicamente diverso dal corpo che siamo, quanto piuttosto l'espressione della vita organica nella forma dell'autocoscienza e della riflessività; una espressione. La stessa vita, la stessa persona, la stessa coscienza, può infatti esprimersi nella forma di un sé viscerale, un sé somatico²³. Terapie come il *somatic experiencing*²⁴, o la terapia psicomotoria (*sensorimotor psychotherapy*²⁵), tenendo conto anche di pratiche orientali millenarie e recuperate in ambito clinico soltanto negli ultimi cinquant'anni, puntano a localizzare le "isole di sicurezza" di ciascuno nel corpo a partire proprio dal "punto di rottura"²⁶. Inoltre, se la frattura del trauma è anzitutto l'interruzione del naturale fluire del tempo, è il senso del trascorrere che dev'essere recuperato attraverso il contatto, la percezione della differenza, l'esperienza materiale, fisica. Ristabilire la consapevolezza del tempo, la basilare cognizione che ogni evento è circoscritto e finirà, conferisce all'esperienza una tollerabilità che il trauma non ha proprio perché è una situazione percepita come *interminabile*. In breve, "essere consapevoli della transitorietà delle esperienze muta il punto di vista su se stessi"²⁷, e stimola anche i processi creativi, la capacità di forgiare nuove memorie a partire dalle "impronte sensoriali isolate"²⁸ del trauma, risalendo dalle sensazioni fisiche viscerali fino al Sé, per così dire, perduto.

Infine, anche il linguaggio su cui fa leva un percorso terapeutico di orientamento psicoanalitico è un'esperienza che va recuperata anzitutto dal contatto con la propria corporeità, dal fatto semplice e per questo *essenziale* di dare un nome alle sensazioni per prenderne, come Adamo sul creato, il controllo. In questo senso, la rielaborazione linguistica del trauma non è volta tanto a far riemergere il ricordo dall'inconscio freudianamente inteso; piuttosto, è un passo ulteriore – sebbene non il primo, com'è per la *talking cure* – verso la "digestione mentale"²⁹ del trauma, idea formulata in questi termini da Wilfred Bion e in termini di *mental metabolism* da Friedrich Perls³⁰. Quest'ultima in particolare ha messo in

traccia di ogni minaccia pregressa, mentre le seconde si attivano contro minacce nuove, reagendo alle nuove sfide ambientali.

²³ Cfr. *ivi*, pp. 339-342.

²⁴ Cfr. P.A. Levine, *In an Unspoken Voice*, North Atlantic, Berkeley (CA) 2010.

²⁵ Cfr. J.F. Ogden, *Sensorimotor Psychotherapy: Interventions for Trauma and Attachment*, Norton, New York 2015.

²⁶ *Ivi*, p. 249.

²⁷ *Ivi*, p. 313.

²⁸ *Ivi*, p. 80.

²⁹ P. Carignani, *I due angeli. La psicoterapia dei bambini tra oblio e memoria*, in W. Procaccio (a cura di), *Oblivio*, cit., p. 94.

³⁰ Cfr. F.E. Perls, *Ego, Hunger, and Aggression. A Revision of Freud's Theory and Method*, George Allen and Unwin Brothers, London 1942¹, 1947; tr. it. di M. Polito, *L'io, la fame*,

luce che nell'umano il rapporto con il cibo è connesso al vissuto, ai rapporti con sé stessi e con gli altri oltre che con l'ambiente e gli altri animali. Così, l'individuo si nutre tanto di cibo quanto di rappresentazioni del mondo: classificare e selezionare il nutriente e il nocivo, addentare, spezzettare, digerire o rigettare significa *direttamente* anche conoscere, analizzare, assimilare. In questa prospettiva si può avvicinare la precedente idea del ricordo traumatico come corpo estraneo al "cibo mentale" indigesto o rigettato, mentre un corretto "metabolismo mentale" dovrebbe implicare anche l'espulsione *fisiologica* di conoscenza e ricordi – l'oblio.

3. La forma corporea dell'oblio

La terapia del trauma, si è visto, cerca il ricordo solo in un primo momento; la strada da percorrere in seguito è, invece, quella dell'oblio:

la parte più importante del lavoro clinico non è tanto quella di aiutare a *ricordare quello che non si riesce a ricordare*, quanto soprattutto a *dimenticare ciò che non si riesce a dimenticare*.³¹

Il dimenticare qui in questione non è però la semplice dimenticanza – cioè la cancellazione netta di un'immagine –, dalla quale anzi l'oblio differisce sostanzialmente, giacché quest'ultimo non è il segnale di una memoria fallace che in condizioni non patologiche dovrebbe ricordare quanto più possibile; al contrario, "conservare tutto è come averlo perso"³². E in effetti, per tornare allo strano rapporto che l'umano intrattiene col tempo, cui accennavo in apertura, così come "l'uomo dice 'mi ricordo' e invidia l'animale che subito dimentica"³³, nondimeno "l'uomo è per sua stessa natura un animale che dimentica (*animal obliviscens*)"³⁴. Infatti, la partecipazione dell'uomo all'intero implica anche un limite per le sue possibilità cognitive, un confine anche materialmente segnato dal corpo, per cui i cinque sensi sono in grado di raccogliere, integrare e

l'aggressività. L'opera di uno psicoanalista eretico che vide in anticipo i limiti fondamentali dell'opera di Freud, Franco Angeli, Milano 2003¹, 2010, in particolare al cap. 2, pp. 107-185.

³¹ P. Carignani, *I due angeli. La psicoterapia dei bambini tra oblio e memoria*, cit., p. 102.

³² Ivi, pp. 112-113.

³³ F. Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (1874), in *Werke: Kritische Gesamtausgabe. Abt. I*, a cura di G. Colli et. al., de Gruyter, Berlin 1988; tr. it. di S. Giametta, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Adelphi, Milano 2020, p. 12.

³⁴ H. Weinrich, *Lethè. Kunst und Kritik des Vergessens*, C.H. Beck, München 1997; tr. it. di F. Rigotti, *Lete. Arte e critica dell'oblio*, Il Mulino, Bologna 2010, p. VII.

portare alla percezione solo una parte – minima – degli stimoli in realtà innumerevoli provenienti dall’ambiente circostante.

C’è dunque un senso per cui è anche naturale, inevitabile per l’uomo, dimenticare; il lavoro clinico, dunque, non riguarda un’attitudine innaturale dell’uomo a dimenticare, come se andasse acquisita, quanto piuttosto il blocco di un’attitudine al contrario naturale, il *non riuscire* a dimenticare sensazioni che, pure non ricordate esplicitamente, con la memoria dichiarativa, emergono, come si è visto, a interrompere la fluidità dell’esperienza. Il linguista Harald Weinrich, nel discutere due casi paradigmatici di memorie patologiche – quello dello “mnemonista” Šereševskij e quello di Funes, *el memorioso* di Borges, entrambi incapaci di astrarre, sintetizzare, concettualizzare perché sopraffatti dai ricordi di *ogni singola* percezione³⁵ – nota bene che

La strategia più importante e, sembra, di maggior successo consiste paradossalmente, secondo il resoconto di Lurija, nello scrivere su carta ciò che si vuol dimenticare [...] strappare il foglio e gettar via i pezzetti di carta, o addirittura bruciarli. [...] che la scrittura, la quale possiede in genere un valore così alto per la memoria culturale e individuale, viene posta qui al servizio dell’oblio.³⁶

L’elaborazione del trauma ha a che fare esattamente con questo aspetto corporeo, anzi, *materiale*, che nella scrittura come nel contatto e nel movimento delle terapie si fa semantico senza soluzione di continuità. Le terapie già citate, infatti, hanno in comune il tentativo di *riscrivere* l’esperienza proprio a partire dal corpo. La *sensorimotor psychotherapy* o il *somatic experiencing*, infatti, si fondano sull’idea che le tracce somatiche del trauma abbiano la priorità sulla storia, sull’accaduto – che può anche essere non ricostruito, o quanto meno non nel dettaglio – in quanto gli impulsi di attacco-fuga e difesa inattuati durante l’evento, tentano ancora di esprimersi come contrazioni e micro-movimenti. Queste terapie mirano quindi a completare questi movimenti inespressi, a liberarne la forza e il significato. Una terapia psicomotoria di particolare interesse è poi la

³⁵ M. Mazzeo, *Antropologia filosofica e filosofia del linguaggio*, in F. Cimatti, F. Piazza (a cura di), *Filosofie del linguaggio. Storie, autori, concetti*, Carocci, Roma 2016, p. 367: “È solo grazie alla superficialità circa l’individuazione del dettaglio che gli umani possono cogliere il senso d’insieme della scena”. Il riferimento è a Gehlen: “la non necessità dell’affidarsi alla possibile abbondanza e profusione delle cose che incidono dei nostri sensi, quest’esonero consente di cogliere panoramicamente intere aree di allusioni. Soltanto allora è possibile abbracciare con uno sguardo complessivo superfici alquanto estese” (A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* [1940], Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion, Leipzig 1978; tr. it. a cura di C. Mainoldi, *L’uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983, p. 207).

³⁶ H. Weinrich, *Lete. Arte e critica dell’oblio*, cit., p. 144.

PBSP (*Pesso Boyden System Psychomotor*³⁷), che consente al paziente di visualizzare la propria mappa implicita del mondo per come si è costruita a seguito dello sviluppo e/o del trauma, collocando ogni relazione (impersonata da altri pazienti secondo precise regole di *role-playing*) nello spazio, in un punto e a una distanza che egli stesso sceglie. La PBSP propone ai pazienti nuovi scenari emotivi, che definisce *strutture*, posti in essere dal paziente stesso; nelle strutture, i ricordi non vengono cancellati né neutralizzati, bensì riscritti insieme all'esperienza stessa, una nuova realtà in cui sono visti e riconosciuti, che offre nello spazio una memoria alternativa dove i bisogni primari sono ora rispettati e i desideri di amore e protezione finalmente soddisfatti.

L'idea della "digestione mentale" poc' anzi accennata non è allora soltanto un'ingenua metafora, e porta con sé una dimensione fenomenologica, legata a un vivere così profondo e irriflesso che si potrebbe ben definire *intimo*, che rende superfluo, e anzi errato, anche l'attributo di "mentale". La rielaborazione dell'esperienza traumatica fondata sulla dimensione corporea offre all'esistenza un "*ancora una volta*"³⁸ dal senso decisamente nuovo, mutato com'è il movimento che da meccanico e segmentato torna spontaneo e fluido, un tempo rinnovato in cui è il corpo stesso a trasformare le ripetizioni prima coatte, le riattualizzazioni di un momento traumatico e di una strategia di difesa, in un ricordo prima involontario e finalmente volontario.

C'è allora un fondamentale radicamento dell'oblio nella corporeità per cui il passaggio dall'*Erlebnis* all'*Erfahrung*, dall'evento all'*esperienza* come "vita vissuta", con un'incidenza sulla vita a venire nella forma di un insegnamento o di un comportamento, in ogni caso nella coerenza di un Io, *accade* nel corpo:

perché un avvenimento, una sensazione, un'emozione, un protopensiero, o l'insieme di tutto questo possa diventare 'esperienza' [...] è necessario che venga acquisito, digerito, assimilato e quindi dimenticato. Divenga carne, sangue, corpo, divenga parte intima e obliata di noi stessi.³⁹

La dimensione narrativa della memoria andrebbe allora ripensata nella sua dimensione pre-biografica, cioè precedente all'integrazione consapevole dei ricordi nella coerenza di una storia personale e alla luce di un nuovo rapporto con il tempo. Il corpo, infatti, è sempre un corpo in azio-

³⁷ Cfr. A. Pesso, J. Crandell, *Moving Psychotherapy: Theory and Application of Pesso System/Psychomotor*, Brookline Books, Cambridge (MA) 1991; A. Pesso, *PBSP: Pesso Boyden System Psychomotor*, in *Getting in Touch: A Guide to Body-Centered Therapies*, Theosophical Publishing House, Wheaton (IL) 1997.

³⁸ Ivi, p. 55.

³⁹ P. Carignani, *I due angeli. La psicoterapia dei bambini tra oblio e memoria*, cit., pp. 95-96.

ne, presente e aperto al futuro, per cui “nella memoria vivente il futuro plasma il passato”⁴⁰ senza seguire necessariamente l’ordine convenzionale di passato, presente e futuro, “sviluppando in questo modo una temporalità di suo proprio diritto”⁴¹. È, questa, l’apertura verso nuove possibilità dell’esistenza che eleva l’oblio a complemento del ricordo nella più ampia dinamica della memoria. Delle pagine della nostra storia lasciate bianche dall’oblio abbiamo un disperato bisogno: esse costituiscono il margine della riscrittura dinanzi ai vicoli apparentemente ciechi dell’esperienza ordinaria e straordinaria, quando la vita sembra scontrarsi con un muro che preclude panorami ancora inesplorati. La corporeità, allora, è “il paesaggio del nostro organismo”⁴², il campo di battaglia dove si consuma la lotta contro la “durezza inammissibile del mondo esterno”⁴³, su cui i ricordi si incidono e dolgono finché l’oblio non li erode e la memoria si sedimenta. È l’oblio *attraverso* il corpo che consente la messa in scena di nuove memorie, è nel corpo che accade il *metabolismo dei ricordi* ed è qui che si riapre lo spazio del desiderio e il tempo della vita.

⁴⁰ H. Weinrich, *Lete. Arte e critica dell’oblio*, cit., p. 202.

⁴¹ Ivi, p. 203.

⁴² B. van der Kolk, *Il corpo accusa il colpo. Mente, corpo e cervello nell’elaborazione delle memorie traumatiche*, cit., p. 238.

⁴³ S. Vizzardelli, *Oblio e ripetizione: storia di un beneficio non desiderato*, cit., p. 48.

Gérard Bensussan*

Entre sens et mémoire.

Philosophie et littérature de la Shoah

*Lorsque le philosophe, amer, ricane...il se trompe comme
tous ceux qui, pour mieux voir, s'élèvent trop haut.
Ils voient le village, non pas l'arbre, la maison*
(Svevo 1973, p. 104)

Abstract:

The universal language of philosophy, namely the logos, runs out in an effort to procure an intelligibility to the Shoah, in an attempt to give it reasons and to inscribe it in a causal chain. The sense presides over the passage from empirical diversity to its fixing into a concept. Nonetheless, it is necessary to reaffirm that the Shoah doesn't make any sense, although this does not exempt us from having to think it. There is no philosophy of the Shoah, even when set within a meditation on evil inasmuch as evil thinks. There is however a literature of the Shoah which allows to approach a sense preceding the "sense" and to avoid the perverse demand that always asks for unquestionable evidences of an existence.

Keywords

Philosophy, sense, Shoah, literature, evil

J'entends de tous côtés, et pour des considérations souvent opposées ou différentes, parler de philosophie *de la* Shoah. On peut comprendre l'expression de diverses façons, selon la philosophie *de la* philosophie que l'on se forme au gré de ses choix, de ses lectures, de ses attentes. Les génitifs, subjectifs, objectifs, polysémiques, sont ici porteurs de confusion.

En complétant les noms, ils risquent d'en ôter le caractère " brut " – au sens où l'on parle d'art " brut ". Je voudrais essayer de clarifier au moins partiellement la question, en commençant par distinguer entre deux acceptions et deux usages du mot de philosophie : l'un englobe l'humaine faculté d'intelligence des choses, l'autre saisit de celles-ci la logique propre par leur subsomption sous un concept.

* Université Marc Bloch, Strasbourg

Si l'on entend par philosophie ses significations les plus vagues, comme on parle par exemple de la " philosophie " de la réforme des retraites, et si ce type d'usage, " l'esprit " *de*, " le sens " *de*, a son vaste champ de validité univoque, alors on peut bien se demander : quelle est la signification de la Shoah, quelle est son origine, sa fonction, son histoire, bref : pourquoi la Shoah ? N'importe quel objet peut servir de pâture ontique à la philosophie ainsi entendue, et non sans légitimité. Ce qui fait la grandeur de la philosophie, l'universalité de ses questionnements, peut aussi – c'est son risque – la vouer à la misère d'une abusive totalisation, d'un bavardage sur tout. Il est conforme à " l'essence de l'homme " de s'interroger sur le monde, tout ce qui l'entoure, sur les autres hommes, ce qui leur arrive, sur lui-même. J'ai utilisé des guillemets à l'instant pour parler de " l'essence " et de " l'homme " selon la tradition.

Non pas que je tienne ces vocables pour de piteuses couvertures idéologiques, à l'instar des sciences sociales, de Marx, de Joseph de Maistre ou des pseudo-déconstructions historicistes – tous en accord sur ce point de " l'homme " bien que pour des enjeux opposés et au prix de malentendus et de confusions sans nombre. Mes guillemets veulent seulement dire qu'il y a un présupposé à cette représentation d'une essence de l'homme qui serait questionnante.

Ce présupposé, grandiose, est celui du sens. S'il y a une philosophie, c'est que tout ce qui peut faire objet de philosophie, soit ici tout, détient un sens, explicite, caché, avoué, secret, distordu – mais un sens. Or, la Shoah n'en a pas, elle a existé, elle existe et pour cela n'a jamais eu besoin de sens ni *a priori* ni *a posteriori*. Tous ceux, historiens, sociologues, philosophes parfois, qui ont tenté d'en déchiffrer la signification, sont contraints par leur geste même de la réduire, c'est-à-dire de la rapporter à autre chose qu'elle-même, de l'inscrire dans un ensemble d'intelligibilité qui permettrait de comprendre et de répondre tant bien que mal à la question : pourquoi la Shoah ? Or, " on ment quand on situe [la Shoah] dans la série des causes et des effets naturels ou quand, en fidèle des " sciences humaines ", on veut l'expliquer par la pensée " et les lectures " d'un Eichmann, par les " crises intérieures " d'un Goebbels ou par les " structures " de la société européenne d'entre les deux guerres " (Levinas 1976, 4^e éd. 1995, p. 173).

Si l'on entend plus strictement par philosophie ce qu'elle-même détermine pour soi, on dira d'abord que son élément, comme dit Hegel, est le concept, soit une certaine manière d'articuler l'universel et le particulier. La philosophie forme un concept de ses objets en en déterminant la dimension universelle, cette dimension devant " inclure en soi le particulier ", comme dit encore Hegel. Il faudrait donc former un " concept ", au sens strict, de la Shoah pour pouvoir constituer une philosophie de la Shoah. Il faudrait pouvoir rapporter son unicité,

sa particularité extrême, à une universalité, évidemment introuvable, selon les règles de ce que Kant appelait jugement réfléchissant. On peut s'y essayer à partir de la très riche conceptualité de la *Critique du Jugement*. On buterait à nouveau sur la question du sens, autrement que ne le fait la philosophie de tous les hommes, celle qui se dit et se parle tous les jours et en tous lieux.

Une philosophie de la Shoah courrait le risque de donner du sens et de rendre intelligible la Shoah. La philosophie par concepts donnerait ainsi une réponse aux attentes de la philosophie au jour le jour, opérant ainsi la jonction du sens commun et de la haute théorie. J'évoquais en commençant " l'art brut ". Son promoteur, Jean Dubuffet, dans un livre très instructif pour le philosophe, *L'homme du commun à l'ouvrage* (Gallimard, 1973), expliquait que le qualificatif " noir ", par exemple, n'était qu'une abstraction sans existence matérielle et à quoi le peintre a toutefois recours, et nécessairement, pour nommer les modalités de son propre travail. Comment ferait-il pour indiquer la différence entre goudron, suie, satin, encre, cirage, s'il ne pouvait pas la rapporter à ce commun qui n'existe pas, " noir ", soit le concept : une opération de synthèse du divers, de subsumption des différents, certes pour les ramener à une même essence, à un universel, une substance identique – mais pour mieux ensuite faire exister leur hétérogénéité de " matières ". Le concept s'expose au péril d'abolir l'irréductible concrétude des choses singulières dans et par la production d'un sens, et plus précisément dans sa fixation sous un concept. Ce que dit le peintre des matières, des couleurs, des textures, le philosophe pourrait le dire de n'importe quel objet empirique. Ce qui à chaque fois régit le passage de l'innombrable diversité des " choses " à leur fixation quasi-photographique dans un " concept ", c'est le sens, le questionnement du sens, aussi bien présupposé que postposé et construit.

S'agissant de la Shoah, ce passage est bloqué, sans issue, sens interdit. La langue universelle que s'invente par ailleurs si efficacement la philosophie s'abîme ici dans une assourdissante extinction de voix. Il nous faut réaffirmer que la Shoah n'a aucun sens, ce qui ne nous dispense pas d'avoir à la penser, au contraire. Le défi s'en augmente, mais selon des modalités qui ne seraient ni celle du sens commun qui veut comprendre ce qui lui semble incompréhensible, ni celle de la philosophe disciplinaire qui subsume cet incompréhensible sous ses propres concepts, l'un et l'autre légitimes dans leurs interrogations, mais impuissants à en rendre raison. " Le problème... consiste à se demander si le sens équivaut à l'esse de l'être, c'est-à-dire si le sens qui en philosophie est sens, n'est pas déjà une restriction du sens, s'il n'est pas déjà une dérivée ou une dérive du sens, si le sens équivalent à l'essence... n'est pas déjà abordé dans la présence qui est le temps du Même " (Levinas 1982, p. 96).

Levinas dit très bien où se tient une considérable difficulté, à vrai dire insurmontable. Comment engager une pensée en évitant la quasi-inévitable “ restriction du sens ” emportée par la philosophie, selon sa nature propre en quelque sorte ? Comment penser sans réduire ? Ma réponse sera lapidaire : seule la littérature le peut vraiment, une littérature pensante, bien sûr, mais point philosophante. Elle seule peut interrompre la raison spéculative par une autre raison, narrative, une raison interrompue, un suspens ou un excès. Elle seule peut faire mémoire de l’oubli, mais aussi oublier l’oubli, oublier la mémoire, ou encore en abolir l’” inanité sonore ” où le concept parfois les incarcère. Par le déploiement qu’il est capable d’opérer sans “ restriction ”, *le littéraire* franchit les frontières et transgresse les assignations de sens par les césures qu’il autorise : le perdu se retrouve, le retrouvé se perd, l’oublié se fait réminiscence, l’anamnèse se trouble. Comme la langue qui peut dire qu’elle ne peut pas dire, en le disant dans des mots, au moyen de mots, impuissante puissance, la littérature, je l’ai montré ailleurs, procède d’une sorte de *conatus interruptus*. Cette disposition de pensée propre à l’effet littéraire entre en affinité avec le *salto mortale* que prônait en son temps Jacobi pour sortir du nihilisme de l’idéalisme classique ; ou encore du “ *willing suspension of disbelief* ” de Coleridge, opération mentale de suspens qui régit tous les actes de lecture, d’écoute ou de contemplation d’une œuvre (voir Jacobi 1799, éd. 2009, et Coleridge 1798, éd. 2007). Loin du sens *strict* où dire et dits s’ajointeraient en continuité intelligible, cette réorientation “ littéraire ” du philosophique pourrait certainement animer un exercice de la philosophie qui garderait en vue sa dynamique de *pharmakon*, renouant alors, peut-être, avec l’*Ursprung*, le prime-saut comme traduisait Levinas, un saut périlleux en arrière pour échapper aux soubresauts d’une raison qui ne veut rien entendre sauf elle-même, d’une *Aufklärung* (éclaircissement) incessamment menacée d’*Ausklärung* (obscurcissement), selon le mot de Fichte.

