

Mario Signore

ETICA DELLA RESPONSABILITÀ DEL PENSARE. UNA SFIDA PER LA CULTURA CONTEMPORANEA

Intendiamo partire da una provocazione che viene da molto lontano e che si pone, a buon diritto, alle origini del pensare filosofico: da Talete, che in verità non ha mai smesso di esercitare il suo ruolo dirompente in tutto l'arco dell'esercizio filosofico, da Platone (*Teeteto*, 174b) a Blumenberg (*Das Lachen der Thräkerin. Eine Urgeschichte der Theorie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp 1987; tr. it., *Il riso della donna di Tracia*, Bologna, Il Mulino 1988), passando per Nietzsche (*I filosofi preplatonici*, Bari, Laterza 1994) e Heidegger (*La questione della cosa. La dottrina kantiana dei principi trascendentali*, Napoli, Guida 1989; *Zur Bestimmung der Philosophie*, Gesamtausgabe. II Abteilung: Vorlesungen, Band 56