Primo Levi, Imre Kertesz, Etty Hillesum et d’autres nous instruisent de la Shoah mieux que ne le peuvent la pensée commune aussi bien que la pensée par concepts. Il n’y a pas de philosophie de la Shoah. Mais il y a bien une littérature de la Shoah, qui, justement, nous permet d’en approcher le non-sens. Le sens se donne dans une présence. Le concept s’indique lui-même comme présence à soi du sens. Il y est tenu en quelque sorte, c’est son destin, il lui faut accompagner le cours de cette autoproduction du sens, en élucider les articulations, en inventer les médiations afin de constituer cette présence souveraine. La littérature, elle, est constamment en crue sur le lit du sens, elle inonde les berges du *logos*, elle déborde les rivages de ce qui est *praesens*, elle étend la croyance, *belief*, et charrie ainsi des mémoires, des anamnèses, des récits, des objets perdus, dans un flot qui les porte. Je parlais de

non-sens. L'expression est inadéquate car elle semble ne faire que nier ce qui la précéderait, l'existence d'un sens. Alors qu'au contraire le sens, la question du sens et le sens de cette question forment un nœud qui vient bien après l'opaque énigme de ce qui est là à l'état brut, massif, plus ancien que toute ontologie, plus vieux que toute métaphysique, et précédant toute généalogie.

On m'a objecté, de façon rigoureuse et argumentée, que la philosophie s'est toutefois posé la question du Mal, immémorialement, au moins depuis qu'elle a eu à absorber le christianisme et à inventer un hybride raison/révélation, judaïsme/aristotélisme – son côté “ judéo-grec ” selon le mot de Joyce, puis de Derrida. C'est certainement dans ces sombres paysages philosophiques habités par le Mal dans sa sinistre stature qu'il y a de quoi sustenter, même fragmentairement, une méditation sur la Shoah, je n'en doute pas. Mais à condition de ne pas faire de la Shoah “ une figure du Mal ”, ce qui risque, à bien y réfléchir, de n'être pas beaucoup plus satisfaisant que d'y voir la conséquence du Traité de Versailles, soit un mensonge au sens de Levinas, métaphysique cette fois.

Pourquoi ?

Il faut ici faire un sort à la pensée arendtienne de la banalité du mal, et d'abord à ses ententes et ses usages erronés, parfois jusqu'à la caricature. Je me souviens, par exemple, des déclarations d'un comédien qui jouait le rôle de Mohamed Merah dans une pièce dont j'ai oublié le titre, au Festival d'Avignon de 2017. Elles étaient effroyables de bêtise et trahissaient d'ailleurs la pensée d'Arendt elle-même. Il est inutile de tenter de les redresser. C'est Arendt qui m'intéresse, pas ses trivialisations imbéciles. La catégorie “ banalité du mal ” me paraît trop embrasser pour bien êtreindre et, sur un point précis, intenable. Le mal dans sa banalité ne s'égalé pas à ce que *Eichmann à Jérusalem* décrit comme une incroyable “ incapacité de penser ” du bourreau : “ [Eichmann] disait toujours la même chose, avec les mêmes mots. Plus on l'écoutait, plus on se rendait à l'évidence que son incapacité à parler était étroitement liée à son incapacité à *penser* ” (Arendt 1963, éd. 2001, p. 1065). La question que se pose Arendt consiste à se demander si la pensée peut servir à combattre le mal, voire à l'éviter. Sa réponse est *oui* – même s'il ne faut pas outrageusement la simplifier. En effet, pour elle, si la pensée est réduite à une simple procédure examinatrice et si elle demeure totalement insoucieuse de ses conséquences propres lorsqu'elle s'" applique " sans précaution à des “ objets ”, si elle est simplement “ pensée pensée ”, comme dit Rosenzweig, alors elle peut bien s'aveugler sur le mal, sa radicalité, sa banalité, son inscrutabilité. Mais il suffirait, selon Arendt, de l'associer à la faculté de juger, par laquelle l'individu pensant se placerait devant le jugement d'autres individus pensants, pour qu'elle soit en mesure, au moins partiellement, de prévenir le mal et sa propagation. L'absence de

“ pensée pensante ” (Rosenzweig) chez Eichmann et ses semblables caractériserait au moins ce type de pensée déliée de toute aptitude à juger puisque, par le jugement seulement, la pensée se déploie dans le monde phénoménal comme faculté de distinguer le bien et le mal. Même restituée à sa complexité, comme je viens de le faire sommairement, cette idée selon laquelle une “ incapacité de penser ” serait congénitalement associée à la banalité d’un mal hyperbolique, me paraît très profondément erronée ? C’est d’ailleurs ce que raille Levinas, me semble-t-il, lorsqu’il évoque les crises intérieures, les pensées et les influences subies par tel ou tel dignitaire nazi. *Le mal pense* – et nous avons du mal à penser que le mal pense. Il en a la capacité exacerbée, il ne veut rien laisser en-dehors de sa pensée. Je dirais même qu’il exagère la pensée, grossit la rationalité et pousse la démonstration philosophique jusqu’à l’absurde. Ainsi, il faut tenter de le débusquer là où *il n’admet d’existence que si elle est garantie par l’administration préalable d’une preuve*, par où l’existant mis en question doit de soi-même fournir une attestation, absolument distincte de son évidence – on aura reconnu dans cette insistance la matrice perverse des complotismes. Kant en discerne la puissance lorsqu’il affirme avec une clairvoyance humble mais audacieuse : “ *c’est un scandale pour la philosophie et pour la raison humaine commune qu’on ne puisse admettre qu’à titre de croyance l’existence des choses extérieures...et que s’il plaît à quelqu’un de la mettre en doute nous n’ayons point de preuve suffisante à lui opposer* ” (Kant 1781, éd. 1976, p. 53)¹.

Est ici mise à nu la racine ontologico-épistémologique de tous les négationnismes, structurés par le refus du “ scandale ” et le déploiement d’un “ jugement ”. Le négationnisme réclame sans cesse des *preuves de l’existence* – des chambres à gaz, de l’extermination, des six millions, etc. Cette racine est indéracinable, inéradicable, car elle est profondément enfouie, elle naît et croît sur la terre du sens – de la Shoah. Si la Shoah a un sens, montrez-le, démontrez-le, prouvez-le ! Si elle n’en a pas, c’est parce qu’elle n’existe pas ! La tenaille est à l’œuvre aussi bien pour la “ philosophie ” que pour la “ raison humaine commune ”, comme le note Kant. Elle est d’autant plus redoutable. Son efficacité ultime tient à l’hypothèse assenée de l’équivalence du sens et de l’existence – voilà bien le mal dans son déploiement de pensée, il appuie exactement là où ça fait mal à la raison.

Si l’on cherche, dans l’histoire de la philosophie, le plus éminent pic

¹ “ *So bleibt es immer ein Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft, das Dasein der Dinge außer uns (von denen wir doch den ganzen Stoff zu Erkenntnissen selbst für unseren inneren Sinn her haben) bloß auf Glauben annehmen zu müssen, und, wenn es jemand einfällt es zu bezweifeln, ihm keinen genugtuenden Beweis entgegenstellen zu können* ”,

de la pensée du mal, il faut sans nul doute escalader le haut massif des *Recherches sur l'essence de la liberté humaine* de Schelling, le grand traité de 1809. Jorge Semprun, déporté en janvier 1944 à Buchenwald, en découvre un exemplaire à la bibliothèque du camp et éprouve immédiatement une fascination pour ce texte fulgurant sur la question du mal, alors même qu'il en subit chaque jour lui-même les terribles épreuves. Pour Schelling, le "Fond", c'est-à-dire pour lui ce qui en Dieu n'est pas Dieu, est à l'origine du mal, par inversion. Il se transpose en l'homme et autorise qu'un homme se saisisse un jour lui-même et de lui-même contre les autres hommes, et contre Dieu, et que l'amour cède ainsi devant la volonté de soi, entêtée en elle-même. Le monde est un monde à l'envers. Selon le traité de 1809, sans la possibilité du mal venue du Fond, l'homme ne serait même pas, et pourtant il est, mais il est comme il n'aurait pas dû être. Ce paradoxe est le paradoxe de la liberté : si les hommes sont, ils ne sont qu'en tant que libres. Et cette liberté est liberté pour le bien et pour le mal, telle est quasi-définitionnellement, la "réalité humaine". Le mal n'est pas substantiel, il est événement de l'être et c'est l'être lui-même, "le monde terrible de l'être" (Schelling), qui "est le mal" (Levinas) – lequel n'est ni absence de vérité ni absence de pensée, mais inversion et perversion par excès de et sur la vérité et la pensée.

Semprun, à Buchenwald, a lu ces pages avec une exaltation douloureuse et il a rendu compte après-coup de cette expérience dans plusieurs ouvrages. Longtemps après, il se souvient de cette "formule qui me frappa au plus intime, au point que je la retiendrai pour toujours : 'sans cette obscurité préalable la créature n'aurait aucune réalité, la ténèbre lui revient nécessairement en partage'" (Semprun 2002, p. 135). Ou encore : "La ténèbre du mystère de l'humanité de l'homme, vouée à la liberté du Bien comme à celle du Mal, pétrie de cette liberté" (Semprun 1996, pp. 89-90). Et pour finir, cette juste conclusion tirée de la lecture mille fois recommencée du traité sur la liberté humaine : "le mal n'est pas l'inhumain...ou alors c'est l'inhumain chez l'homme...Il est donc dérisoire de s'opposer au Mal...par une simple référence à l'homme, à l'espèce humaine. Le Mal est l'un des projets possibles de la liberté constitutive de l'humanité de l'homme, de la liberté où s'enracinent à la fois l'humanité et l'inhumanité de l'être humain". L'oubli de l'inhumain de l'homme qui caractérise souvent les humanismes nourrit à son insu la mémoire du mal, lequel pense en s'installant dans cette faille tectonique que Schelling appelle *Grund*, "fond".

Je me suis arrêté, sans pouvoir ici développer davantage, sur les *Recherches sur l'essence de la liberté humaine* et sur la lecture sidérée qu'en fit un écrivain déporté parce qu'elles emportent d'un même mouvement philosophie, littérature et expérience concentrationnaire et parce qu'elles posent ou reposent la question du sens dont je suis parti.

Toutes les réponses génériques apportées à la question du mal ou à l'existence de la Shoah, à leurs " raisons ", la banalité, l'absence d'humanité, le défaut de pensée, vident de sens les élucidations sensées qu'elles proposent, à peine les ont-elles posées. Même la grande hypothèse de la liberté pour le bien et pour le mal reçue par l'écrivain Semprun, où métaphysique et littérature semblent momentanément s'accorder, même Schelling, donc, qui va aussi loin qu'il est possible dans l'endurance de ce qui semble échapper au " sens ", finit, et c'est inévitable, par reconduire quelque chose comme un sens, encore que le mal, ici, n'est nullement une substance, c'est-à-dire un principe explicatif, mais une irruption, un surgissement fatal, une éruption, une insurrection dans l'être.

Il va de soi que la question philosophique du Mal constitue le cadre le plus approprié pour toute pensée qui tenterait avec crainte et tremblement d'approcher la Shoah. Mais elle demeure un cadre, soit l'encadrement dans un sens d'une énigme, d'un " sans pourquoi ", comme le rappelle le SS à Primo Levi qui, même à Auschwitz, continue de réclamer une cause.

Hors cadre, la Shoah met en question la question, laquelle vise toujours la production d'un sens élaboré à partir d'un pré-sens donné. Lui procurer un sens, en fournir les significations, les raisons, l'inscrire dans une chaîne de causalités – c'est " mentir ", sur la Shoah. Il est toutefois des mensonges pieux et nécessaires, comme on sait. Les explications de la Shoah valent mieux que le silence, à tout prendre. Mais elles n'échapperont pas à l'interpellation perverse qui demande et demandera toujours les preuves indubitables de son existence. Or la Shoah est et ne peut qu'être " *l'incompréhensible incontestable* " (Hugo), paradoxe que la littérature, et peut-être au-delà l'art, entendra toujours plus finement que le *logos*. L'alternance de la preuve et de l'existence, du concept et de ce qui le déborde, est terrible pour cet athlète du sens qu'est le philosophe, attaché à construire des logiques pour conjurer par l'intelligence le " scandale " de l'extériorité et de la " croyance ". Parfois, le dia-bolique du mal en train de penser s'y tapit. L'antonyme en est formé par le sym-bolique, ses incertaines géographies et ses longs cours, dont la littérature propose les feuilles de route, incertaines et fiables, ressources pour la pensée.

Bibliographie

Arendt, H.

1963 *Eichmann à Jerusalem. Rapport sur la banalité du mal*, en *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jerusalem*, Gallimard, Paris 2001.

Coleridge, S.T.

1798 *La Ballade du vieux marin*, Gallimard, Paris 2007.

Dubuffet, J.

1973 *L'homme du commun à l'ouvrage*, Gallimard, Paris.

Levinas, E.

1976 *Difficile liberté*, Albin Michel, 4^e éd., Paris 1995.

1982 *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris.

Jacobi, F.H.

1799 *Lettre sur le nihilisme*, Flammarion, Paris 2009.

Kant, I.

1781 *Critique de la raison pure*, Flammarion, Paris 1976.

Schelling, F.W.

1809 *Recherches sur l'essence de la liberté humaine*, Payot, Paris 1977.

Semprun, J.

1996 *L'écriture ou la vie*, Folio, Paris.

2002 *La mort qu'il faut*, Folio, Paris.

Svevo, I.

1973 *Écrits intimes*, Gallimard, Paris.

Andrea Lavazza *

Memory Modulation: Ethical Issues and Identity-Broadening

Abstract

The human desire to erase negative memories is as old as civilization itself, mirroring our long-standing aspiration to enhance our memory. While the latter goal has been partially achieved without significant ethical concerns, the former has remained elusive. Recent scientific advancements, however, have opened the possibility of manipulating memories to mitigate their emotional impact and potentially remove certain mnemonic traces. This raises several ethical quandaries that form the focus of this paper. The inquiry extends beyond the moral implications of memory erasure to examine the concept of personal identity, which is deeply rooted in memory and may become less rigid and persistent in light of these emerging memory manipulation techniques.

Keywords

Autonomy; Authenticity; Liberal View; Conservative View; Propranolol.

1. The attempted erasure of memories and its ramifications

Memory is one of the most important cognitive functions of living beings, in humans specifically. By virtue of its neural underpinnings, this mechanism facilitates the encoding and retrieval of diverse information encountered by the individual. Memory presents itself as a natural capacity that can be moulded within certain limits. In general, it seems that memory has developed with features useful to the environment and social life that have marked much of our evolutionary history. Dangers are strongly inscribed in our brains (to help us escape them), as are faces (a key element for interactions in the group). Unimportant aspects are soon forgotten, lightening the cognitive load, and making room for new, more important memories (Foster 2008).

* Centro Universitario Internazionale Arezzo – Università degli Studi di Milano.

Human beings seem to have always been torn between the need and the will to forget and the need and the will to keep in mind. Both remembering and forgetting are physiological processes that are necessary to our life and subject to constant reworking and adjustments, due to the cerebral mechanisms underlying memory and the selective pressures that induce adaptation to our natural and social environment (Eichenbaum 2011).

Within the context of this simplified empirical-conceptual framework (further elaborated upon below for pertinent aspects), the possibility of addressing the desire to eliminate memories that, for certain reasons, would be best left undisturbed in the unconscious mind, becomes plausible. While these memories are predominantly distressing experiences from an individual's life history, they can also encompass other categories, such as those hindering interpersonal reconciliation or causing significant social mortification.

The *Odyssey* presents an early exploration of the human desire for forgetfulness, and the dangers of succumbing to it. This is depicted through the Lotus-Eaters, the inhabitants of an island who consume a mystical plant inducing a state of blissful amnesia. But in the real world it was immediately clear that if it was viable to improve memory with practice, it was impossible to forget voluntarily. Also in Shakespeare's *Macbeth*, the eponymous character asks the doctor to find a medicine that can erase from the mind of his wife, who is beset by remorse, the memory that haunts her. But the doctor replies that this is impossible, and that Macbeth must turn to God for such a thing.

Indeed, contemporary psychology has made this impossibility clearer. Consider the "don't think of the white bear effect" (Wegner et al. 1987). This effect refers to the psychological process whereby deliberate attempts to suppress certain thoughts make them more likely to surface. This phenomenon is exemplified by the well-documented ironic process theory, which posits that deliberate thought suppression can paradoxically lead to increased preoccupation with the unwanted thought. The classic illustration involves participants instructed to avoid thinking of a white bear, which often results in a heightened focus on the very image they are attempting to suppress. The phenomenon was identified by social psychologist Daniel Wegner. The inspiration for this research came from another literary work, demonstrating that the theme of memory has always been at the centre of humanity's intellectual reflection. Namely, Fyodor Dostoevsky wrote in his *Winter Notes on Summer Impressions* (1863), "try to pose for yourself this task: not to think of a polar bear, and you will see that the cursed thing will come to mind every minute".

These days, neuroscientific research on the removal of unpleasant and traumatic memories is still at a very early stage but is making rapid prog-

ress and has stirred a significant philosophical and neuroethical debate. The main purpose of memory-modulation techniques is to give relief to those who have experienced or witnessed negative events (accidents, assaults, natural disasters, terrorist attacks) which caused serious psychological consequences and, in severe cases, even led to post-traumatic stress disorder (PTSD). In this sense, *unpleasant* memories should be distinguished from *traumatic* memories. Unpleasant memories are those we'd rather not have, as they can jeopardize our serenity, but typically do not lead to any known pathologies. Traumatic memories, on the contrary, are memories that often lead to PTSD and other psychiatric disorders, memories whose negative emotional charge prevents one from leading a fully "normal" life (Glannon 2019; Lavazza 2022).

It is important to stress that the two directions in which we can attempt to modulate our mnemonic capacity involve different functions and have different implications. Enhancing memory can be done through exercise (basically, the repetition of strings of information). Since antiquity, so-called mnemonics have been developed that, starting with the legendary Simonides of Ceos, passing through Quintilian and Cicero, up to the intellectuals of Italian Humanism, perfected the method of *loci* (Yates 2013). This involves placing the elements to be remembered in an ideal physical sequence, for example by putting them in different rooms of an imaginary palace of memory, and then finding them again by following the path drawn previously. The point is that the mnemonic functions that can be increased in this way are the semantic and episodic ones, i.e. those related to knowledge of facts or events. And current attempts to use memory-enhancing drugs also focus on this research strand.

In contrast, the act of forgetting specifically targets autobiographical and experiential memories. These memories are intrinsically linked to an individual's direct encounters and are further strengthened by the emotional salience associated with life's pivotal moments. This highlights the epistemological and ethical asymmetry of the two ways to modulate memory. The augmentation of mnemonic capabilities demonstrably expands an individual's access to information, potentially constituting a valuable resource for achieving success in physical or social environments. When implemented universally with safety measures in place, this technology may not present significant ethical concerns (there is of course a large literature on cognitive enhancement, which I cannot, however, consider here; Lavazza and Colzato 2018). On the other hand, intervening to remove memories involves personal identity, the authenticity of the individual, the duties we have towards others and other consequences that may be considered controversial to say the least. Moreover, as it will be seen below, even forms of autobiographical memory *enhancement* have the same implications as the erasing of memories.

To lay the groundwork for a more nuanced philosophical discussion, a brief methodological note is warranted. The following discussion necessarily combines a concept such as personal identity/personality (which is a psychological construct), a typically philosophical and strongly normative concept such as authenticity, different mnemonic sub-functions (neuropsychological *fluid* entities, because they are constructed using different approaches, corresponding to the different types of memory: episodic, declarative, procedural...), and the memory brain systems involved in modulation, which in turn are not (yet) precisely related to the functions identified at the psychological level (Zawadzki 2024).

The proposed approach adopts an empirically informed framework, drawing upon neuropsychological data, to investigate memory modulation within a specific subsystem – the autobiographical memory system. This investigation aims to determine the extent to which such modulation might impact personal identity and, consequently, whether the induced changes (transient or permanent) in personality could contribute to an altered level of authenticity. By establishing this link, the ethical implications of various memory intervention techniques can be systematically analysed and subsequently evaluated within the context of diverse meta-ethical frameworks.

It is not possible here to carry out this analysis in full, which also depends on the still experimental techniques and their unconfirmed effectiveness. While this work lays the foundation for discussion, I acknowledge the need for further exploration to delineate a more robust philosophical framework with far-reaching implications. This pursuit remains a valuable avenue for future research.

2. Strategies for Memory Intervention: potential suppression of memories

The aforementioned “white bear effect” exemplifies the inherent difficulty of intentional forgetting. However, empirical observations raise another critical concern regarding memory erasure research, prompting caution (and scepticism for some). This concern stems from the interconnected nature of memories. Memories are seemingly inextricably linked at both the functional level (emerging through thematic, temporal, and spatial associations) and the neural level (despite our limited understanding of the underlying neurophysiology). Consequently, intervening on a single memory might inadvertently modify closely associated memories, potentially causing unintended consequences.

A tentative definition, however, helps to frame subtractive interventions on memory. Diminishing memory-modulation is a psychological (modification of the associative processes related to memories) or neuro-

biological (pharmacological and / or optogenetic) intervention to relieve or change the subjective negative valence of autobiographical memories or completely remove the memory trace of an autobiographical event (Lavazza 2019).

The most promising avenue of research in recent years has appeared to be propranolol. It is a beta-blocker molecule that has the effect of mitigating the emotional burden of memories, if taken a few hours after the negative event. The semantic memory of the fact is not affected, while the physiological arousal associated with emotions is greatly reduced. The effectiveness of propranolol has not been fully determined yet. Recent experimental trials in French emergency departments have explored the administration of propranolol to road accident victims as a potential preventative measure for developing PTSD (Pigeon et al. 2022).

Several experiments conducted with propranolol at first seemed to indicate that the molecule has some efficacy when taken a few hours after the traumatic event whose memory one wants to mitigate. Studies conducted in the emergency room on people involved in car accidents have confirmed that the efficacy of propranolol is affected by the time factor (Brunet et al. 2018). In addition, the treatment of people who had already developed a post-traumatic stress disorder (PTSD) has produced no significant results, with few exceptions (Muravieva and Alberini 2010).

However, the administration of propranolol has given some results in the suppression of fear responses (Kindt et al. 2009), beyond the traditional mechanisms of extinction according to the Pavlovian protocols. Subjects have been able to overcome the fear of spiders by alleviating the emotional reaction caused by the sight of the animal, while remaining cognitively aware of the dangers of a spider bite. Researchers have acted on re-consolidation in order to impact on memories encoded by time.

Reconsolidation is a mechanism by which every time one recalls a memory, a complex molecular process takes place in our nervous system that makes the memory malleable at the biological level (Nader and Hardt 2009). This explains why the memory of episodes that are often recounted ends up changing over time. Exploiting the fact that a memory becomes malleable whenever it is recalled, it seems possible to intervene on traumatic memories even some time after the fact that has caused them (Else and Kindt 2016).

Some reviews of the results obtained in recent trials with propranolol do not seem to confirm a specific efficacy of the drug on negative memories. Above all, there appears to be very high individual variability in responsiveness to the molecule. This means we are not that close to widespread uptake of these interventions. However, research continues in trying to find other ways to treat disorders related to traumatic or negative memories (Raut et al. 2022).

Recently, researchers have shown that repetitive transcranial magnetic stimulation can disrupt fear-memory reconsolidation and prevent the return of fear, targeting the dorsolateral prefrontal cortex 10 minutes after a reminder cue that reactivated a fear memory acquired one day before (Borgomaneri et al. 2020). These findings highlight the causal role of dlPFC in fear-memory reconsolidation and suggest that rTMS can be used in humans to prevent the return of fear (Farina and Lavazza 2022).

It is also possible to interfere directly with reconsolidation. In this case, after the reactivation of the memory, one can intervene chemically to weaken or erase it. In animal models this has been done with anisomycin, an inhibitor of protein synthesis at the basis of the molecular process of memory reestablishment (Wang et al. 2005). Its action seems to be quite effective but, in addition to the toxicity of anisomycin for humans, too great still seem to be the risks of an action that is not targeted to a single memory trace and goes to affect in an uncontrolled way a series of memories.

Very promising results have been instead obtained with a new technology that makes it possible to finely modulate the activity of individual neurons. While safety concerns preclude its current application in humans, this technique has demonstrated unprecedented intervention capabilities within animal models. Researchers succeeded in “reversing” in mice the emotional valence of positive and unpleasant memories. They make the place where the animals had received an electric shock no longer able to trigger fear and avoidance. Such reactions arose instead in the place where the animals had had the pleasant experience of meeting a mouse of the opposite sex. This can be done through optogenetics, a very recent technique that exploits the property of certain light-sensitive proteins identified in algae. Mice are injected *in situ* with a harmless virus, and it is introduced to mark with that protein neurons encoding memories in a circumscribed time window, thanks to an antibiotic that blocks their expression and is only suspended for a certain period when a light of a specific wavelength triggers or blocks the activity of some neuron (Redondo et al. 2014).

3. The epistemic and ethical debate

The emergence of memory modulation techniques in humans has ignited a philosophical and neuroethical debate. As I pointed out, the core issues at stake appear to revolve around personal identity, authenticity, individual autonomy, and well-being, alongside our responsibilities towards both us and others (Lavazza and Inglese 2013).

Personal identity consists of what characterizes the individual personally and socially. It ideally includes the individual's personality traits, beliefs, and dispositions (desires and goals); their autobiography understood as a coherent narrative of facts and events that have involved them in a constant process of self-awareness and self-monitoring; the public facts and events about them as projected by others onto the individual.

Authenticity can be taken to be the consistency (and the second order identification of one's own desires, "à la Frankfurt") of the choices made by the individual – apparent choices or ones with potentially observable effects – with their identity (at any given time), or at least some of the relevant identity components for the choice at hand (Iftode et al. 2023).

The concept of authenticity is generally considered valuable, and its worth stems from several key factors. The act of making significant choices that contradict one's core identity may necessitate a process of self-redefinition, potentially leading to a sense of betrayal of the former self, whereas respect for authenticity is a form of honesty and loyalty to the "true self". The narrative suggests a profound discontinuity in the sense of self, potentially reflecting a significant shift in personality or a dissociative experience. As for the social or objective aspects, the consequence is a level of unreality: inauthenticity implies disregard for facts (wanting to be someone one is not). Finally, coherence is often considered a value itself, or an adaptive function, related to the adherence to the facts and social reliability that it guarantees.

In general, there seem to be two main contending paradigms in the memory-modulation debate: a *liberal* one and a *conservative* one (The terminology employed here is intended to be descriptive rather than judgmental, reflecting established usage within the field. For instance, *conservative* could be replaced with *prudential* to emphasize a cautious or risk-averse approach).

The liberal view roughly refers to the principle of individual autonomy in a perspective linked to Mill's harm principle. Mill articulated this principle in *On Liberty* (1859), where he argued that "the only purpose for which power can be rightfully exercised over any member of a civilized community, against his will, is to prevent harm to others".

Within philosophical discourse, autonomy is typically understood as the capacity for self-determination or self-governance. An autonomous individual can live one's life according to reasons and motives that are taken as one's own and not as the product of manipulative or distorting external forces. Those who are autonomous can decide for themselves without interference from others or personal limitations; they can act according to a project of their own, designed without constrictions.

Autonomy also concerns the freedom to decide what to believe in and the ability to weight the pros and cons of a given course of action (Christman, 2020).

In the realm of personal freedom, the concept of cognitive liberty and mental integrity, recently proposed as human rights within the neurotechnology debate, underscores the fundamental right of individuals to govern their own minds, the most intimate and protected aspect of their being, without external interference (Ienca and Andorno 2017). However, even within a deontological framework, where autonomy holds primary value, the field of memory modulation presents exceptional cases, as will be discussed below, where recourse to a consequentialist metaethics may be necessary to balance competing demands.

On the contrary, in the conservative view, the considerations in defence of the authenticity of the subject, challenged by the voluntary deletion of some memories (be they unpleasant or traumatic), rely on the idea of a core of the person (The President's Council on Bioethics, 2003). This core of the person consists of those distinctive features that maintain continuity, and which one needs to remain faithful to (within the limits of imperfection and self-deceit that are common to all human beings). Since a significant memory modification is likely to change personal identity, the conservative side, given its concern for preserving authenticity, cannot approve of such a modification.

But does a persistent Self exist? Or is it always changing? Although we adopt a narrative model of self (a model which considers the self as the result of complex story we and the others tell), it seems like we cannot do without a continuity of our memory (Schechtman, 2011). The manipulation of memory and its voluntary reconstruction can create a separation between a cerebral reality and the actions and experiences in the outside world. This could lead, in the most extreme scenario, to a form of solipsism following artfully reconstructed memories. As exemplified in the movie *Strange Days* by Kathryn Bigelow and James Cameron, where people become "dependent" on other people's memories relived as if they were their own. And some fears that the selective removal of negative experiences would make us desist from the effort to construct ourselves and our world according to the model of virtue and a self-perfecting attitude.

To illustrate the complexities involved, the memory-modulation literature offers several intriguing thought experiments. Consider the story – imagined by Erler (2011) – of young Elizabeth, who was always harassed in high school, but later was able to build a satisfying life. Her only concern is not being able to spend time with her former classmates, now that they invite her to their parties, because they never apologized for what they did.

A friend of Elizabeth's with a similar experience, Sonya, is instead capable of letting the past go: she sees her new friends and doesn't suffer from the memory of being once bullied. Liz envies her and does not want to suffer for those past events, so she chooses to take propranolol. Her memories of schooldays lose sharpness and intensity, and Liz forgives her friends without them ever apologizing. Now she goes to their parties, her beautiful childhood memories are no longer dominated by negative ones, and her wellbeing has undoubtedly increased.

Was this an authentic choice? In erler's analysis, the "true self" is also related to the main characters of one's narrative identity, which shape our life and the way we interact with others: personality traits translating into specific reactions to certain events, with those traits justifying such reactions; personal preferences and aversions (sexual orientation, self-image, moral or religious commitments). Being yourself therefore means showing yourself as you are (for example, it means not pretending to be heterosexual if you are homosexual) and refusing to change some of your peculiarities in situations where you may be tempted to do so – even though changing might not be wrong as such.

Lavazza (2015) imagines that in a masculinist society, subjugated women individually resort to pharmacological modulation of memories to endure their situation. In this way, the potential for resistance and struggle against societal abuse is diminished by an unintended compounding effect, due to which women will not be able to emancipate themselves because the drug makes them even more submissive (these techniques effectively "erase" the negative emotions associated with the memory, thereby eliminating distress and resentment as an effective push for rebellion).

Zawadzki and Adamczyk (2021) see in optogenetic interventions for the removal of painful memories the loss of opportunities for those involved to positively reframe their existential events, a path that very often leads to renewed well-being because of new experience and awareness. They argue that suffering can serve as a valuable learning experience and contribute to personal growth, provided it remains within tolerable limits. (It is worth noting that optogenetic interventions may be reversible, opening up new avenues for ethical considerations).

Other examples do not deal with identity and authenticity but introduce the theme of the duties we have towards others and ourselves. The potential application of memory modulation techniques raises dilemmatic questions regarding their use in historical contexts. Could individuals who have endured extreme trauma, such as Holocaust survivors, have benefited from interventions like propranolol, hypothetically available at the time? The horrific experiences of concentration camps demonstrably devastated the lives of many survivors,

with some committing to suicide. This tragic outcome underscores the potential therapeutic value of mitigating or erasing such deeply disturbing memories.

However, the preservation of these traumatic memories with their a rotational component also presents a crucial ethical consideration. Holocaust remembrance serves as a vital tool for preventing similar atrocities in the future. Survivors who dedicate themselves to this task become active agents in a noble pursuit. This act of remembrance, while not erasing the trauma, could offer a form of partial compensation for their suffering by contributing to a greater social good.

It could be argued that, in general, a single witness of the Holocaust who chose to forget their experience for personal wellbeing would be justified and would not be harming society. But if everyone chose to do so, the so-called composition effect would cause the lack of witnesses. Perhaps a pragmatic solution, which does not conflict with any of the principles under discussion, would be to allow the treatment to those who show the greatest signs of suffering. Or, since the list of survivors is known, one might ask an adequate number of survivors to “volunteer” to keep their memories to preserve the direct remembrance of extermination camps.

A more realistic but similar scenario involves people who have been victims of assault and who want to forget their negative experience as soon as possible. However, the loss of emotional activation (as in the case of propranolol) could result in their not testifying in court against the offender, who could then go free. Here, too, the individual’s personal autonomy and the demands of social protection that require the victim to testify against the offender collide.

Glannon (2011) depicts the case of a highly emotional and anxious young scholar who experiences a minor setback during a conference critical to their career progression. The thought of that event continues to distress him and threatens to jeopardize his public activity. Thus, he decides to take a drug that makes the emotional charge of memories fade so to make the disturbing event disappear from his mind. Such decision seems to be morally plausible. And yet, what led the young man to his first failure could be a structural weakness that, by taking the drug, he will not even begin to address, thus exposing himself to many other potential failures.

Even though he will still be able to use the tranquilizing psychoactive drugs, his colleagues will not forget the signs of his inadequacy to the role. After being at peace and confident for a while the scholar might end up ruined. His “cerebral” world will eventually be challenged by external reality: that is, the fact that he is no longer valued as a scholar. The individual’s constructed reality will inevitably confront the ob-

jective world. At this juncture, no pharmacological intervention will be sufficient to maintain the illusion – absent a hypothetical scenario where the individual embraces a radical form of solipsism that rejects objective reality.

4. Personal identity and normative concepts

Except for severe conditions like schizophrenia and dissociative identity disorder, most individuals exhibit a degree of stable personal identity, largely underpinned by the continuity of memories as classically described by Locke. However, contemporary psychological research has cast doubt on the notion of a singular, unchanging, and definitively characterized self. Identity changes over time, as do memories, which are subject to processes of reconsolidation of their material basis, as well as being influenced by the social context and interpersonal relationships, giving rise to extended memory phenomena, where memory is an intersubjective construction that the individual then makes their own (Clowes 2017).

This nuanced, dynamic understanding of identity compels us to re-evaluate the application of normative concepts like autonomy and authenticity within the context of memory-modulation interventions (Noonan 2019). These concepts may not necessarily be mutually exclusive; instead, they might function as alternative guiding principles depending on the specific circumstances. Furthermore, the evolving landscape of scientific and technological advancements introduces additional complexities that demand careful consideration.

Very recently, a group called Domestic Data Streamers started using generative AI to turn some people's memories into pictures that never existed before (Heaven 2024). The proposal suggests utilizing emergent technologies like Dall-E 2 and Stable Diffusion to address memory loss in specific demographics. These programs could potentially assist migrants who have lost connection to their past and elderly individuals suffering from neurodegenerative diseases. The concept involves inviting individuals to recount memories, with engineers iteratively refining these prompts until a digital image emerges that the individual recognizes as a representation of their memory. Engineers have built a glossary of prompting terms to construct different historical periods and specific locations and situations, like a set designer tries to do in a movie reconstructing the life of some character from the past.

What influence can these kinds of glitchy, and blurred images have on people? (The less hyper-realistic they are, the more they are recognised as authentic by people whose memories generated them). Can they help people come to terms with the past, objectifying memories, which can

never be erased again? Or can they create a false sense of reality, perhaps embodying fantasies or distorted memories, thus leading individuals to believe that their mental world is real? But aren't those fantasies, if they are fantasies, already part of their identity?

Studies on infantile amnesia, the phenomenon whereby children up to about 20 months old quickly forget everything or almost everything that they do or happen to them, indicate that memory loss may not be permanent (Power et al. 2023; Reardon 2024). Childhood memories are potentially retrievable to consciousness and some techniques can prevent (at least in animal models) infantile amnesia. This technology could potentially influence the ongoing formation of personal identity by reinforcing the notion that identity is a dynamic construct shaped by various internal and external factors (McAdams and McLean 2013). These factors encompass both individual agency (the ability to exert control) and external influences (including memory interventions). Consequently, identity turns out to be less a static, pre-determined essence that demands preservation than a fluid process subject to ongoing modification, at least as far as memory is concerned.

Our memories of past experiences influence the way that we think about ourselves and our relations to others. But, as a growing body of empirical research has demonstrated, these memories are often biased and distorted. We sometimes play an active role in this process through our attempts at interpreting the past and *uncovering* its meaning; friends, partners, and therapists often encourage us to do just this. Our memories are also subject to moral evaluation. How we remember the past can enhance or impair our ability to relate to others in morally appropriate ways. There are various forms of indirect control that we can exercise over our memories. While we cannot remember or forget literally at will, we can influence our memories by using external aids, guarding against biases, and revising the interpretations that we develop of our past experiences.

What remains to be accommodated, however, are the normative aspects potentially regulating the memory modulation in the ways described above. Should autonomy prevail on authenticity, or vice-versa? Do we have duties of memory towards others (e.g. those with whom we have made sentimental commitments: see a philosophically loaded movie like *Eternal Sunshine on the Spotless Mind*) or are we always free to choose how we can govern our minds? Is the consistency of our attitudes a value to be preserved in the face of potential changes in our memories? Is adherence to reality not a prerequisite for a functional society and for the flourishing of all humans?

Questions that can be answered precisely on a case-by-case basis, without this meaning the desired absence of a more structured framework. Such a framework should be built based on a scientifically informed phi-

losophy on the possibilities of new intervention in our memories. This is a task that scholars from different backgrounds will hopefully have to apply themselves to in a shared effort. It is not only a matter of resolving (theoretical) ethical dilemmas, but also of accompanying technological progress in a reasonable manner, so that it is oriented towards the inclusive well-being of all members of our society.

References

- Borgomaneri, S., Battaglia, S., Garofalo, S., Tortora, F., Avenanti, A., di Pellegrino, G.
 2020 *State-dependent TMS over prefrontal cortex disrupts fear-memory reconsolidation and prevents the return of fear*, in “Current Biology”, 30 (18), pp. 3672-3679.
- Brunet, A., Saumier, D., Liu, A., Streiner, D.L., Tremblay, J., Pitman, R.K.
 2018 *Reduction of PTSD symptoms with pre-reactivation propranolol therapy: a randomized controlled trial*, in “American Journal of Psychiatry”, 175 (5), pp. 427-433.
- Christman, J. (2020). *Autonomy in Moral and Political Philosophy*. In E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, [https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/autonomy-moral\[1\]](https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/autonomy-moral[1]).
- Clowes, R.W.
 2017 *Extended Memory*, in S. Bernecker, K. Michaelian (Eds.), *The Routledge Handbook of Philosophy of Memory*, Routledge, New York, pp. 243-254.
- Eichenbaum, H.
 2011 *The Cognitive Neuroscience of Memory: An Introduction*, Oxford University Press, Oxford.
- Elsej, J., Kindt, M.
 2016 *Manipulating human memory through reconsolidation: Ethical implications of a new therapeutic approach*, in “AJOB Neuroscience”, 7 (4), pp. 225-236.
- Erler, A.
 2011 *Does memory modification threaten our authenticity?*, in “Neuroethics”, 4 (3), pp. 235-249.
- Farina, M., Lavazza, A.
 2022 *Memory modulation via non-invasive brain stimulation: Status, perspectives, and ethical issues*, in “Frontiers in Human Neuroscience”, 16, 826862.

Foster, J.K.

2008 *Memory: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford.

Glannon, W.

2011 *Brain, Body, and Mind: Neuroethics with a Human Face*, Oxford University Press, Oxford.

Glannon, W.

2019 *The Neuroethics of Memory*, Cambridge University Press, Cambridge.

Heaven, W.D.

2024 *Generative AI can turn your most precious memories into photos that never existed*, in "MIT Technology Review", <https://tinyurl.com/bdz9k2w9> (accessed 5.6.24).

Ienca, M., Andorno, R.

2017 *Towards new human rights in the age of neuroscience and neurotechnology*, in "Life Sciences, Society and Policy", 13, pp. 1-27.

Iftode, C., Zorilă, A., Vică, C., Leuenberger, M.

2023 *'A Life of Our Own': Why Authenticity is More Than a Condition for Autonomy*, in "The Journal of Value Inquiry", <https://link.springer.com/article/10.1007/s10790-023-09967-0> (accessed 5.6.24).

Kindt, M., Soeter, M., Vervliet, B.

2009 *Beyond extinction: erasing human fear responses and preventing the return of fear*, in "Nature Neuroscience", 12 (3), pp. 256-258.

Lavazza, A.

2015 *Erasing traumatic memories: when context and social interests can outweigh personal autonomy*, in "Philosophy, Ethics, and Humanities in Medicine", 10, pp. 1-7.

Lavazza, A.

2019 *Moral bioenhancement through memory-editing: a risk for identity and authenticity?*, in "Topoi", 38 (1), pp. 15-27.

Lavazza, A.

2022 *Review of The Neuroethics of Memory: From Total Recall to Oblivion*, in "Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics", 31 (4), pp. 575-578.

Lavazza, A., Colzato, L.S.

2018 *Editorial special topic: neuroethical issues in cognitive enhancement*, in "Journal of Cognitive Enhancement", 2, pp. 319-322.

Lavazza, A., Inglese, S.

2013 *Manipolare la memoria. Scienza ed etica della rimozione dei ricordi*, Mondadori Università, Milano.

McAdams, D.P., McLean, K.C.

2013 *Narrative identity*, in “Current Directions in Psychological Science”, 22 (3), pp. 233-238.

Muravieva, E.V., Alberini, C.M.

2010 *Limited efficacy of propranolol on the reconsolidation of fear memories*, in “Learning & Memory”, 17 (6), pp. 306-313.

Nader, K., Hardt, O.

2009 *A single standard for memory: the case for reconsolidation*, in “Nature Reviews Neuroscience”, 10 (3), pp. 224-234.

Noonan, H.

2019 *Personal Identity*, Routledge, New York.

Pigeon, S., Lonergan, M., Rotondo, O., Pitman, R.K., Brunet, A.

2022 *Impairing memory reconsolidation with propranolol in healthy and clinical samples: a meta-analysis*, in “Journal of Psychiatry and Neuroscience”, 47 (2), E109-E122.

Power, S.D., Stewart, E., Zielke, L.G., Byrne, E.P., Douglas, A., Ortega-de San Luis, C., Lynch, L., Ryan, T.J.

2023 *Immune activation state modulates infant engram expression across development*, in “Science Advances”, 9 (45), eadg9921.

Raut, S.B., Canales, J.J., Ravindran, M., Eri, R., Benedek, D.M., Ursano, R.J., Johnson, L.R.

2022 *Effects of propranolol on the modification of trauma memory reconsolidation in PTSD patients: A systematic review and meta-analysis*, in “Journal of Psychiatric Research”, 150, pp. 246-256.

Reardon, S.

2024 *The fading memories of youth*, “Science”, 383 (6688), pp. 1172-1175.

Redondo, R.L., Kim, J., Arons, A.L., Ramirez, S., Liu, X., Tonegawa, S.

2014 *Bidirectional switch of the valence associated with a hippocampal contextual memory engram*, in “Nature”, 513 (7518), pp. 426-430.

Schechtman, M. (2011). *The Narrative Self*. In S. Gallagher (ed.), *The Oxford Handbook [2] of the Self*, New York, Oxford University Press, pp. 394-416.

The President’s Council on Bioethics

2003 *Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness*, Washington (DC).

Wang, Y., Lai, J., Cui, H., Zhu, Y., Zhao, B., Wang, W., Wei, S.

2015 *Inhibition of histone deacetylase in the basolateral amygdala facilitates morphine context-associated memory formation in rats*, in “Journal of Molecular Neuroscience”, 55, pp. 269-278.

Wegner, D.M., Schneider, D.J., Carter, S.R., White, T.L.

1987 *Paradoxical effects of thought suppression*, in "Journal of Personality and Social Psychology", 53 (1), pp. 5-13.

Yates, F.A.

2013 *Art of Memory*, Routledge, New York.

Zawadzki, P.

2024 *The Ethics of Neuromodulation of the Self: Personal Identity, Authenticity, Autonomy and Moral Responsibility in the Light of Neurointerventions*, Doctoral Thesis, Jagiellonian University, Krakow.

Zawadzki, P., Adamczyk, A.K.

2021 *Personality and authenticity in light of the memory-modifying potential of optogenetics*, in "AJOB Neuroscience", 12 (1), pp. 3-21.

*Aldo Pisano**

La memoria del male.

Rimorso, ricordo e oblio nello sviluppo dell'identità etica

Abstract

This paper focuses on the relationship between memory, forgetting, and moral identity. It analyzes how moral actions influence ethics through thinking. The 'inner dialogue' is a crucial process in the individual moral development, especially with regard to the memory of evil actions. Good and evil experiences (factual memory) create representations of good and evil as qualities (value memory) for individuals, while both remembering and forgetting can improve moral judgement and decision-making.

Keywords

Memory, Forgetting, Ethics, Identity, Thinking

0. Il dolore della memoria

Nel quadro di Magritte "La memoria" (1948) è ritratta la testa femminile di una statua di epoca classica che perde sangue da una tempia. Osservandolo si attiva una *embodied simulation*¹ in cui lo spettatore avverte la sensazione somatica prodotta da un 'buco in testa'. Una sensazione associata all'idea del dolore, della perdita, ma anche del 'lasciar andare'. In qualche modo, attraverso l'emorragia, Magritte ritrae la memoria come un'esperienza spiacevole: uno sforzo doloroso ma necessario. Su questo binomio dolore-necessità che apre una concezione tragica della memoria, si focalizzerà il presente lavoro. In psicologia cognitiva, la memoria autobiografica² è utile alla costruzione dell'identità come progettualità che

* Università della Calabria.

¹ Cfr. M. Guerra, V. Gallese, *Lo schermo empatico. Cinema e Neuroscienze*, Raffaello Cortina, Milano 2015.

² Per una trattazione strutturata e articolata sulla memoria si rinvia a: A. Baddeley, M.W. Eysenck, M.C. Anderson, *La memoria*, a cura di C. Cornoldi e M. Riccucci, il Mulino, Bologna 2021.

parte dalla coerente articolazione delle conoscenze ed esperienze morali vissute, rivissute, rivivibili e dal loro impatto emotivo sull'individuo. Non meno rilevante, tuttavia, è il ruolo dell'oblio – sia sotto il profilo cognitivo, sia sotto il profilo etico.

Le coordinate etiche qui utilizzate terranno in considerazione non i riferimenti astratti alle teorie etiche normative, ma il piano concreto ed esperienziale delle scelte morali. L'idea di fondo è che la costruzione dell'identità etica sia intrecciata con il piano cognitivo del soggetto agente partendo dall'esposizione agli eventi esterni. Maggiore è l'esperienza morale – e quindi la capacità del soggetto di inferire leggi pratiche utili a orientarsi nel mondo – maggiore è la possibilità che si strutturi l'identità etica. Il riferimento principale sarà all'eterogeneità³ dell'esperienza morale, nonché alla capacità del soggetto di porre delle domande normative⁴ sul vissuto etico, e da ciò inferire principi che orientino l'agire, rafforzando le abilità di deliberazione e giudizio.

Per avere un quadro il più possibile completo del rapporto tra memoria, oblio e identità morale saranno considerati sia gli aspetti relativi agli eventi etici *direttamente* vissuti dal soggetto, sia quelli *indirettamente* vissuti (es. resoconti di altre persone). In entrambi i casi, ciò che assume valore è la ricostruzione *a posteriori* dell'esperienza morale e la sua possibile collocazione nella memoria o nell'oblio della soggettività che pensa l'atto morale (subìto o agito). Questa tipologia di analisi apre spazio a una concezione dell'identità morale che si costruisce secondo le modalità proprie della narrazione⁵, tentando di collocare l'identità stessa in una progettualità il cui fine è l'automiglioramento. Questo in accordo con la tradizione di stampo socratico dell'etica come cura di sé: “La vita etica è caratterizzata da una fiducia nella propria integrità, nella coerenza con cui ci prendiamo cura del nostro essere veritieri, giusti e onesti [...], la vita etica socratica è rivolta verso l'interno, verso ciò che riusciamo a fare di noi stessi”⁶.

Il paradigma socratico torna qui utile in un duplice senso:

(a) per la valorizzazione della conoscenza etica *a posteriori*, quindi derivante dall'esperienza morale finalizzata a costruire un'epistemologia individuale della moralità e dell'autorialità. Un'idea che nella sua radi-

³ Cfr. S. Tiribelli, *Identità personale e algoritmi. Una questione di filosofia morale*, Carocci, Roma 2023.

⁴ Cfr. C.M. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

⁵ Cfr. S. Pierarosa, *Per un'autonomia narrativa*, Studium, Roma, 2022; R. Schafer, *Rinarrare una vita. Narrazione e dialogo in psicoanalisi*, a cura di E. Frattucci, Giovanni Fioriti, Roma 2016.

⁶ P. Donatelli, *Etica. I classici, le teorie, le linee evolutive*, Einaudi, Torino 2015, p. 8.

ce etimologica greca richiama molto il lavoro manuale: “la parola attica significante sapere, [...] (*episteme*) [...] non comprende soltanto il lato teorico come le parole joniche che indicano il sapere e la conoscenza, ma anche il lato pratico, cioè sapere e potere insieme, e serve appunto per designare l’abilità nelle professioni manuali”⁷.

(b) come processo finalizzato, evolutivo di cura di sé stessi, in cui si inserisce la moralità del soggetto.

Assunto il valore della costruzione narrativa dell’identità morale, partendo dalla rielaborazione delle esperienze etiche (dirette e indirette), si tenterà di comprendere come tali esperienze entrino in relazione con i processi di memoria e oblio. Di fatto, non solo la memoria del bene e l’oblio del male supportano lo sviluppo morale della soggettività, quanto anche la memoria del male e l’oblio del bene.

1. Forme della memoria e dell’oblio

Gli argomenti utili a inquadrare il rapporto tra formazione dell’identità morale, memoria e oblio qui presentati saranno diversi, partendo dal rapporto tra sviluppo della morale ed esperienza del mondo, così da scandire il passaggio dalla sfera pratica alla sfera epistemologica come indagine sulla conoscenza etica. Il passaggio è quello dal mondo alla mente, quest’ultima intesa come processo cognitivo utile a formare rappresentazioni etiche di sé e della realtà coerenti e progettuali⁸. Bisogna inoltre considerare che la conoscenza del bene non si può dare se non nella forma di ideale regolativo la cui caratteristica è l’indefinibilità⁹ intesa come inesauribilità. Il bene rimane collocato sul piano ideale, senza consumarsi nel reale e nei suoi eventi, garantendo così un progresso morale continuo per l’individuo, mediante una messa in discussione della propria posizione etica nel mondo¹⁰. Al contrario, il male,

⁷ B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino 2002, p. 262.

⁸ Cfr. S. Achella, *Identità e memoria*, in V.G. Kurotschka, R. Diana, M. Boninu (a cura di), *Memoria fra biologia, identità, etica*, Mimesis, Milano-Udine 2010.

⁹ Su questo tema, Bruno Snell in *Massime di virtù: un breve capitolo dell’etica* contenuto in *Le origini del pensiero europeo* (cit., p. 226) esordiva citando Wilhelm Busch “Il bene – questo principio sta saldo – altro non è che il male non compiuto”.

¹⁰ Su questo tema il rinvio principale è a Socrate e all’etica platonica, per cui la pratica del bene deriva dalla sua conoscenza e dal rivolgersi dello sguardo (teoretica) all’idea, lontano dall’impurità dell’esperienza del mondo. Tuttavia, è proprio la discesa nel mondo empirico, delle opinioni etiche sul mondo il fondamento su cui si costruisce l’analisi qui proposta: “Per risalire verso l’idea della giustizia bisogna, dunque, prima immergersi nella pluralità delle *doxai*” (A. Da Re, *Le parole dell’etica*, Bruno Mondadori, Milano 2010, p. 26). Un passaggio per cui è necessario il metodo dialettico. Nel caso dell’analisi qui condotta, come si vedrà, il processo dialettico preso in conside-

inteso come recare danno all'altro, a sé stessi, e al mondo è conoscibile in forme diverse, in quanto frutto di tendenze personali anti-sociali, egoistiche, e quindi moralmente regressive per l'identità del soggetto. Volendo offrire delle definizioni operative, il bene e il male si intendranno nei termini del consequenzialismo¹¹, ma anche riferibili al test di universalizzazione della massima proposto da Kant¹²: un atto buono o cattivo è misurato in base all'impatto sul livello di piacere o dolore che ha su sé stessi, sugli altri e sul mondo.

Una volta inquadrato il rapporto tra memoria e identità etica¹³ verrà considerata la conoscenza del male, recuperata attraverso i processi mnestici (ripensamento, rimorso), come dispositivo etico per lo sviluppo della coscienza. In questo quadro, l'evento etico è condizione necessaria ma non sufficiente, proprio perché richiede anche l'intervento della memoria come recupero e del processo di rielaborazione. L'evento è dunque immagazzinato nell'esperienza etica soggettiva considerando tre possibilità di esposizione all'evento stesso: durante l'atto compiuto o subito (*in facto*); recuperato mediante immaginazione (*post factum*); simulato mediante un processo immaginativo prodotto dal soggetto (es. riproduzione di vissuti etici) o indotto (es. narrazioni finzionali o reali) (*praeter factum*).

Qui, ci si focalizzerà prevalentemente sulla memoria a lungo termine, tradizionalmente articolata in memoria implicita, comprendente *priming*, memoria procedurale e memoria emotiva, e memoria esplicita, comprendente memoria semantica (conoscenze) e memoria episodica (autobiografica). Per quanto concerne la coppia memoria-oblio, questa trova una prima modulazione in riferimento a otto esperienze etiche fondamentali da cui derivano sedici possibili modalità di relazione secondo il seguente schema.

razione non è quello esterno, ma quello interno – sempre con una chiara influenza platonica che definisce il pensiero come dialogo silenzioso fra sé e sé. Tuttavia, la concezione idealistica del bene che non si consuma negli eventi del mondo, ma deve rimanere sul piano ideale sarà poi ripreso nella tradizione platonica e idealistica, con un'interessante formulazione in Scheler che, appunto, distinguerà fra beni e valori. Si veda M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, a cura di R. Guccinelli, Bompiani, Milano 2013.

¹¹ Cfr. P. Donatelli, *op. cit.*, pp. 431-465.

¹² Cfr. I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2010. Si veda anche: S. Landucci, *La critica della ragion pratica di Kant. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2012.

¹³ Si rinvia a: G. Kurotschka, R. Diana, M. Boninu (a cura di), *Memoria. Fra neurobiologia, identità, etica*, cit.; N. Levy, *Neuroethics. Challenges for the 21st Century*, Cambridge University Press, Cambridge 2007; A.E. Wilson, M. Ross, *The Identity of Autobiographical Memory: Time Is on Our Side*, "Memory", 11, 2, 2003, pp. 137-149.

	Memoria	Oblío
Atteggiamento etico attivo	<i>Bene agito</i> <i>Bene agito-mancato</i> <i>Male agito</i> <i>Male agito-mancato</i>	<i>Bene agito</i> <i>Bene agito-mancato</i> <i>Male agito</i> <i>Male agito-mancato</i>
Atteggiamento etico passivo	<i>Bene subito</i> <i>Bene subito-mancato</i> <i>Male subito</i> <i>Male subito-mancato</i>	<i>Bene subito</i> <i>Bene subito-mancato</i> <i>Male subito</i> <i>Male subito-mancato</i>

Schema 1 – Articolazione delle esperienze etiche

Lo schema si riferisce a esperienze dirette rispetto ad atti commessi o subiti in cui l'individuo è attore coinvolto nei processi dell'agire e del patire l'atto morale o immorale. Una possibile estensione può avvenire in riferimento all'individuo in quanto spettatore. In tale caso entrano in gioco le *esperienze direttamente osservate*, per cui vi è unità dell'atto fra il male subito e il male agito, in quanto si assiste a eventi che coinvolgono una o più persone esterne, una subente e l'altra agente. Bisogna anche considerare il caso delle *esperienze indirette*, per cui vi è sempre unità dell'atto (subire-agire; buono o malvagio) come nelle esperienze direttamente osservate. Tali esperienze indirette possono essere o resoconti narrativi reali o resoconti finzionali. In tal caso, come nel precedente, si verificano processi di allineamento o distanziamento, di empatia negativa o positiva. Non si entrerà, però, nel merito dell'argomentazione che aprirebbe lo scenario dell'etica narrativa¹⁴.

2. Memoria del male

Si considererà come alcune delle configurazioni possibili (schema 1) entrano in relazione con la memoria, intesa come processo di consolidamento e recupero di un'esperienza etica. Torna utile l'analisi di Hannah Arendt in riferimento alla concezione del pensiero di matrice platonica:

¹⁴ Sul tema si vedano: A. Donise, *Critica della ragione empatica. Fenomenologia dell'altruismo e della crudeltà*, il Mulino, Bologna 2020; S. Ercolino, M. Fusillo, *Empatia negativa. Il punto di vista del male*, Bompiani, Milano 2022; T. Lipps, *Scritti sull'empatia*, a cura di I. Rotella, Orthotes, Napoli-Salerno 2020; G. Pulvirenti, R. Gambino, *Storie menti mondi. Approccio neuroermeneutico alla letteratura*, Mimesis, Milano-Udine 2018.

“sin dai tempi di Platone, il pensiero è stato definito come un dialogo silenzioso tra sé e sé; è questo l'unico modo in cui si possa tenere compagnia a sé stessi, senza soffrirne affatto”¹⁵. Il *bios theoretikos* assume qui valenza etica. Il pensiero è una forma di ritiro dal mondo, verso il territorio della *privacy*, domestico, non quello pubblico; non di meno, però, esso assume una validità morale in quanto il pensiero è ciò che permette di ritornare sull'esperienza vissuta mediante la memoria come recupero del proprio vissuto.

Bios theoretikos non come astrazione, ma come richiamo, un ritorno che innesca il processo della dialettica interna. In questa attività teoretica, il soggetto si sdoppia, si scinde alla luce del ricordo recuperato. Ed è fondamentale che questo avvenga per lo sviluppo dell'identità etica in relazione alla memoria del bene, ma soprattutto in riferimento alla memoria del male. È infatti il male agito che ritorna come rimorso, per meglio indirizzare la costruzione etica individuale. Tuttavia, se questo meccanismo di 'richiamo' alla memoria del male non si verifica, lo sviluppo dell'identità etica viene compromesso. Così, la memoria del male agito è potenzialmente a rischio, se non preesiste una condizione di coscienza che permetta al soggetto agente di comprendere e giudicare l'atto compiuto in quanto malvagio – questo alla luce della sensibilità individuale nel riconoscere di aver procurato dolore. Il male agito o subito può dunque assumere diverse valenze.

i. Rispetto alla memoria, il male agito o subito può anche essere rimosso e isolato, il che pone una questione non semplice da sciogliere. Se, infatti, il soggetto non ricorda il male subito, da un lato potrà agire nel bene in quanto non condizionato da frustrazioni o da sentimenti di vendetta che, per spostamento, potrebbe scaricare su altri. Se, al contrario, ricorda il male subito allora potrà anche scaricare su altri, rafforzando un'identità etica rivolta al male. Allo stesso tempo, però, ricordare il male subito, percepirne la sofferenza, è un modo che permette al soggetto di comprendere la condizione dell'altro, di non commettere il male per non procurare la stessa sofferenza. Dunque, qui l'esperienza ritorna nel suo valore epistemologico ed etico, per costruire i principi che regolano la morale individuale. A questo proposito, però, è necessario considerare che la scelta di come disporre della memoria del vissuto – perché quello appare qui essere il problema fondamentale –, quindi se reindirizzarlo al bene o perpetuare il male, dipende da due importanti fattori: dall'orien-

¹⁵ H. Arendt, *Responsabilità e giudizio*, a cura di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2010, p. 8. Arendt recupera la definizione dal *Sofista* e dal *Teeteto*; cfr. Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2016 (8ª ed.). Nello specifico i passi indicati dalla Arendt si trovano in *Teeteto* 189e e *Sofista* 263e.

tamento e l'aiuto intersoggettivo di cui può godere l'individuo e dall'idea che l'individuo ha di sé stesso e del progetto etico individuale (narrazione). Una persona può essere oggetto di molestie e questo atto assume valore performativo per l'individuo che, subendo il male, ricordandosene, lo scaricherà sugli altri oppure lo utilizzerà come strumento di miglioramento per il benessere sociale. È il caso proprio della narrazione di violenze subite che rendono l'esperienza una testimonianza esemplare, quindi utile a orientare gli altri. Come il soggetto dispone del proprio ricordo/esperienza del male subito è fondamentale per comprendere il valore etico dell'esperienza stessa che può essere estesa a una dimensione comunitaria spostando la responsabilità individuale sul piano collettivo. Disporre di quel ricordo nella memoria autobiografica, ricollocandolo in un insieme di esperienze di più ampio respiro, trasmette un senso di co-appartenenza (intersoggettività) che è una forma di correzione cognitiva¹⁶ o associazione ideativa così definita da Freud nei suoi primi scritti:

Il ricordo del trauma, anche se non è stato abreagito, entra a far parte del grande complesso dell'associazione, si affianca ad altre esperienze che eventualmente lo contraddicono, subisce una correzione da parte di altre rappresentazioni. Dopo un infortunio per esempio, al ricordo del pericolo corso e al rinnovarsi (in forma attenuata) dello spavento provato si associano il ricordo dell'ulteriore corso dei fatti, del salvataggio, e la consapevolezza della sicurezza presente. Il ricordo di una mortificazione viene corretto con una rettifica dei fatti, con considerazioni sulla propria dignità ecc., e così l'uomo normale riesce a far scomparire, con prestazioni dell'associazione, l'affetto che accompagna il ricordo.¹⁷

Rimanendo sul territorio della psicologia dinamica, per Roy Schafer – che prendeva le distanze da Freud sul tema della consapevolezza dell'agente – il vissuto traumatico non è una questione di verità o falsità del trauma, quindi come evento esterno o evento interno, ma è una questione di responsabilità personale¹⁸. Il male subito è una responsabilità del soggetto in riferimento a come decide di disporne, di riattualizzarlo, di ricollocarlo senza disperderne il valore. Per questo la memoria del male

¹⁶ Si vedano: S. Freud, *Dinamica della traslazione*, in *Opere*, a cura di C.L. Musatti, vol. 6. Boringhieri, Torino 1989; Id., *Ricordare, ripetere e rielaborare*, in *Opere*, cit., vol. 7. Si vedano anche: M.N. Eagle, *Da Freud alla psicoanalisi contemporanea. Critica e integrazione*, a cura di P. Migone, Raffaello Cortina, Milano 2012; S.A. Mitchell, M.J. Black, *L'esperienza della psicoanalisi. Storia del pensiero psicoanalitico moderno*, Raffaello Cortina, Milano 1996.

¹⁷ S. Freud, *Studi sull'isteria e altri scritti. 1886-1895*, in *Opere*, cit., vol. 1, p. 180.

¹⁸ Cfr. R. Schafer, *Narrative Actions in Psychoanalysis: Narratives of Space and Narratives of Time*, The New Literary History, University of Virginia 1980; Id., *Bad Feelings*, Karnac, London 2003.

è una condizione per il perpetuarsi del bene. Quest'ultimo, anche nella sua indefinibilità, risulterebbe come meta ideale che include modi di agire e stare nel mondo lontani da quelli che hanno procurato sofferenza all'individuo. Se non si perpetua il male subito, allora il soggetto agisce nella direzione opposta, ossia nel non ripetere l'esperienza del male. Il presupposto di questo atteggiamento è che vi sia un soggetto pensante che rimugina e rievoca l'esperienza passata, senza obliarla e operando una cancellazione dell'esperienza morale, che si potrebbe definire "agato-poietica", produttrice di bene.

ii. Rispetto all'oblio, il male agito apre un altro quadro non meno articolato. Scrive Arendt:

Il miglior modo di non farsi scoprire, per un criminale, è infatti quello di dimenticare ciò che ha fatto e non pensarci più. Viceversa, il pentimento è proprio un modo di non dimenticare ciò che si è fatto, è un modo di "tornarci su", come indica il verbo ebraico *shuv*. E questa connessione tra pensare e ricordare è particolarmente importante dal nostro punto di vista. Non si può ricordare qualcosa a cui non si è pensato e di cui non si è parlato con sé stessi.¹⁹

La memoria del male è quella che determina un impatto maggiore sull'individuo, in quanto le esperienze negative costituiscono eventi emotigeni di maggiore salienza²⁰. Tuttavia, la memoria del male è la condizione necessaria ma non sufficiente perché possa esserci progressione morale. Se una persona abbandona un cucciolo di cane per strada, l'atto in sé, seppur privo di empatia, non è un evento sufficiente. In questo caso, sono necessarie due voci: quella del dissenso esterno e quella del dissenso interno. Tali voci, ancora una volta, coincidono rispettivamente con l'interesse condiviso e intersoggettivo e con la coscienza come interlocutore interno, ancora legato alla narrazione del Sé. In questo caso, dimenticare dell'atto malvagio compiuto può essere frutto di una rimozione e qui, ancora, si può immaginare uno scenario eticamente più morbido per l'individuo incosciente, oppure l'atto viene obliato a causa di una carenza di dialogo interno. Se il soggetto non ripensa al male compiuto, lo oblia, lo nasconde, non lo colloca nella narrazione del sé. Stessa cosa vale per gli atti compiuti secondo il bene. Se non integrati nel flusso narrativo della coscienza individuale non potranno contribuire allo sviluppo dell'identità etica. Rispetto al male agito o al bene non agito, quello che entra in gioco è il rimorso che è un sentimento etico fondamentale per la

¹⁹ H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, in Id., *Responsabilità e giudizio*, cit., p. 81.

²⁰ Cfr. L. Anolli, P. Legrenzi, *Psicologia generale*, il Mulino, Bologna 2012 (4ª ed.); si veda anche: J. Ledoux, *Rethinking the Emotional Brain*, "Neuron", 74, 2, 2012, pp. 175-187.

costruzione dell'identità morale. Viene qui in soccorso il concetto ebraico di *teshuvah*²¹, traducibile grosso modo con 'pentimento'. Il termine "deriva da una radice verbale che esprime il significato di 'ritornare'"²². Nello specifico, la *teshuvah* permette al soggetto di 'tornare indietro'. Attraverso questa operazione di 'ritorno', il pentimento passa attraverso tre momenti: individuare la colpa, riconoscere a sé stessi il comportamento sbagliato, impegnarsi a non adottare più un tale atteggiamento. Questo avviene sempre secondo una distensione temporale che procede dall'atto presente della *teshuvah* (avviato dall'io), ripescando la colpa dal passato (ritenzione), per poi gettare verso il futuro (protezione) il carico emotivo generato dal rimorso, assumendo la prospettiva di un Sé ideale moralmente orientato.

3. Oblio del bene e la mancanza

Dimenticare è un diritto e, spesso, anche una necessità. Il ruolo dell'oblio è fondamentale nei processi cognitivi: permette di filtrare mantenendo ciò che l'individuo ritiene più utile. Per lo sviluppo dell'identità morale, l'analisi sul valore dell'oblio permette di comprendere come esso rappresenti il risvolto della medaglia della memoria. Ogni ricordo mantenuto è un ricordo non dimenticato. Assumendo il caso di un male agito, in caso venisse dimenticato, si ricadrebbe in una ipo-sensibilità morale che non permetterebbe al soggetto di avvantaggiarsi eticamente mediante la ritenzione del ricordo. Se una persona dovesse fare del male a un innocente e non ne conservasse il ricordo, la mancata rievocazione comporterebbe una forma di atrofizzazione della coscienza, essendo il piano del dialogo interno, così come quello del ragionamento morale, non attivato dall'esperienza pregressa. In questo senso, l'oblio può essere inteso come parte di un sistema cognitivo eticamente non strutturato. La mancanza di capacità del soggetto di distinguere un contenuto etico saliente rimuovendo il male agito è il modo migliore per non avere rimorsi, non assumendosi la responsabilità del proprio vissuto. L'oblio va interpretato come un processo attivo e di atrofizzazione per mancato recupero degli eventi, non più incastonati nella memoria autobiografica con la finalità di costruire un senso di sé etico.

²¹ Si consideri che la *Teshuvah* si riferisce al pentimento e all'espiazione dei peccati per come concepiti nella cultura ebraica e con riferimento ai processi di redenzione individuale e collettiva. Si veda: C.R. Allers, M. Smit, *Forgiveness in perspective*, Rodopi, New York 2010.

²² M. Francesconi, D. Scotto di Fasano (a cura di), *La complessità della memoria. Neuroscienze, etica, filosofia, psicoanalisi*, Epikuria, Milano 2014, p. 141.

Situazione diversa si configura per il male subito. L'individuo che dimentica e rimuove (volontario o meno che sia il processo) eviterebbe meditazioni sulla vendetta. Così, il senso della moralità non verrebbe intaccato da un senso di giustizia del tutto personale e distorto. Diversa è la relazione tra oblio e il bene (agito e subito). Di contro al motto del senso comune che indicherebbe al soggetto di dimenticare il bene agito e di ricordare il male, l'oblio del bene produrrebbe un'atrofizzazione morale. Il bene agito o subito, se obliato, non permetterebbe la rievocazione immaginativa utile a promuovere i processi di empatia. L'oblio del bene assume un valore negativo soprattutto nel caso del bene agito-mancato, mentre ha valore nel caso del bene subito-mancato. L'oblio del bene agito-mancato attiva una disposizione morale compensativa, solitamente accompagnata da domande di carattere simulativo del tipo "E se avessi agito diversamente?". Anche in questo caso il processo del pensiero si attua, ipotizzando scenari etici possibili che, anche nella loro rievocazione fantasmatica, ampliano l'esperienza morale (indiretta) del soggetto. L'individuo sa, ad esempio, che se avesse prestato ascolto alla richiesta di aiuto di un'amica, probabilmente questa non si sarebbe tolta la vita. L'esempio è estremo e può avere sfaccettature diversificate, però se l'individuo non dimentica l'atto del bene agito-mancato tendenzialmente sarà portato a compensarlo, anche solo per il rimorso di non aver agito correttamente. Questa è una posizione consequenzialista analettica, ossia misura conseguenze possibili di un passato alternativo e che permette al soggetto di prendere atto delle diverse scelte etiche e degli scenari possibili che, se dovessero ripresentarsi, potrebbero fornire un orientamento all'individuo.

Valore positivo, invece, assume l'oblio del bene subito-mancato. Questa esperienza di carenza di bene attiverrebbe il meccanismo del dialogo interno, inducendo l'individuo ad agire in maniera immorale, soprattutto se l'esperienza è ripetuta sistematicamente. Anche in questo caso il dispositivo interno indurrebbe l'individuo a pensare che, non avendo meritato il bene, anche gli altri non dovrebbero meritarselo.

A margine di questa riflessione sull'oblio, bisogna considerare l'estrema utilità etica del processo freudiano di correzione associativa che permette la riduzione del carico emotivo legato a un evento, riconfigurandolo, sul piano cognitivo, in una prospettiva più ampia. Acquisire la visione d'insieme, partendo dalla condivisione del dolore con gli altri, è uno strumento etico forte che richiama la radice filosofica dell'etica schopenhaueriana basata sulla compassione²³. Il tema dell'accettazione e della condivisione permette, infatti, di smaltire l'affetto incapsulato

²³ A. Schopenhauer, *I due problemi fondamentali dell'etica*, a cura di S. Giametta, Bompiani, Milano 2019.

che è il vero problema dell'evento traumatico. Il punto non è il ricordo in sé, quanto l'affetto a esso associato che genera nel soggetto disagio e sofferenza. Chiaramente, Freud incastrava questa analisi in una prospettiva psico-fisiologica di matrice darwiniana, rendendo il funzionamento della mente un processo di scarica delle energie libidiche. Tuttavia, anche aspetti così fortemente organici possono essere scaricati sul piano ideativo grazie alla correzione associativa che smaltisce l'affetto legato al ricordo, pur mantenendo il contenuto. Il punto è assumere l'idea, farla propria, non obliarla, inserendola in una visione di più ampia portata e di condivisione²⁴. Anche in questo caso, l'oblio assumerebbe un valore negativo, soprattutto nel caso di eventi di estrema importanza per il soggetto che possono concorrere allo sviluppo dell'identità morale sana.

4. Memoria tra fatti e valori

Alla luce dell'analisi condotta si possono derivare alcune parziali conclusioni, per cui la memoria come rappresentazione del vissuto ha sempre validità per lo sviluppo morale se innesca processi di rimorso rispetto al male agito. L'oblio ha valore rispetto al male subito, ma in una fase successiva alla sua assimilazione cosciente in modo che non ritorni in forma psicopatologica. L'oblio può portare alla coscienza tracce e segni, ma non contenuti, altrimenti il rischio sarebbe una paralisi etica o la sostituzione del rimorso con la vendetta. Il segno della memoria parziale non è memoria fattuale ma valoriale. La *memoria valoriale* è la rappresentazione qualitativa derivata dalla memoria fattuale, come collezione di eventi simili che permette di costruire categorie etiche per l'identità morale. Così, ad esempio, diverse esperienze di male agito (violenza ad altri, suscitare vergogna negli altri, etc.) possono confluire nella rappresentazione individuale del male e con ciò divenire categorie/qualità che non richiedono necessariamente il recupero dei singoli fatti, ma producono nella soggettività una tendenza opposta al male che è quella del bene. Questa tendenza al bene permette al soggetto un orientamento etico nel mondo, mediante cui sarà in grado di riconoscere le categorie di azioni evidenziate (bene agito o subito; male agito o subito e relative mancanze) per agire di conseguenza. La memoria valoriale è quindi il dispositivo etico individuale in cui l'esperienza viene sintetizzata in qualità morali generali. Tale memoria, nell'acquisizione prolungata dell'esperienza mo-

²⁴ Sul tema della filosofia come cura, terapia che offre ampiezza della visione si vedano: P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, a cura di A.I. Davidson, A.M. Marietti, A. Taglia, Einaudi, Torino 2005; E. Severino, *La filosofia dai greci al nostro tempo. La Filosofia antica e medioevale*, BUR, Milano 2004, pp. 39-42.

rale, diviene uno schema di azione e giudizio di tipo preriflessivo. Non perché innato o acquisito acriticamente, ma in quanto frutto dell'analisi critica sul bene e sul male che l'individuo incontra nella propria esperienza, riutilizzandola automaticamente. È dunque un tipo di memoria procedurale, se si vuole, che determina l'identità etica soggettiva pur partendo da una memoria dichiarativa e dall'apprendimento esperienziale. I valori che costruisce il soggetto non sono quindi qualità morali universali derivate dalla conoscenza astratta. Essi sono il frutto di un'elaborazione delle esperienze vissute (memoria fattuale) che diventano schemi normativi ampliabili, generalizzati e riattualizzabili nelle singole situazioni di azione e giudizio etico.

Edoardo Poli*

Il tempo e il perdono.

Una lettura di *Rabbia e perdono* di Martha Nussbaum

Abstract

The paper aims to analyze and criticize Martha Nussbaum's essay *Anger and Forgiveness*, where the philosopher thematizes the notion of forgiveness. Firstly, I will show how forgiveness is conceived by Nussbaum, then I will discuss her concept according to French theory, focusing on the role of memory and oblivion. Eventually, I will use Levinas' theory of time to demonstrate how forgiveness implies the time dimension of the future as well as the past.

Keywords

forgiveness, Ricoeur, Nussbaum, time, Lévinas

1. Rabbia e perdono: un punto d'inizio

Nel 2016 Martha Nussbaum pubblica un testo molto interessante, *Anger and Forgiveness, Resentment, Generosity, Justice*, che analizza il fenomeno crescente della rabbia in alcuni contesti, come quelli intimi, politici e quelli che l'autrice definisce "di mezzo" ossia rapporti con persone con le quali non abbiamo alcun rapporto intimo o di profonda fiducia. La rabbia in tutti questi casi è sempre pronta a esplodere impedendo un miglioramento personale e collettivo, dal punto di vista morale e politico. Nussbaum, molto sinteticamente, riconosce due *vie* che conducono a questa emozione: della *restituzione* e *dello status*. Per quanto riguarda la prima, si tratta di considerare la sofferenza del colpevole come un'adeguata riparazione per il torto subito; mentre nella seconda, a essere danneggiato è lo *status* dell'offeso che vede così declassarsi dal punto di vista del Sé e pretende così che il proprio "onore" venga ripagato in qualche modo. A queste due vie, così comuni e battute, Nussbaum ne oppone una terza che chiama *transizione*, la quale non si sofferma sull'offesa ricevuta e sul modo di *ripagare* ciò che è stato danneg-

* Università di Pisa.

giato, ma si orienta verso il futuro e tenta di pensare a come migliorare tutti gli attori coinvolti, che siano persone o istituzioni. Scrive Nussbaum:

Sto dicendo qualcosa di molto radicale: che in una persona sana e non eccessivamente ansiosa e ossessionata dallo status, l'idea di retribuzione o restituzione è come un breve sogno o una nube, presto dissolti da ben più sani pensieri di benessere personale e sociale. Quindi la rabbia (se la intendiamo come comprensiva, interiormente, del desiderio di impartire sofferenza retributiva) viene velocemente accantonata, in quanto anche una residuale attenzione per la punizione del trasgressore è presto fatta rientrare nell'insieme di progetti e iniziative per migliorare tanto i trasgressori quanto la società, e l'emozione che ha un tale obiettivo non può più essere definita rabbia: assomiglia più alla speranza compassionevole (Nussbaum 2016, tr. it. 2017, p. 56).

L'idea di retribuzione è alla base anche dell'altro tema del testo, che Nussbaum considera come un sottotema nella sua argomentazione, il quale è "uno dei principali candidati a sostituire la rabbia come atteggiamento preminente a fronte dell'ingiustizia: il perdono, la cui candidatura trova ampio consenso nel dibattito contemporaneo" (Ivi, p. 23). Il presente articolo vorrebbe soffermarsi su come l'autrice statunitense tratti tale concetto, mettendo in dialogo le conclusioni a cui perviene con quelle di una tradizione, specialmente di area francese, che nel saggio è stranamente assente.

Più nello specifico, Nussbaum non ritiene che il perdono abbia alcuna relazione con il futuro, in quanto è sul passato, e solamente lì, che tale concetto agisce, negandogli perciò quella forza che invece in autori come Ricoeur, Arendt, Derrida e Jankélévitch è presente e viva. Il perdono, e questa sarà la tesi che bisognerà dimostrare, non è semplicemente una operazione dell'oblio nei confronti della memoria ma tra i due c'è un rapporto finzionale che è necessario prendere sul serio, perché è nel *come se* che è in gioco la relazione tra questi due poli. Verranno però prima discussi più nel dettaglio i diversi modi con cui Nussbaum intende il perdono nella sua ricostruzione genealogica: il perdono *transazionale*, che prevede un rituale di confessione, scusa e risoluzione, e quello *incondizionato*, il quale si avvicina all'*amore incondizionato* – o generosità – che rappresenta l'atteggiamento corretto per l'autrice, ma se ne differenzia perché porterebbe in sé una certa superiorità morale di chi concede il perdono e soprattutto non guarda ancora abbastanza al futuro.

2. Perdono transazionale, incondizionato e amore incondizionato

Innanzitutto, è da notare che Nussbaum ricorre al metodo genealogico per la sua ricostruzione perché è convinta che la nostra sia una civiltà

talmente assuefatta all'idea di perdono da non doverla neanche mettere in discussione, anzi la stessa autrice non nega l'affermazione di Griswold per il quale "we have developed what might be called a culture of apology and forgiveness"¹ (Griswold 2007, p. xxiii), prova ne sono i numerosi testi che appaiono da una ricerca su Amazon (Nussbaum 2016, tr. it 2017, p. 23). La genealogia serve dunque come strumento d'indagine per dimostrare che il perdono non è una pratica naturale, connaturata all'essere umano ma che risiede invece in una precisa storia che è quella giudaico-cristiana, in quanto il concetto di perdono sembra essere assente, per esempio, nella Grecia antica.

Nella tradizione ebraica si parla di *teshuvah*, o pentimento, che punta al perdono come suo risultato ed è un atteggiamento codificato e ben si identifica con quello che Nussbaum chiama *perdono transazionale*, il quale rispecchia pienamente l'idea comune di perdono. Nella *teshuvah*, c'è bisogno che il colpevole confessi, si rammarichi per il proprio comportamento, promettendo di non ripetere il peccato e impegnandosi ad adottare una condotta diversa: una volta compiuto questo rituale, nei confronti dell'altro uomo, la vittima deve perdonarlo. Questo rituale è simile alle sei condizioni che Griswold individua nel suo testo (Griswold 2007, pp. 149-150). Dunque, nella tradizione ebraica il perdono è un momento normato da una serie di pratiche e riti che si svolgono durante l'anno e culminano con lo Yom Kippur. Nel passaggio alla religione cristiana, Nussbaum individua due cambiamenti: il primo riguarda il rapporto con l'altro uomo, che nell'ebraismo passa in secondo piano ma è presente, mentre nel cristianesimo ogni perdono viene da Dio e la penitenza è risolta nella preghiera piuttosto che essere rivolta verso l'altro (Nussbaum 2016, tr. it. 2017, p. 112). Il secondo riguarda il mondo interiore, che nel cristianesimo assume maggior valore a dispetto di quello esteriore: ci sono peccati della carne e del pensiero e quest'ultimo campo aumenta l'estensione delle possibilità di peccare e, di conseguenza, della necessità di chiedere perdono. In questo caso, la confessione diviene lo strumento tramite il quale la Chiesa riesce a propagare il suo controllo sui corpi e sulle anime dei fedeli, come nota Foucault, che definisce l'umano occidentale una "bestia da confessione" (Foucault 1976, tr. it. 2022, p. 55). Il *perdono transazionale*, dunque, è inteso come "un processo traumatico e profondamente intrusivo di autodenigrazione" (Nussbaum 2016, tr. it. 2017, p. 117) e si basa sullo scambio tra vittima e reo: il secondo offre il proprio pentimento e il riconoscimento del proprio errore in cambio del perdono. Questa modalità ripropone per la filosofa statunitense gli errori della *restituzione* e dello *status* che sono alla base della rabbia.

¹ "Abbiamo sviluppato ciò che può essere chiamata una cultura della scusa e del perdono" (traduzione nostra).

Diverso, ma non meno problematico, è il *perdono incondizionato* che “piove sul penitente, senza alcun bisogno di confessione o atto di contrizione” (Ivi, p. 120), sebbene la parte lesa provi inizialmente collera. La Bibbia e, soprattutto, il Vangelo riportano esempi di questo tipo di perdono: il più esemplificativo è probabilmente quello di Gesù sulla croce che chiede al Padre di perdonare gli uomini perché non sanno quello che fanno. Il Figlio di Dio può perdonarli perché lui *sa* quale è la verità, ha una visione completa della situazione, mentre quegli uomini non fanno altro che seguire la loro idea di bene ed è per questo loro errore – alla luce di un sapere onnisciente – che sono passibili di perdono (Colombetti 2019). Dunque, Gesù li perdona senza che nessuno chieda perdono, senza alcuna condizione, ma questo pone il problema della natura divina di un tale perdono, che esulerebbe dunque dalla possibilità umana, visto che “Il perdono incondizionato nelle relazioni umane è raramente libero da qualche tipo di desiderio di rivalsa, almeno all’inizio” (Nussbaum 2016, tr. it. 2017, p. 122). Questo discorso è simile a quello jankélévitchiano per cui il perdono non avrebbe mai avuto luogo poiché non sarebbe mai esistito un uomo che non abbia avuto riserve o una “dose infinitesimale di risentimento”; ciononostante potrebbe essere pensato come l’ideale normativo che segna il criterio per distinguere ciò che è puro da ciò che non lo è, “orizzonte di una ricerca infinita” (Jankélévitch 1967, tr. it. 1968, p. 170), punto di tangenza di un istante che è il *non-so-che* tipico della filosofia di Jankélévitch (Jankélévitch 1980, tr. it. 1987). Alla differenza di natura tra umano e divino, si aggiunge anche in chi perdona una segreta superiorità morale che consisterebbe proprio nel concedere il perdono senza che l’altro chieda scusa, come se ci fosse un’ipocrisia ben nascosta nella maschera del misericordioso che invece di vendicarsi dona il perdono. In questo atteggiamento Nussbaum intravede ancora il pericolo che deriva dagli errori tipici della rabbia. Ultimo punto a sfavore del *perdono incondizionato* è quello di riguardare ancora il passato senza assumere alcun atteggiamento costruttivo per il futuro. Infine, Nussbaum riporta la parabola del figliol prodigo che esprimerebbe quella generosità, o amore incondizionato, che va oltre il perdono perché il padre non si sofferma a pensare alle azioni del figlio, non è inizialmente spinto dalla rabbia ma semplicemente alla vista del ragazzo si slancia e lo abbraccia invitandolo a festeggiare. In questo modo, il perdono viene superato e si instaura un’etica dell’amore incondizionato che non declassa il colpevole, non richiede alcuna transazione e non prevede la rabbia o sentimenti di rivalsa della vittima nei confronti del proprio offensore. Nei prossimi paragrafi si cercherà di evidenziare alcune affinità del pensiero nussbaumiano con quello di alcuni autori che hanno riflettuto sul tema giungendo a conclusioni simili ma ponendo altri problemi e soprattutto-

to si cercherà di evidenziare come il perdono in realtà sia espressione stessa della temporalità, che pone l'umano in relazione altresì con il proprio futuro.

3. Il perdono tra amore e giustizia

Anche Jankélévitch recupera la parabola del figliol prodigo per spiegare come il perdono sia una nuova nascita, un esistente che sembrava morto torna in vita e può continuare la sua esistenza in un modo del tutto nuovo, resurrezione che in un certo senso permette di passare dal non essere all'essere (Jankélévitch 1967, tr. it. 1968, p. 214). L'amore incondizionato potrebbe sembrare una soluzione perché pare eliminare tutte quelle condizioni o impedimenti che gli altri tipi di perdono elencati da Nussbaum portavano con loro. Eppure, questo non accade per Arendt (Arendt 1958, tr. it. 2014, p. 179) e Lévinas (Lévinas 1991, tr. it. 2016, p. 47), i quali riflettono sull'amore e pongono dei problemi abbastanza simili: in sostanza, per la prima l'amore è possibile solo in una relazione a due in cui si tende a sorvolare sui difetti dell'altro: per questo motivo sarebbe meglio appellarsi al *rispetto* nel quale invece si mantiene la giusta distanza indipendentemente dalle qualità dell'altro. Per il filosofo franco-lituano, invece, il perdono è possibile solo in una società a due e l'amore che guida questa relazione è proprio la negazione della società, che comincia quando entra in scena il terzo. Il perdono, in questo caso, potrebbe ledere addirittura l'altro dell'altro in quanto non conosciamo la relazione che intercorre tra questi due. Il rapporto tra l'io, l'altro e il terzo non può che essere mediato attraverso qualcosa come il denaro, che interrompe la violenza umana altrimenti intrappolata tra il perdono e la vendetta. Derrida va ben oltre quando afferma che il perdono è possibile solo nella società a due, in quanto non possiede una logica politica né economica, ma anche in questa relazione *faccia a faccia* si rischia di far entrare il terzo (il diritto e le istituzioni) nel momento in cui colpevole e vittima arrivano a comprendersi, a condividere un linguaggio o ad avere uno scambio qualsiasi (Derrida 1999, tr. it. Moroncini 2007, pp. 86-88). Amore e giustizia si ricombinano soltanto nell'ottica di Paul Ricoeur, il quale prova a integrare il "comandamento nuovo" (amare i nemici) con la Regola d'oro (ciò che volete che gli uomini facciano a voi, fatelo a loro) attraverso l'economia del dono che corregge l'affermazione utilitaristica della Regola grazie all'appello alla gratuità del dono stesso: dona *perché* ti è stato donato (Ricoeur 1990, tr. it. 2019). Come scrive Colombetti (Colombetti 2019, pp. 163-164), tenendo conto anche della differenza che Ricoeur segna tra etica e morale (Ricoeur 1991, tr. it. 2014), il perdono dal lato della

regola d'oro può essere interpretato come la volontà da parte di ciascuno di vedere i propri errori perdonati e dunque di perdonarli nell'altro; sul fronte del comandamento nuovo, invece si tratta di perdonare l'altro anche senza che questi chieda nulla in quanto si è in una logica della sovrabbondanza. Dunque, in questa brevissima ricostruzione delle diverse posizioni riguardo all'amore è possibile notare come questo non sia sempre visto come la risposta al problema, anzi, proprio nella parabola del figliol prodigo, se volessimo adottare una prospettiva levinasiana, sarebbe giusto tenere conto anche della posizione dell'altro figlio, il quale contesta la scelta del padre di tenere una festa in onore del fratello che per molto tempo è stato via da casa, mentre lui ha sempre compiuto il proprio dovere accanto al padre.

Ma si riduce a questo il discorso sul perdono? Si tratta solo di discutere di colpe e pentimenti o vi è qualcos'altro che è necessario esplorare per capire fino in fondo che al cuore del problema sta il rapporto tra il soggetto e la temporalità, ovvero quello strano gioco di memoria e oblio?

4. Perdono tra oblio e memoria: perdono facile e perdono difficile

Come già affermato, Nussbaum individua il passato come la dimensione sulla quale il perdono lavora, senza tuttavia agire in alcun modo sul futuro: questo è in parte vero ma non del tutto, come si mostrerà nel prossimo paragrafo. La filosofa aggiunge inoltre che il perdono tende a “cancellare” o “dimenticare” (Nussbaum 2016, tr. it. 2017, p. 307). Il perdono, dunque, sarebbe il lavoro che interessa memoria e oblio, nel loro inestricabile intreccio. Comunemente, come sostiene Nussbaum, si crede che il perdono sia un atto in cui ciò che è accaduto verrebbe dimenticato, lavato con un colpo di spugna, mai esistito e proprio per questo è così difficile da accettare. Un esempio, seppur estremo, è dato da Jean Améry, il quale rifiuta di accordare il perdono ai propri aguzzini in virtù del fatto che accosta questa decisione a una deliberata volontà di dimenticare ciò che ha subito durante il tempo trascorso ad Auschwitz. Per l'intellettuale austriaco, perdonare vorrebbe dire permettere al tempo di curare le ferite come fosse un processo biologico qualsiasi, per di più, la “remissione e l'oblio provocati da una pressione sociale sono immorali” (Améry 1966, tr. it. 2008, p. 115). Al contrario, ciò che invece non lascia che il tempo rimargini le ferite è il *risentimento*, che inchioda il misfattore al suo misfatto senza che egli possa contare sul fattore oblio. Chi commette un reato, e in particolare qualcosa di così atroce come la tortura, è incatenato alla memoria e alle proprie azioni, senza poter fare altro che ricordare e vivere con il loro peso.

Si capisce da quale posizione stia parlando Améry e le sue parole sono anche comprensibili perché dettate da un sentimento di estremo risentimento e rabbia, maturati dopo l'esperienza concentrazionaria in cui ha sperimentato la più grande solitudine, lasciato solo da quell'Altro sul quale chiunque, sin dalla nascita, fa affidamento e a cui concede fiducia: la fiducia nel mondo si basa proprio sulla certezza che l'altro non violerà la mia persona, in nessun modo (Ivi, p. 62).

Tuttavia, a ben guardare, il rapporto tra memoria e oblio non è poi così immediato, perché il secondo non è l'esatto contrario della prima. Come mostra Ricoeur (Ricoeur 1998, tr. it. 2004) ci sono diversi gradi di profondità quando si tratta l'oblio. L'oblio più profondo si può dividere in *oblio inesorabile*, quello che cancella qualsiasi traccia e contro cui è impossibile lottare perché si tratta dell'azione del tempo stesso, e in *oblio dell'immemorabile*, cioè quello dei fondamenti e dell'origine. L'oblio, tuttavia, è costituente della memoria nel senso che è possibile comprendere quest'ultima solo sulla base del primo: ciò che è passato infatti "è stato" e si pone in netta anteriorità rispetto al presente e risulta dunque non manipolabile come un qualsiasi oggetto – Ricoeur in questo caso riprende l'Heidegger di *Essere e tempo* (Heidegger 1927, tr. it. 2015). L'oblio può essere *passivo* e porsi sul piano della *coazione a ripetere*; *semi-attivo* e *semi-passivo* come nel caso dell'oblio di fuga per cui si mettono in atto delle strategie in cui si sceglie di non sapere; *selettivo*, dove si sceglie di non prendere in considerazione alcune fonti o episodi per concentrarsi invece su altro. Come si può vedere, la memoria lavora su sé stessa e sui ricordi avvalendosi anche dell'oblio, ma non potrebbe esistere senza di esso, pena l'atrofia dell'identità che altrimenti sarebbe sovraccaricata di ricordi, i quali renderebbero la vita impossibile (Nietzsche 1874, tr. it. 1974, p. 8).

E il perdono dove si colloca in questo rapporto? È sempre Ricoeur (Ricoeur 1998, tr. it. 2004) a porre il perdono sotto la categoria di oblio ma la questione non è così semplice, perché bisogna distinguere tra un *perdono facile* e uno *difficile*. Anzitutto, il filosofo francese scrive che il perdono non è una forma di oblio passivo, quanto di oblio attivo: si tratta di mantenere la traccia degli avvenimenti accaduti e di lavorare *sul senso* degli atti. Per Ricoeur, il perdono *facile* è quello che tratta gli eventi traumatici come numeri su una tabella dei conti, ascrivibile perciò alla coppia concettuale debito-colpa, che non va in profondità a sciogliere i nodi irrisolti della sofferenza ma rimane ancora su una prospettiva dove viene esercitato un *potere*. Su questo punto è d'accordo Derrida (Derrida 1999, tr. it. Moroncini 2007, pp. 101-102) che auspica la dissociazione di *sovranità* e *incondizionalità*, affinché ci sia un perdono senza sovranità, ossia un atto che non rivendichi alcuna autorità della vittima che dona il perdono: questo potere si eserciterebbe sia nel perdono *transazionale* sia

in quello *incondizionato*, se volessimo usare i termini di Nussbaum e ogni qualvolta si leghi il perdono a una istituzione o al diritto².

Il perdono, così, per essere tale e non ricadere in un gioco di potere o sovranità deve uscire fuori dalla logica del debito ed entrare in quella perdita, dove si traccia “una linea sottile tra l’amnesia e il debito infinito” (Ricoeur 1998, tr. it. 2004, p. 118): per l’autore, sulla colpa è necessario fare il lavoro del lutto, che libera l’Io perché ridirige la libido verso altri oggetti che non siano quelli perduti (cfr. Freud 1946, tr. it. 1977). Nonostante Ricoeur parta da una richiesta di perdono che per Nussbaum rientra già nella logica transazionale, è anche vero che questa è necessaria al fine di un possibile riconoscimento finale: il soggetto che chiede perdono affronta la perdita nella misura in cui potrebbe non ricevere il perdono; chi perdona non è sicuro delle intenzioni dell’altro, non sa se alla fine ci sarà riconciliazione nonostante il perdono richiesto e soprattutto il suo lavoro sulla memoria ferita è doloroso e traumatico, quindi è costretto a rivivere ciò che accaduto una seconda volta. Il perdono implica, da questo punto di vista, un’apertura al mondo e all’altro duplice, che espone gli attori in gioco alla vulnerabilità più estrema (Driechel 2018, p. 57 e ss.), quella di cui parlava Améry quando si accorse che con la prima percossa aveva sperimentato la più profonda solitudine (Améry 1966, tr. it. 2008, pp. 62-63).

Dunque, non necessariamente il rituale che Nussbaum descrive è declinabile solamente verso una logica mercantile ma può essere rivisitato in chiave etica anche senza fare appello all’amore, quanto piuttosto a una logica del dono che espone il soggetto a una incertezza infinita e al fallimento perché mai sicuro di ciò che accadrà dopo che avrà donato, un soggetto in perdita (Pulcini 2001, p. 212 e ss).

L’ultimo punto che ci resta da dimostrare è come il perdono si rapporti al futuro e questo verrà fatto nel prossimo paragrafo.

5. L’opera stessa del tempo: perdono e futuro

Quale è il rapporto tra il perdono e il tempo? Jankélévitch amava definire il fatto come qualcosa che accade irreversibilmente e irrevoca-

² *En passant* è d’obbligo notare come sia Arendt (Arendt 1958, tr. it. 2014; Arendt 2003, tr. it. 2015) sia Jankélévitch (Jankélévitch 1967, tr. it. 1968; Jankélévitch 1971, tr. it. 1995) trattino il rapporto tra perdono e imperdonabile additando le atrocità naziste come ciò per cui non esiste perdono, in quante non c’è una pena commisurata alle loro azioni. Derrida si stupisce delle parole di Jankélévitch proprio perché era stato lo stesso filosofo francese a vedere nel perdono quell’atto che può tutto e che va oltre la logica mercantile dei debiti e delle colpe (Derrida 1999, tr. it. in Moroncini 2007; Derrida 2012, tr. it. 2004). Ritornando a Ricoeur, il perdono deve passare proprio attraverso il rischio del rifiuto, quindi, per l’eventualità di un atto che venga ritenuto non perdonabile.

bilmente (Jankélévitch 1954, tr. it. 2020; 1966, tr. it. 2009; 1980; tr. it. 1987) ovvero secondo una precisa linea temporale e secondo l'impossibilità di cancellare ciò che è stato fatto: *what is done is done*, come afferma Lady Macbeth nell'opera shakesperiana. È su queste due idee che il perdono va ad agire e con un preciso scopo, ossia di arginare proprio l'irreversibilità dell'azione: "senza essere perdonati, liberati dalle conseguenze di ciò che abbiamo fatto, la nostra capacità di agire sarebbe per così dire confinata a un singolo gesto da cui non potremmo mai riprenderci" (Arendt 1958, tr. it. 2014, p. 175). Il perdono, dunque, tenta di porre rimedio al fatto che il tempo segua una direzione ben precisa, scandita dalla successione di azioni e dalle loro conseguenze, che per loro stessa natura sono impossibili da prevedere. Tale successione di eventi in fila darebbe vita a un'esistenza determinata se non ci fosse il modo di stravolgere il *sensu*, come scriveva Ricoeur, dell'evento accaduto. Jankélévitch ben argomenta che ciò che è stato fatto, anche pensato, solo perché è venuto all'essere non può più essere cancellato. Ma il perdono non ambisce né a cancellare, né a dimenticare, come è stato visto. Anzi, è necessario che il fatto incriminato rimanga scolpito tra i fatti proprio perché è l'oggetto sul quale è necessario intervenire: bisogna fare *come se* non fosse mai accaduto, *come se* il soggetto non si fosse mai compromesso (Lévinas 1961, tr. it. 2019).

La filosofia levinasiana potrebbe essere utile per comprendere come il perdono apra il soggetto alla temporalità e al futuro. Sebbene il perdono sia probabilmente un concetto laterale dell'opera del filosofo franco-lituano, esso è presente già nell'articolo sulla filosofia dell'hitlerismo (Lévinas 1934, tr. it. 1996) nel quale si annuncia la possibilità di *liberare* il tempo dalla sua irreversibilità grazie all'azione del presente. Anche negli scritti inediti si trovano delle tracce importanti di questo tema: "Per me il tempo è il fondo dell'essere. Ma al livello stesso della legge d'identità. L'identità suppone il tempo. Il tempo è questa possibilità per il definitivo che è il fondo dell'οὐσία – e della definizione sostanzialista dell'essere – di essere non definitivo, di ricominciare. Con il tempo il perdono diviene la struttura stessa dell'essere" (Lévinas 2009, tr. it. 2011, p. 142). L'essere dunque ha la forma del perdono, ma questo cosa vuol dire? In *Dall'esistenza all'esistente* (Lévinas 1947, tr. it. 2019) Lévinas cerca di porre in salvo il soggetto dalla minaccia dell'*il y a* (Ronchi 1985), il quale risulta essere un'esistenza senza esistente, il puro essere che rimanda all'orrore insito nella notte in cui nessuna stella brilla nel firmamento, orrore *di* essere che non lascia alcuno spazio per evadere. L'esistente è colui che in un istante rompe con questa monotonia e stringe un patto con la propria esistenza, è il presente. Ma l'io, se fosse considerato solo nella sua dimensione monadica e solipsistica, risulterebbe ancorato a sé stesso, incapace di spezzare le catene che lo assoggettano a sé. Il perdono, come struttura

dell'essere, vuol dire proprio la possibilità di interrompere questo tempo lineare e viverlo sotto forma di dramma teatrale in due atti. Tuttavia, il tempo, scrive Lévinas, non può prodursi da un soggetto siffatto, abbisogna invece dell'intervento dell'altro:

L'io' non è l'essere che, residuo di un istante passato, tenta un nuovo istante. È l'esigenza del non-definitivo. *La 'personalità' dell'essere è il suo bisogno del tempo* come di una miracolosa fecondità nell'istante stesso attraverso cui ricomincia come altro. [...] Come potrebbe infatti generarsi il tempo in un soggetto solo? Il soggetto solo non può negarsi, non ha il nulla. L'alterità assoluta dell'altro istante – se il tempo non è l'illusione di una stasi – non può trovarsi nel soggetto che è definitivamente *se stesso*. Quest'alterità può derivarmi solo da altri (Lévinas 1947, tr. it. 2019, p. 85).

Lévinas connota la soggettività come sempre aperta al cominciamento, all'impossibilità di dirsi definitivi, di chiudersi su sé stessi; ma questa possibilità si concretizza solo nel momento in cui è l'altro che viene a me e fa sì che si entri nella dialettica del tempo. Ma questa dialettica, intesa alla luce del perdono, cosa implica? Lévinas compie il passo decisivo quando afferma in *Totalità e infinito* che il paradosso della colpa – cioè proprio quella scelta finzionale e narrativa di fare *come se* qualcosa non fosse mai successo – “rinvia al perdono come a ciò che costituisce il tempo stesso” (Lévinas 1961, tr. it. 2019, p. 293) perché gli istanti non vengono da un *avvenire* in maniera indistinta e come materia inerte, ma emanano dall'altro che è sulla riva opposta. Il tempo, cioè, lungi dall'essere quello della matematica e, finanche, della durata bergsoniana, è ciò che aggiunge la novità a ciò che è stato, *seppure ogni nuovo istante sia già carico di tutti gli altri istanti passati*. Leggiamo per intero ciò che scrive Lévinas e che segna definitivamente il nostro percorso:

Ma la novità della primavera che fiorisce proprio nell'istante che assomiglia, secondo una buona logica, a quello che lo ha preceduto, è già carica di tutte le primavere vissute. L'opera profonda del tempo è la liberazione da questo passato in un soggetto che rompe i legami con suo padre. Il tempo è il non-definitivo del definitivo, alterità dell'attuato che comincia sempre di nuovo – il 'sempre' di questo nuovo inizio. L'opera del tempo va al di là della sospensione del definitivo che la continuità della durata rende possibile. È necessaria una rottura della continuità ed una continuazione attraverso la rottura. L'essenza del tempo consiste nell'essere un dramma, una molteplicità di atti in cui l'atto successivo risolve il primo. [...] La realtà è quella che è, ma sarà ancora una volta, un'altra volta liberamente ripresa e perdonata. L'essere infinito si produce come tempo, cioè in diversi tempi attraverso il tempo morto che separa il padre dal figlio (Ivi, p. 294).

Il perdono è sì legato al passato perché si riferisce sempre a un atto

già avvenuto e iscritto nella trama dell'essere, tanto da non poter essere cancellato; eppure, la sua essenza sta proprio nel ritornare sul *sensu* dell'avvenimento, piuttosto che sulla sua fattualità. Ma operare sul *sensu* di un evento vuol dire modificare tutta la tonalità emotiva con cui *si vive* la propria esistenza, la quale si apre a nuove interpretazioni e possibilità relazionali che l'azione – la colpa – aveva precluso. Il perdono, in definitiva, ha una essenza temporale e performativa perché non solo incide, come detto, sul *sensu* di ciò che è accaduto ma agisce anche sul comportamento futuro degli attori, chiamandoli a scegliere: nella decisione che verrà presa, al di là del suo esito, sempre incerto e mai prevedibile, risiede tutta l'infinita distanza che separa il Medesimo dall'Altro, la quale non è incentrata sul passato ma è diacronica e tesa verso l'avvenire.

Bibliografia

Améry, J.

1977 *Jenseits von Schuld und Sühne Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, Szczeny Verlag, München 1966; tr. it. *Intellettuale a Auschwitz*, Bollati Boringhieri, Milano 2008.

Arendt, H.

1958 *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago; tr. it. *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2014.

2003 *Some Questions of Moral Philosophy*, Schocken Books, New York-Toronto; tr. it. *Alcune questioni di filosofia morale*, Einaudi, Torino 2015.

Colombetti, E.

2019 *Etica del perdono*, Vita e Pensiero, Milano.

Derrida, J.

1999 *Le siècle et le pardon*, in «Le Monde des débats», 9 dicembre 1999; tr. it. *Il secolo e il perdono*, in B. Moroncini, *La lingua del perdono*, Filema, Napoli 2007, pp. 59-102.

2012 *Pardoner. L'impardonnable et l'imprescriptible*, Éditions Galilée, Paris; tr. it. *Perdonare*, Raffaello Cortina, Milano 2004.

Foucault, M.

1976 *La volonté de savoir*, Éditions Gallimard, Paris; tr. it. *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Feltrinelli, Milano 2022.

Griswold, C.L.

2007 *Forgiveness: A Philosophical Exploration*, Cambridge University Press, Cambridge.

Heidegger, M.

1927 *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, tr. it. *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2015.

Jankélévitch, V.

1954 *Philosophie première. Introduction à une philosophie du Presque*, PUF, Paris; tr. it. *Filosofia prima. Introduzione a una filosofia del Quasi*, Moretti & Vitali, Bergamo 2020.

1967 *Le pardon*, Aubier-Montaigne, Paris; tr. it. *Il perdono*, Edizioni IPL, Milano 1968

1971 *Pardonner?*, Éditions Le Pavillon, Paris; tr. it. *Perdonare?*, Giuntina, Firenze 1995.

1980 *Le Je-ne-sais-quoi et le presque rien*, Seuil, Paris; tr. it. *Il non-so-che e il quasi niente*, Marietti, Genova 1987.

Lévinas, E.

1934 *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hittérisme*, in «Esprit», n. 26, novembre, pp. 199-208.

1947 *De l'existence à l'existanti*, J. Vrin, Paris; tr. it. *Dall'esistenza all'esistente*, Marietti, Genova 2019.

1961 *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, La Haye 1961, tr. it. *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 2019.

1991 *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Éditions Grasset et Fasquelle, Paris; tr. it. *Tra noi. Saggio sul pensare-all'altro*, Jaca Book, Milano 2016.

2009 *Carnets de captivité et autres inédits*, Éditions Grasset & Fasquelle, Paris; tr. it. *Quaderni di prigionia e altri inediti*, Bompiani, Milano 2011.

Nietzsche, F.

1874 *Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, E. W. Fritzsche, Leipzig; tr. it. *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Adelphi, Milano 1974.

Nussbaum, M.

2016 *Anger and Forgiveness, Resentment, Generosity, Justice*, OUP, Oxford-NewYork; tr. it. *La rabbia e il perdono. La generosità come giustizia*, Il Mulino, Bologna 2017.

Pulcini, E.

2001 *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino.

Ricoeur, P.

1990 *Liebe un Gerechtigkeit. Amor et Justice*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1990; tr. it. *Amore e giustizia*, Morcelliana, Brescia 2019.

1991 *Lectures 1. Autour du politique*, Seuil, Paris, pp. 258-270; tr. it. P. Ricoeur, *Etica e morale*, Morcelliana, Brescia 2014.

1998 *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, Wall-

stein Verlga, Göttingen; tr. it. *Ricordare, dimenticare, perdonare*, Il Mulino, Bologna 2004.

Ronchi, R.

1985 *Bataille, Levinas, Blanchot: un sapere passionale*, Spirali, Milano 1985.

Recensioni

Luca Cardone

Jun Fujita Hirose, *Come imporre un limite assoluto al capitalismo?*, Ombre Corte, Verona 2022, pp. 129

Nell'intrecciato balletto di colpi e contro-colpi del gioco del tennis si cela, tra l'apparente e l'ordinario, una possibilità d'agire controintuitiva e carica di una potenza strategicamente filosofica. D'altronde, come diceva Carmelo Bene, "non si può fare filosofia con la filosofia!". Nell'attesa del rinvio dell'avversario si può attendere sulla linea di campo il colpo, amplificare i tempi e gli spazi di reazione, provare a prevedere i *possibili*. Oppure, come il tennista americano McEnroe, si può correre sotto rete e impattare in anticipo i cliché, consumare tutto il possibile e il prevedibile, esaurirlo, aprendo *vie di fuga impossibili*.

È questo, per Deleuze, l'atto di creazione, la resistenza: consumare il muro, erigere di fronte a sé una parete sotto cui portarsi per guadagnare una necessaria via di salvezza imprevista. E a questa strategia fa appello il filosofo giapponese Jun Fujita Hirose nella sua ultima fatica: *Come imporre un limite assoluto al capitalismo?* (Ombre Corte 2022). Partorita come lavoro in continuità rispetto al precedente *Il cine-capitale. Il cinema di Gilles Deleuze e il divenire rivoluzionario delle immagini* (Ombre Corte 2018), dal quale eredita alleati e avversari, l'operazione di Fujita Hirose è anzitutto la presa di coscienza del motivo per il quale tale strategia si rende più che mai necessaria.

Fujita Hirose convoca le energie dell'impossibile già al principio, provando a costruire un discorso obliquo in grado di attraversare il trentennio di collaborazione tra Deleuze e Guattari (*L'Anti-Edipo, Mille piani, Che cos'è la filosofia?*) ma operando un taglio netto che impressiona per chiarezza e libertà di movimento, scrollandosi di dosso l'obiettivo d'esaurire la compattezza delle tre opere. Nel farsi talmente tanto sotto il muro delle pagine e dei concetti del trittico deleuze-guattariano, Fujita Hirose trova la sua via di fuga in una strategia, piuttosto che in un corpus di concetti, per *continuare a essere marxisti* e rivoluzionari oggi, dopo il Covid e nel bel mezzo della transizione ecologica e digitale.

L'operazione del filosofo giapponese, oltre a possedere un certo grado di paradossalità, è perfino violenta. Dissezionare come sul tavolo autoptico le differenti tattiche di lotta elaborate contro il capitalismo e ricali-

brate di volta in volta da Deleuze e Guattari a partire dall'aspetto fondamentale della sua assiomatica: il suo sapersi riorganizzare, sabotando la strategia di attacco come il sistema immunitario con il virus, spostando i suoi limiti sempre più lontano. La tattica d'assalto muta al variare del soggetto rivoluzionario in lotta ma a partire da uno sfondo strategico invariato: il *divenir rivoluzionario*. Decretare la morte ma sempre con il fine di trovare la vita nuova. È questa ossessione ad attraversare *Come imporre un limite assoluto al capitalismo?*, un forsennato inseguimento filosofico alla figura del limite che, nel suo dispiegarsi, prova a compierlo e assolutizzarlo una volta e per sempre.

Fujita Hirose, ed è qui il cuore pulsante del testo, non propone la ricerca di *un* limite ma *del* limite. Sulla differenza che intercorre tra l'indeterminativo e il suo contrario si gioca, a ben vedere, l'opposizione tra ogni singola crisi che il capitalismo interiorizza con una sutura perfetta e mortificante, e quell'impossibile da pensare attraverso il quale il capitale incontrerebbe, finalmente, la sua misura assoluta e non rinviabile. Ma come convocare l'impossibile? O in altri termini: come predisporre la rivoluzione in modo non addomesticabile? Va anzitutto chiarito che piuttosto che convocare dovremmo dire "convocarci", portarci all'ombra di quel muro oltre il quale possono darsi solo vie di fuga. Paradossale, dicevamo, perché Fujita Hirose confessa una cronistoria del ripetutamente non attualizzato con estrema fedeltà alla causa; si fa custode delle armi a disposizione che pure non abbiamo mai saputo mettere in campo fino in fondo.

L'autore parte da *L'Anti-Edipo* sottolineando come la formazione del proletariato abbia le sue radici nella produzione di un taglio (leninista) come imposizione di un bipolarismo di classe alla società capitalista, ma mostrando come questo taglio, per quanto fondamentale, sia un taglio d'*interesse* piuttosto che di *desiderio*. Ciò vuol dire che le catene causali d'interesse alla base della trasformazione della pluralità di individui in un gruppo politico sono già intrinsecamente vittime di un contro-taglio riformista. Dove il taglio leninista si impone al capitalismo come un problema, questo lo risolve operando il taglio riformista, creando un insieme illimitato di assiomi socialdemocratici (si vedano tutt'oggi i sussidi di disoccupazione che tengono a bada le potenze rivoluzionarie dei lavoratori dismessi assieme ai vecchi capitali). La tattica di guerriglia promossa ne *L'Anti-Edipo* è un movimento di trasformazione del gruppo assoggettato in gruppo soggetto, il divenir rivoluzionario declinato nella forma del *divenir fuori-classe* a partire da un *autocontrotaglio* rivoluzionario. Questo gruppo, non più di interesse ma di desiderio, si erge contro il capitale come suo limite esterno assoluto e non addomesticabile. Ma come far sì che sia proletari che borghesi possano riconoscersi nel divenir fuori-classe? È questa la domanda fondamentale alla quale Deleuze e Guattari

non hanno mai fornito risposta, limitandosi a osservare il primato ontologico delle *macchine desideranti* sulla macchina sociale. Ed è questa la domanda – identica nella sostanza e mutevole nei soggetti che progressivamente chiama in causa negli anni a venire – dietro la quale si cela tutta la distanza tra il possibile e l'impossibile.

Ripartire da zero con *Mille piani* e ricalibrare il tiro segna, al contempo, il superamento da parte del capitalismo dei suoi limiti interni (la classe proletaria) e la necessità d'individuare un nuovo soggetto rivoluzionario a partire dallo spostamento della crisi economico-sociale sull'asse nord-sud del globo. La fondamentale congiuntura che permea interamente la seconda opera del trittico è il passaggio a un'epoca costellata di *minoranze*. Le nuove masse minoritarie, le cui forze vengono fagocitate dalla massa maggioritaria nell'unico universale che il capitale pone come possibile (il mercato) sono chiamate a schizoanalizzarsi rilevando i flussi di desiderio contro quelli di interesse, operando un autocontrotaglio – questa volta – *guevarista*. Deterritorializzarsi in un *divenir minoritario* universale è la nuova declinazione del divenire rivoluzionario. È la massa minoritaria a dover divenire il medium attraverso il quale la massa maggioritaria può destabilizzare il disequilibrio strutturale tra centro e periferia. Ragionando su un esempio concreto, Fujita Hirose pone il caso degli abitanti di Okinawa e del loro rifiuto di ospitare basi americane sulla loro isola. Gli isolani non si sono limitati a rifiutare l'occupazione militare deviandola su altre terre giapponesi, protestando per una non-occupazione del suolo giapponese *tout court*. In questo modo, testimonia Fujita Hirose, si sono resi medium per un *divenir-okinawaiani* dei metropolitani giapponesi.

Nel terzo capitolo del testo l'autore sottolinea come in *Che cos'è la filosofia?* le masse minoritarie diventino *vittime*, non più in rivolta ma in *agonia*. Con il crollo dell'Unione Sovietica e la saturazione della geografia del capitalismo, che delocalizza così la crisi perpetua ad esso necessaria, la strategia di lotta muta dal divenir minoritario al *divenir animale*. È di fronte alla sofferenza passiva del vivente universale che il sentimento di vergogna dovrebbe renderci responsabili non *di*, ma *di fronte a* l'agonia dell'emarginato e del sofferente. In questo modo eventi come le lotte dei *piqueteros* argentini nei primi anni del duemila, così come le lotte femministe nel Sud America e in Iran smetterebbero d'essere interpretate a partire da uno sfondo territoriale stabile, deterritorializzate in uno spazio limite definitivo e assoluto, un fronte non semplicemente comune ma *universale*. L'invito che l'autore ci consegna, carico di profondità orientale, è quello di fare dell'osservazione dell'orizzonte già un *situarci* sulla linea d'orizzonte, un convocarci lì, tra l'intollerabile e l'impossibile.

Se da un lato Fujita Hirose rifiuta quella linea di pensiero post-moderna che da Fukuyama a Baudrillard segna il punto di collisione tra la massima disillusione e l'assoluta impossibilità d'agire (posizioni che, sostiene

il filosofo giapponese, finiscono per consumare l'impossibile piuttosto che il possibile), è al rovesciamento di segno di questa medesima impossibilità che fa appello come strategia ultima del divenire rivoluzionario. Esattamente in modo parallelo e contrario a quella postura "cinica" criticata anche da Žižek e per la quale la vittima irrigidita finisce per identificarsi con il suo carnefice, il divenire rivoluzionario è lo scatenamento delle energie della classe proletaria nella classe borghese, delle masse minoritarie in quelle maggioritarie, della donna nell'uomo, dell'animale nell'umano. È nel *divenir tutti* non numerabile che il capitalismo incontra il suo limite assoluto.

Concludiamo queste riflessioni con una suggestione che pure il testo di Fujita Hirose è stato in grado di stimolare. Non dovremmo forse spingerci fino in fondo provando a pensare che la lotta e la rivoluzione, nelle modalità apprese attraverso la storia moderna e contemporanea, siano già state inficiate dal tritacarne del possibile? Non è già l'idea di un *compito* (seppure nella sua declinazione rivoluzionaria) ad essere troppo addossata sulla sfera dell'*opera* (e di una più generica *operosità*) già materia prima del nemico che si sta provando a limitare? Cosa accadrebbe se scoprissimo che l'ultimo e massimo grado di quel muro di possibilità e cliché da annientare e consumare fosse la rivolta stessa? Forse solo allora ci verrebbe incontro come via di fuga un'azione impossibile persino per il campione McEnroe: abbandonare il campo in un *divenir disertori*.

Fabrizio Carlino

Anna Pia Ruoppo, *Marxismo ed esistenzialismo: due filosofie dell'Europa. Lukács e Jaspers si incontrano a Ginevra (1946)*, coll. Jaspersiana, Mimesis, Milano-Udine 2023, pp. 280

Nel settembre del 1946 si tennero le prime “*Rencontres Internationales de Genève*”, dedicate ad una riflessione sullo spirito europeo. Gli Incontri furono articolati in conferenze e conversazioni. Nel volume *Marxismo ed esistenzialismo: due filosofie dell'Europa*, Anna Pia Ruoppo presenta la prima traduzione italiana della quarta conversazione (durante la quale Karl Jaspers e György Lukács si confrontarono principalmente intorno al tema della totalità), preceduta da un ampio saggio introduttivo e affiancata da traduzioni e trascrizioni di sintesi di interventi, articoli di giornale, resoconti, bilanci e lettere, tutti legati a vario titolo ai protagonisti e alle questioni centrali del dibattito emerso dalle *Rencontres*.

Questa prima edizione degli «Incontri internazionali» costituisce ancora oggi un riferimento importante per lo storico che ricerchi una sintesi delle idee del XX secolo, come presagito nel 1989 da Bruno Ackermann (p. 239). Essa fu infatti preparata in un contesto internazionale nel quale temi imposti dai tragici eventi recenti, come la possibilità della pace in un'Europa unita, si intrecciavano in modo problematico alle nuove inquietudini che destava la divisione del mondo in due blocchi contrapposti, che portava con sé la minaccia nucleare. Si trattava di comprendere sia come si fosse reso possibile l'orrore della Seconda Guerra Mondiale, tentando di identificare – o di negare – gli eventuali legami tra la cultura europea e l'ascesa dei fascismi, sia di interpretare e gestire la guerra fredda che si profilava all'orizzonte. I promotori degli Incontri, come ricorda Anthony Babel, rettore dell'Università di Ginevra e presidente del comitato organizzativo, intendevano “cercare tra le macerie dell'Europa gli elementi vivi che potevano ancora sussistere” (p. 244). Nella lettera di invito agli oratori, l'accento era posto sulla necessità di prendere coscienza allo stesso tempo di ciò che ha costituito, nel passato, la “ragion d'essere” dell'Europa e di “ciò che costituirà la sua missione nel futuro, in un mondo in piena trasformazione” (p. 244).

La posizione di questo nesso tra riflessione sui valori che hanno costituito la specificità dello spirito europeo e la ricerca di una risposta alle sfide imposte dal nuovo assetto mondiale comportava la necessità di in-

terrogarsi in via preliminare sul rapporto tra gli intellettuali e la politica. La scelta di affidare l'apertura dei lavori, dopo l'introduzione, a Julien Benda, era già indice della volontà di porre sin dall'inizio il problema dei rapporti tra cultura e politica, riconoscendo allo spirito europeo un valore politico e invitando allo stesso tempo i relatori a situarsi al di là dei partiti politici. Benda infatti, che era stato tra i protagonisti del *Congresso parigino degli intellettuali in difesa della cultura*, tappa fondamentale della formazione del fronte antifascista nel 1935, era noto principalmente per le tesi sostenute nel pamphlet *La trahison des clercs* (1927), in cui l'autonomia del lavoro intellettuale rispetto all'azione politica immediata appare come una condizione della sua efficacia. L'ampio spettro di appartenenza ideologica dei relatori invitati, scelti dal campo idealista come da quello materialista, dal cattolicesimo al razionalismo ateo, riflette questa volontà di circoscrivere il dibattito sul piano culturale, pur nella consapevolezza che il tema stesso degli Incontri era carico di implicazioni politiche e della necessità quindi di avere rappresentanti delle diverse risposte possibili alla crisi dello spirito europeo.

Per i relatori che accettarono l'invito, da Benda a Guéhenno, da Bernanos e Rougemont a de Salis, da Spender a Flora, da Lukács a Jaspers, definire l'Europa appariva come un compito eminentemente politico e urgente: nei suoi confini rientravano sia l'America in quanto prodotto dell'espansionismo europeo sia la Russia in quanto parte della storia europea, oppure americanismo e sovietismo costituivano piuttosto una minaccia per lo spirito europeo? A giudicare dalle cronache di chi era presente agli Incontri, così come dai bilanci storici successivi, raccolti in questo volume, la risposta a questa domanda appare, sul piano politico, come la posta in gioco più alta degli interventi e dei dibattiti, poiché da essa dipendeva il posizionamento degli intellettuali europei rispetto alle due forze che sembravano attanagliare il Vecchio Continente, il comunismo sovietico e l'imperialismo americano.

Merito importante del lavoro di Ruoppo consiste nell'aver fatto emergere con forza, nell'argomentazione del suo saggio ma anche nell'organizzazione dei documenti raccolti, come queste tensioni si siano espresse sul piano teorico nelle due opposte visioni del mondo attorno alle quali si andava polarizzando il dibattito filosofico, il marxismo e l'esistenzialismo, cristallizzandosi in particolare, nel corso della quarta conversazione, attorno alle due diverse concezioni della totalità e della trascendenza difese da Lukács e da Jaspers.

Per comprendere la centralità dell'opposizione tra queste "due filosofie dell'Europa" in quella particolare congiuntura teorico-politica, è utile ricordare che la celebre conferenza di Jean-Paul Sartre *L'esistenzialismo è un umanismo* fu pronunciata durante la fase di preparazione degli incontri (ottobre 1945, pubblicata pochi mesi dopo) e che Lukács, che già du-

rante la guerra aveva cominciato a lavorare alla *Distruzione della ragione*, avrebbe pubblicato nel 1948 il saggio *Esistenzialismo o marxismo*. Che il vero incontro filosofico delle giornate di Ginevra si sarebbe giocato tra Lukács e Jaspers era deciso non solo dalla loro statura intellettuale, ma anche da ciò che le rispettive posizioni incarnavano all'interno della guerra fredda che si profilava all'orizzonte.

Nella sua relazione, Lukács difese una proposta politica “per vincere non solo la guerra ma anche la pace” (p. 29): ritornare all'alleanza tra la democrazia reale, ossia il socialismo, e la democrazia occidentale solo formale, continuando – rinnovandola – la politica del 1941 contro “la barbarie fascista”. E siccome per Lukács all'origine dei fascismi si trova l’“irrazionalismo moderno”, prodotto di una filosofia divenuta non dialettica e quindi incapace di rispondere, se non in modo irrazionale, ai problemi dialettici posti dalla vita stessa, occorre che l'alleanza tra democrazia e socialismo per la pace e per il progresso dell'umanità intera sia espressione di quel compimento della dialettica hegeliana, fondata su un nuovo concetto di ragione, che è il marxismo. Jaspers invece, ricavando dall'articolazione tra libertà, storia e scienza come “elementi costitutivi dell'Europa” l'idea per cui “la comunicazione, l'apertura universale sono europee” (p. 137), indica la necessità di creare un nuovo ordine mondiale nel quale l'Europa mantenga la sua neutralità. Nella sua relazione, il filosofo esistenzialista pone l'accento sulla trascendenza. “La verità intera e definitiva” non può essere posseduta dall'uomo e la libertà stessa, intesa come “necessità del vero”, non può che essere frammentaria. Dal punto di vista soggettivo, “l'esistenza che noi possiamo essere non esiste che unita alla trascendenza per la quale noi siamo” (p. 132).

La terza e la quarta conversazione forniranno l'occasione per confrontare e precisare i presupposti di queste posizioni divergenti espresse nelle relazioni. Il dibattito, infatti, finisce col rimettere in questione il concetto di totalità come fondamento del totalitarismo, tanto fascista quanto sovietico. Jaspers si oppone quindi alla totalità lukácsiana affermando che non si può conoscere il tutto (né la storia) perché si è *nel* tutto (e nella storia). È così che viene resa operativa l'opposizione tra trascendenza e totalità: dobbiamo, secondo la sua prospettiva esistenzialista, conservare la coscienza della trascendenza dell'orizzonte, il quale è in fuga perpetua. La totalità non può essere conquistata poiché è di continuo frammentata ed è con questa frammentazione che ci troviamo gettati nella situazione concreta, che sola consente l'azione. Per questa ragione, l'individuo nella totalità è impotente. Contro il pensiero della trascendenza e della frammentazione, ridotto a riflesso dell'uomo privato e disgregato, Lukács difende invece l'idea per cui la totalità è la realtà concreta, di cui la storia è lo sviluppo e la cui conoscenza è la condizione per la liberazione dell'uomo.

Merleau-Ponty, che prese parte alle conversazioni, oltre a rilevare una possibile contraddizione interna al discorso di Lukács, chiedendosi se la prospettiva marxista della realizzazione della democrazia non debba piuttosto escludere una sua alleanza con le democrazie formali, suggerisce anche che intorno al concetto di totalità, pur nelle innegabili divergenze quanto alle proposte politiche, le due visioni hanno trovato un terreno condiviso per un confronto, dal quale emerge la prospettiva di un lavoro teorico comune. Nella stessa direzione, pur muovendo da posizioni molto diverse, va in sostanza anche Jean Wahl, il cui intervento che conclude le conversazioni è riportato e ampiamente discusso da Ruoppo. Da interprete originale ma rigoroso della *Fenomenologia dello spirito* e pioniere degli studi hegeliani in Francia, Wahl non poteva non schierarsi dalla parte di Lukács sulla concezione della causalità. Jaspers aveva infatti rilevato, per rigettarla, la presenza nel marxismo di una concezione monocausale della dialettica, di ascendenza hegeliana. Wahl non esita a riconoscere la correttezza della replica di Lukács, il quale aveva respinto la critica jaspersiana, ricordando che né in Hegel né in Marx è lecito riscontrare l'azione di un principio causale unico. Inoltre, Wahl rifiuta anche l'assimilazione tra nazismo e sovietismo. Allo stesso tempo, avendo egli stesso elaborato un'interpretazione della filosofia hegeliana aperta all'influenza dell'irrazionalismo, non può non vedere con sospetto la distinzione lukácsiana tra razionalismo e democrazia, da un lato, e aristocrazia e intuizionismo, dall'altro (cfr. p. 73). Inoltre, contro Merleau-Ponty, Wahl mette in dubbio che Marx possa essere considerato come il compimento di Hegel e sottolinea la difficoltà riscontrata nell'individuare in modo univoco il posto che la concezione marxiana del movimento reale assegna all'istanza economica. In definitiva, anche per Wahl la questione attorno alla quale le due filosofie sembrano realmente potersi confrontare riguarda la definizione della totalità. Sulla scorta di queste analisi, Ruoppo riesce a mostrare bene come, pur essendo evidenti i punti più problematici del dialogo tra Lukács e Jaspers, "se esaminata da vicino" la differenza tra i due "non era così grande come sembrava" (*ibidem*). Insomma anche Wahl cerca, come Merleau-Ponty, di produrre una sintesi che mostri come le divergenze, lungi dal rendere il dialogo impossibile, costituiscano al contrario un terreno di incontro fecondo per il futuro dell'Europa.

Sviluppando la chiave interpretativa dell'incontro tra due filosofie, alla frontiera tra il progetto di costruzione dell'Europa unita garante della pace e il profilarsi di una guerra fredda intellettuale, il lavoro di Ruoppo fornisce dunque uno strumento in grado di gettare nuova luce sulla genesi del tentativo di unire marxismo ed esistenzialismo che avrà fortuna negli anni successivi ai primi incontri di Ginevra. Ma pone di conseguenza anche il problema del fondamento storico e politico, oltre che teorico, di

quel tentativo. Lo stesso orizzonte europeo è infatti imposto a entrambe le filosofie, esistenzialista e marxista, dalla particolare congiuntura del secondo dopoguerra, ma rimane difficile per un teorico marxista assumerlo e integrarlo all'interno di una strategia di lungo periodo, oltre l'urgenza della costruzione di un sistema di alleanze al fine di rendere durevole la pace. Il solo vero orizzonte della teoria marxista è infatti quello dell'internazionalismo proletario e il terreno sul quale si svolge il dibattito sembra essere più congeniale al partito di Jaspers che a quello di Lukács. Tale squilibrio, che tocca il tema stesso degli Incontri, è messo bene in luce da Ruoppo, che infatti si chiede "dal punto di vista politico, quale [fosse] l'idea di Europa che da queste posizioni derivava" e, più fondamentale, se la proposta lukácsiana di costruire una nuova Europa attraverso un'alleanza fra democrazia e socialismo [fosse] davvero coerente con i suoi presupposti filosofici" (p. 49).

Alla questione di fondo, contenuta in questi interrogativi, Ruoppo non pretende di fornire una risposta definitiva. Il suo saggio ha nondimeno il merito di consegnare al lettore, in conclusione, un paradosso dal quale potranno prendere le mosse studi ulteriori: dallo scontro teorico uscì vincitore Lukács, ma allo stesso tempo "la storia sembrò dare ragione a Jaspers, a quello Jaspers che tanto impegno aveva profuso nel separare filosofia e politica e che aveva tuttavia intravisto la possibilità della pace nella creazione di un ordine mondiale" (p. 76). Forse la ragione di tale paradosso andrà ricercata proprio nel processo, ricostruito e illuminato dal lavoro di Ruoppo, nel quale si è tentato di dissolvere le divergenze tra le due filosofie sintetizzandole attraverso l'imposizione di un terreno comune. Se gli animatori degli Incontri avessero invece avuto la volontà di andare alla radice delle opposizioni, sarebbe sin da allora emerso con chiarezza che a confronto non c'erano solo delle diverse visioni del mondo, ma, più fondamentale, delle forze in conflitto i cui destini si sarebbero giocati su tempi storici ben più lunghi, che sono probabilmente ancora davanti a noi.

Chiara Di Rocco

Corine Pelluchon, *L'età del vivente. Per un nuovo illuminismo*, con una prefazione di Orietta Ombrosi, Donzelli, Roma 2023, pp. 256

Oggi forse c'è bisogno di una maggiore fiducia nel presente, che eredita la responsabilità del passato ed è artefice del mondo che lascia. Questo è probabilmente il primo stimolo che Corine Pelluchon offre nel libro *Les Lumières à l'âge du vivant*, che si può ora leggere nella traduzione italiana *L'età del vivente. Per un nuovo Illuminismo*, edita da Donzelli e curata da Orietta Ombrosi. Una speranza, vigile e razionale, è ciò che anima la filosofa francese Pelluchon nella scrittura di questo testo che si presenta sin dalle prime pagine come un appello vigoroso ad un cambiamento radicale per la rifondazione di una società più giusta nei confronti degli altri viventi e dell'ecosistema. Si tratta, per la filosofa, di una modifica profonda delle rappresentazioni, degli stili di vita, dei sistemi che li sorreggono e persino del nutrimento. Una trasformazione che non si afferma in alcun modo con la violenza, ma come un'inversione di marcia attraverso un nuovo *ethos*, in grado di sradicare i fondamenti alla base del sistema di dominio che colonizza l'immaginario collettivo e che si riproduce con e nella società, cultura, politica ed economia.

Ma di quale cambiamento si tratta? E perché fare appello all'Illuminismo, quando è proprio a partire dalla fede nella ragione da esso avanzata che si è imposta una razionalità come puro calcolo e strumento di dominazione dell'uomo sul mondo? Cosa resta della fede antropocentrica, quando al giorno d'oggi si vive nella minaccia di una distruzione dell'ecosistema planetario per mano dell'essere umano e dello sfruttamento sfrenato guidato dalla logica capitalistica? Quale fiducia si può avere nell'opera e nelle azioni umane che hanno convertito le scoperte scientifiche in armi di distruzioni di massa, la cui ombra annientatrice viene usata come una minaccia ricattatoria nelle controversie internazionali?

La risposta a tali quesiti non è sicuramente facile e incorre nel rischio di far cedere ad un nichilismo e ad un disfattismo tipico di questa epoca. Ma è proprio contro queste tendenze che Pelluchon sostiene la necessità di riconsiderare la razionalità come lo strumento chiave per una necessaria messa in questione dei fondamenti che hanno portato allo "stra-

volgimento” della ragione nel suo contrario e per porre le basi per un nuovo Illuminismo, da lei denominato, appunto, “Illuminismo nell’età del vivente”.

La filosofa, quindi, osserva e riflette la possibilità di conciliare “la ragione con la natura e di rilanciare il processo di civilizzazione” (p. 214), in cui la civiltà si inserisce consapevolmente all’interno di un sistema di viventi e si riconosce come parte, vivente anch’essa, di questo ecosistema. Un’era in cui finalmente l’uomo pone la propria responsabilità “per il *mondo comune*” e, con le parole di Ombrosi nella Prefazione all’edizione italiana: “per il *mondo in comune*” (p. VII).

L’impresa della autrice prende quindi le mosse, nel primo capitolo, da un confronto con le critiche rivolte all’Illuminismo da parte degli anti-Illuministi dell’epoca e dell’attuale momento, da parte del post-modernismo, da parte del pensiero femminista e, soprattutto, della Teoria critica dei francofortesi, che rappresenta il fondamento teorico dell’impianto argomentativo del libro. Nel sentiero critico tratteggiato dalla Scuola di Francoforte, ed in particolare da Adorno e Horkheimer, Pelluchon si immerge nella diagnosi di una ragione che è divenuta “folle”, nominata dagli autori della *Dialettica dell’Illuminismo* (1947) come “razionalità strumentale”. L’Illuminismo si è autodistrutto poiché la razionalità ha perso ogni oggettività divenendo, nel mondo industrializzato e guidato dal capitalismo, strumento di misurazione, puro calcolo nelle mani di un soggetto definito esclusivamente dall’autoconservazione e, quindi, strumento di dominio degli altri, della natura e persino di sé. La razionalità ha, quindi, “perso la ragione” nel momento in cui è stata posta nella storia come discriminazione per la separazione dualistica tra natura e cultura, in cui l’ultima prevale sulla prima perché – e questa è la seconda ragione della sua “follia” – vi è alla base un antropocentrismo in cui l’umano si è auto-posizionato all’apice della gerarchia dei viventi, proprio in virtù di tale razionalità perversa nel dominio.

La Teoria critica si lega per l’autrice alle istanze dell’Illuminismo del XVIII secolo nei termini in cui la libertà di pensiero è posta dai due movimenti intellettuali come presupposto indispensabile per l’emancipazione individuale e sociale. Far proprie le analisi dei francofortesi, significa, quindi, per Pelluchon, considerare la logica distruttiva della società moderna e contemporanea nelle sue contraddizioni, come “un *residuo* che non viene completamente assorbito in questo dominio distruttivo” (p. 26). Vi è un “impensato” su cui si fonda il razionalismo strumentale, ed è proprio a partire dalla sua critica e nello spirito di riconciliazione della ragione con il suo altro (i tre oggetti del suo dominio: natura, società e vita psichica) che la filosofa pensa e pone la sua fiducia nell’Illuminismo “nell’età del vivente”. Questo comporta il non riprodurre più la razionalità egemone dell’età dei Lumi, ma riferirsi ad una ragione “ferita”, vulnerabile, che si ricostruisce volgendosi all’alterità e al non-identico.

Un nuovo Illuminismo si lega, per la filosofa, al metodo fenomenologico, all'attenzione posta alla "intenzionalità della coscienza", che si interroga nel suo rapporto con il mondo "risalendo così ai significati dati a degli strati del vissuto più originari" (p. 48). In questo senso, il razionalismo viene pensato dall'autrice come un *atteggiamento*, che prende le mosse da una emancipazione della ragione dalle rappresentazioni, dai giudizi correnti sul mondo, per rivolgersi all'ascolto dei fenomeni del proprio tempo per come si danno. Riprendendo il concetto husserliano di *epochè*, la filosofa descrive quindi l'impegno del nuovo Illuminismo come una postura, come un gesto auto-riflessivo che chiede costantemente il suo rinnovamento. Questo gesto della ragione non si immobilizza nella critica e nelle sue conclusioni, ma domanda, oggi, di rimettersi in questione e di interrogarsi sul presente e, forse, "far nascere un nuovo immaginario" (p. 7).

La libertà del pensiero, obiettivo condiviso con il vecchio Illuminismo, con cui si può realizzare quello che l'autrice spera essere un vero e proprio "rinnovamento antropologico", si afferma nella responsabilizzazione del pensiero stesso, della ragione e dunque della filosofia. "La responsabilità è in sé un'alterità" (p. 39), sottolinea l'autrice, sollecitando la filosofia a ripensare l'umano – e anche sé stessa, in quanto attività di questo – nella forma di una necessaria relazionalità incarnata, a superare quindi i dualismi, in *primis* quello mente-corpo, che ne hanno concesso la sua separazione dalla vita e dagli altri viventi e dal suo impegno nei confronti del reale.

Il testo è costellato di riferimenti al ruolo della filosofia in questa rivoluzione antropologica, sia come sostegno teorico per la critica, sia come spazio di sperimentazione per una razionalità rinnovata. Si qualifica così un punto nodale dell'intera trattazione: la responsabilità del pensiero e della domanda filosofica volta ad un ripensamento del ruolo nell'uomo all'interno di un ecosistema complesso, verso ciò che l'autrice chiama "l'età del vivente".

Il riferimento, nelle ultime pagine del terzo capitolo, in merito all'importanza dell'istruzione in questo progetto, apre alla possibilità di una ricerca che, dal valore dato all'attività filosofica, si concentri sul suo insegnamento proprio come modalità per aprire ad una riconsiderazione profonda dell'esistenza umana nel mondo. Su questa linea sarebbe interessante poter implementare una proposta così ampia e spiccatamente utopica come quella presentata da Pelluchon, con un'indagine specifica su nuove frontiere di un ripensamento dell'insegnamento filosofico. Una direttrice di indagine che potrebbe esser volta ad integrare il ruolo educativo della filosofia come parte essenziale della costruzione di una nuova umanità ridefinita politicamente, eticamente e ecologicamente.

Il filosofo, afferma Pelluchon nelle prime pagine dell'opera, "deve sperimentare la *passività*; deve comprendere che tutto ciò a cui si era ancorato, fin dall'inizio della modernità e del liberalismo politico, può crollare" (p. 28). In questa considerazione della possibilità di un "altrimenti", la passività della riflessione si rivela anche una *passibilità*. L'autrice, mi sembra importante sottolineare, conduce la filosofia a riconoscersi come un'attività incarnata del pensiero, la rinsalda nel suo legame con l'esistenza pulsionale, la responsabilizza nei confronti del corpo nella forma di ciò che Pelluchon ha chiamato in un'opera precedente, *Éthique de la considération* (2018), "transdiscendenza", una trascendenza dell'immanenza. Ascoltare la propria condizione "generata e corporea" (p. 22) conduce all'esperienza incommensurabile di appartenenza ad un mondo in-comune. Questo è per la filosofa l'orizzonte del razionalismo, l'orizzonte di una ragione di cui si è tutti più responsabili, poiché ciascuno dispone di una ragione e di un corpo attraverso cui articolare l'etica e la politica su un piano spirituale e non religioso. La *razionalità*, quindi, si fa carico anche della *relazionalità* in una rielaborazione del soggetto umano che non si definisce più in quanto sistema chiuso e isolato, ma come parte di una costellazione di molteplicità e differenze che coabitano il mondo con lui e a cui esso è legato da una rete di inter-dipendenza e co-esistenza. Perciò "l'emergere di una società del vivente corrisponde ad una rivoluzione antropologica" (p. 196), ad una ridefinizione dell'umano verso un "umanesimo dell'alterità e della differenza" – concetto sviluppato nel terzo capitolo del libro – in cui l'uomo antropocentrico si pone finalmente "ai bordi", al limite dei suoi confini esistenziali, sulla sua superficie epidermica, per osservare il senso più ampio di un organismo molto più grande di lui e di cui fa parte. Una sola è la condizione che unisce tutti i viventi, ma sono molteplici le forme con cui si realizza, come sono molteplici le culture, le abitudini, i modi di darsi e di vivere dell'umanità.

Si tratta, per Pelluchon, di un'inversione di marcia il cui principio risiede nell'intimità di ciascuno, che l'autrice suggerisce come un cambiamento dallo "Schema del dominio" verso quello della "considerazione". Lo Schema, nozione approfondita nel secondo capitolo dell'opera, è un "meta-concetto che designa il principio di organizzazione delle società" (p. 215). La "considerazione" è invece il movimento della razionalità che si basa sul riconoscimento della finitezza e vulnerabilità e che fa sorgere una nuova forma di etica. È, infatti, a partire da questa esperienza singolare di "appartenenza al mondo comune e sulla percezione di ciò che ci unisce agli altri viventi [che si] amplia la nostra soggettività" (p. 217). Solo attraverso questa considerazione, può nascere, per l'autrice, "il desiderio di prendersi cura della Terra e degli altri" (p. 217).

Pelluchon, propone dunque la possibilità di un risveglio e un'autonomizzazione emancipatoria di tutte le soggettività, che non ha nulla a che

vedere con la rivoluzione in termini politici, di una imposizione forzosa e violenta di un cambiamento, quanto di una comunione d'intenti che impone la *sua* forza come necessità di tutti e per tutti. Di una trasformazione lenta e progressiva della psiche e dei sistemi economici e politici, di cui l'autrice, al termine dell'opera, prospetta i primi passi nello spazio politico, economico, culturale e anche geografico dell'Europa, in ragione del suo *telos* che ha creato questa Comunità attorno al desiderio di pace e cooperazione. Forse, aggiungerei, anche in ragione della responsabilità che l'Occidente europeo ha avuto nell'inconscia elaborazione, nel corso della storia, di una ragione piegata su un modello egemonico.

“Decolonizzare il nostro immaginario” (*Ibid.*) per una “rielaborazione profonda delle nostre rappresentazioni e dei nostri modi di essere, che conducono allo *sradicamento del dominio*” (p. 216) è un processo etico, e di un'etica inseparabile dall'ospitalità, che chiama in causa l'ecologia.

La “conversione ecologica”, tema del quarto capitolo, “concepita come progetto di emancipazione e di cooperazione” (p. 219), è la traccia con cui si afferma “l'era del vivente”, e che consente di distinguere questo nuovo Illuminismo da quello precedente. Un Illuminismo ecologico, quindi, che illumina l'attenzione nei confronti della natura, sul destino del pianeta e dell'umanità in questo, non tanto per stimolare delle superficiali manovre governative in merito alla tutela dell'ambiente, o solamente l'introduzione dell'ecologia nell'Illuminismo, quanto per produrre un'inversione delle gerarchie relazionali, alla base di ogni politica ed economia, valorizzando la pluralizzazione e l'autonomia di ogni singolarità e del collettivo in quanto unione di individui legati alla stessa esperienza esistenziale. Abitare la Terra, infatti, significa coabitare con gli altri questo pianeta. Aver cura della natura è inseparabile dall'accogliere altri esseri umani con cui condividiamo la stessa condizione di ospiti.

L'ecologia si accompagna, da un punto di vista politico-sociale, ad una maggiore giustizia sociale e a un decentramento della democrazia in una forma di governamentalità orizzontale. Si mostra dunque necessaria un'apertura alle sperimentazioni sociali e ad autonomie locali, nel rispetto delle diversità e in accordo con delle politiche nazionali e internazionali.

È ora di mettersi in moto con uno slancio verso il futuro che rompa con il passato senza rinnegarlo, ma in un movimento di consapevolezza critica in cui custodire ciò che, di questa eredità, può ancora illuminare il presente. In questi termini lo spazio dedicato, nel quinto capitolo, alla questione della tecnica delucida l'*ethos* della proposta. Di fronte alla barbarie dell'uccisione sistematizzata nei campi di concentramento nazisti che si osserva inquietantemente riprodotta negli odierni modelli di sfruttamento e di produzione industriale, di fronte alla creazione e all'utilizzo di armi atomiche dall'assoluto e massiccio potere distruttivo, di fronte all'alienazione della mediazione tecnologica, l'autrice non rifiuta

la tecnica per questi orrori, ma ne osserva il suo uso perverso all'interno dello "Schema del dominio". Si può distinguere un'altra possibilità per la tecnica all'interno di una considerazione profonda e differente di sé stessi, dell'altro, e di tutto ciò che è altro dall'umano.

Nello "Schema della considerazione", la tecnica può non essere più rivolta all'"aumento" dell'umano, non più mezzo di dominio, ma può essere accettata fenomenologicamente come "condizione della nostra esistenza" (p. 149), parte del patrimonio che ha segnato la storia dell'umanità in quanto mediazione necessaria per la sua esistenza. Il suo utilizzo può essere rivolto all'impegno di una vita sostenibile sulla Terra, come anche a garantire la preservazione della memoria della storia umana, la testimonianza di ciò che si è stati, per confrontarsi con il passato e non ripeterne gli errori, per poter lasciare un futuro migliore a chi verrà.

La speranza dai tratti utopici che si legge nel libro di Pelluchon è il motore argomentativo, che può lasciare spesso l'impressione vertiginosa di una impossibilità di realizzazione per un progetto così ampio e radicale come quello sperato dalla filosofa. L'autrice, però, non lascia mai il lettore solo nella vastità dei temi e delle proposte. Ha sempre cura nel ricordare il progetto e la responsabilità che anima questo libro, donando l'impressione che questo lavoro, primariamente intimo, di riappropriazione della propria esistenza e di ridefinizione dell'immaginario, sia stato innanzitutto un *suo* impegno personale. Di questo valore testimoniale, quindi, si nutre la sua scrittura, che viene affidata al lettore, non solo come strumento divulgativo, ma come modo per parlare all'intimità di quest'ultimo. La filosofa si fida e si affida all'altro che legge perché si crei, forse, quella responsabilizzazione che ogni scrittura istituisce tra autore e lettore: prender su di sé le parole altrui significa accoglierle, lasciare che queste attraversino la propria intimità e che emergano in un senso nuovo, quello rinnovato dal modo con cui sono state percepite.

Se quindi è compito di ciascun lettore decidere in che modo ricevere ed elaborare la proposta di Pelluchon, il compito oggi di riflettere il proprio presente e di pensare il futuro, come sollecita il libro, è una responsabilità che coinvolge tutti allo stesso modo. Questo, infatti, è il tempo in cui i cambiamenti apportati dal "progresso", non seguono più il ritmo "fisiologico" dell'essere umano (tantomeno del resto dei viventi), ma si riproducono ed evolvono "nonostante" questi. La responsabilità di riflettere su questa asincronia, su questa scordatura della civilizzazione, si mostra al tempo stesso come un ri-flettersi. Come porsi di fronte a sé stessi e riconoscersi nell'unico modo (im)possibile: *con* e *per* l'altro.

Claudia Manzione

Carol Gilligan, *In a Human Voice*. Polity Press, Cambridge, UK e Hoboken, NJ 2023, pp. 131

In a Human Voice rappresenta l'ultimo contributo della psicologa e femminista americana Carol Gilligan e come il titolo del libro suggerisce vi è, nel corso del testo, un'approfondita riflessione e un continuo richiamo ai temi precedentemente esplorati nell'opera più celebre dell'autrice: *In a Different Voice* (Gilligan, 1982). Questi due testi – pubblicati a oltre quarant'anni di distanza l'uno dall'altro – si intrecciano in un denso dialogo, svolgendo un ruolo cruciale nel plasmare e raffinare la prospettiva etica e femminista dell'autrice. È evidente che, attraverso *In a Human Voice*, Gilligan non solo riprende ma anche rielabora e, in parte, modifica concetti chiave precedentemente esplorati, proponendosi l'obiettivo di un chiarimento ponderato, una risposta articolata alle critiche che precedentemente le erano state rivolte. Questo dialogo continuo tra le due opere testimonia – a mio avviso – non solo la coerenza nel percorso intellettuale di Gilligan, ma anche la sua apertura al dibattito critico, in quanto all'interno del testo ciò che appare emergere è il desiderio di affinare ulteriormente le teorie etiche e di genere, affrontando le problematiche sottolineate, in precedenza, con nuove prospettive e approfondimenti, offrendo una panoramica più completa delle sue idee nel contesto della psicologia, dell'etica e del femminismo.

Sin dall'introduzione, difatti, l'intento del libro è posto con estrema chiarezza “(..) To hear the different voice, the voice of care ethics, for what it is: a human voice; to recognize that the voice it differs from is a patriarchal voice” (p. 23), per chiarire, aggiungerei, che, contrariamente a quanto alcuni critici e critiche avevano sostenuto, quella dell'etica della cura non è una *voce* che si radica in un femminismo dal carattere essenzialista, rifuggendo la possibilità di iscriversi entro i confini del binarismo di genere. Anche se la voce dell'etica della cura è stata inizialmente udita come femminile *toutcourt*, perché “(..) it joins reason with emotion, the mind with the body, and the self with relationships” (p. 40), essa ambisce ad essere la voce di tutte/i e per tutti/e, una voce unita, decisa e distruttiva nei confronti dell'ordine patriarcale, in cui tutti e tutte possiamo riconoscerci.

Il testo si configura come l'occasione unica di seguire il percorso intellettuale e metodologico operato da Gilligan che ha portato a plasmare taluni concetti fondamentali per la psicologia e l'etica femminista.

In particolare, è la pratica dell'ascolto radicale ad essere primariamente attenzionata e resa esplicita ai/alle lettori/lettrici, insieme all'obiettivo che essa si propone: "notice what happens, (...), when you replace judgment with curiosity" (p. 32). Ciò che emerge con forza è il metodo che quarant'anni prima aveva consentito a Gilligan di resistere al pregiudizio, in netto contrasto con l'atteggiamento adottato dal suo maestro e collega Lawrence Kohlberg.

L'approccio teorico di Kohlberg sosteneva che, in base alle loro risposte, le bambine non potessero raggiungere la piena maturità morale, venendo giudicate incapaci di operare correttamente nella risoluzione di dilemmi etici. Al contrario, Gilligan, attraverso la pratica dell'ascolto radicale, ha aperto una finestra su un mondo di comprensione più profondo e ricco, sfidando la convenzione e mostrando la strada per un modo diverso di concepire la moralità.

La nuova opera di Gilligan si presenta come una continua sorpresa, poiché ampliando in modo dinamico i temi precedentemente esplorati in *In a Different Voice*, in un processo che evita con maestria di cadere nella ripetizione, l'autrice rivela qualcosa di completamente nuovo. Ciò che emerge in modo particolare è la chiara esplicitazione di un elemento che era stato in larga parte trascurato nella ricezione europea di *In a Different Voice*: l'ancoraggio profondo dell'etica della cura nelle voci delle donne che si esprimevano sul tema dell'aborto, in seguito alla storica sentenza *Roe vs. Wade*.

Nel contesto dell'analisi post-*Roe vs. Wade*, il testo evidenzia in modo esplicito come l'etica della cura emerga in maniera radicata nelle narrazioni delle donne riguardo all'aborto. Questa nuova prospettiva rivela una dimensione più profonda e complessa della moralità femminile, mettendo in luce la connessione intrinseca tra le esperienze personali delle donne e la costruzione di un quadro etico basato sulla cura. Come Gilligan scrive "The abortion decision study was the origin, the impetus for writing about a different voice and the spur to my thinking about an ethic of care" (p. 46), disvelando in questo modo un'"idea di femminilità" molto diversa da quella del patriarcato. "(...) of all the things one can imagine the Angel doing, abortion is not on the list" (p. 49), eppure è qualcosa che non solo le donne fanno, ma non si pone come una decisione immorale – come vorrebbero alcuni – ma anzi come ciò che apre alla possibilità di pensare un'etica della cura.

"Can one be a good woman and have a voice?" (p. 50).

Attraverso questa domanda, Gilligan conferma positivamente la centralità della voce delle donne, nonostante ciò rappresenti una sfida diretta

all'ideologia patriarcale. Tale approccio sfida apertamente l'idea tradizionale di femminilità, la quale è spesso associata a una figura devota, sacrificale, dedicata esclusivamente alla famiglia e al servizio degli altri. La resistenza di Gilligan a questa concezione limitante sottolinea che la voce delle donne infrange consapevolmente l'immagine convenzionale di femminilità, poiché quest'ultima è stata plasmata non dalle loro voci, ovvero a partire dalla possibilità di dire chi si è a *partire da sè*, ma da coloro che hanno presumibilmente parlato a loro nome.

È, tuttavia, cruciale riconoscere che, secondo Gilligan, l'etica della cura non è semplicemente una morale riservata alle donne o ai soggetti femminilizzati, bensì una voce umana capace di sfidare attivamente il patriarcato. La riflessione sulla cura, emersa attraverso l'ascolto delle voci delle donne che parlano dell'aborto, si trasforma in una voce di resistenza che va oltre le categorie di genere predefinite. La validità di questa voce non risiede nell'espressione di un femminile stereotipato, ma piuttosto nella sua capacità di offrire una prospettiva illuminante quando si abbraccia la curiosità al posto del pregiudizio, assumendo consapevolezza di qualcosa che ha validità per l'umanità tutta.

Così come quando le bambine, le ragazze, le donne – più o meno giovani – esprimono quello che sono realmente quando vengono ascoltate, a tutti deve essere resa possibile questa opportunità. Come la psicologa americana aveva già affermato nel 1993, in *Letter to Readers*, la possibilità di avere una voce può essere considerata l'essenza stessa della nostra umanità, ed è qualcosa che dobbiamo e possiamo intendere come disponibile a tutti e tutte. Tuttavia, la possibilità di avere una voce – come Gilligan aveva sostenuto – non è tutto, perché la voce è qualcosa il cui valore dipende anche dalla qualità dell'ascolto, in un atto che si manifesta come intrinsecamente e imprescindibilmente relazionale: “As an ethics of relationship, care ethics is a guide to knowing others and oneself. It is a guide to listening” (p. 110).

La conclusione del testo mira a fare emergere la dimensione universale a cui l'etica della cura può aspirare, poiché la voce della cura è da intendere come la voce di chi resiste e non si arrende al patriarcato, di chi resiste alla definizione, di chi crede che la convivenza sia possibile solo attraverso la pratica di un ascolto sincero e non giudicante le/gli une/i degli/le altri/e, perché nelle parole di Carol Gilligan “where patriarchy is in force and enforced, the human voice is a voice of resistance, and care ethics is an ethics of liberation.” (p. 110).

*Finito di stampare
nel mese di aprile 2024
da Digital Team – Fano (Pu)*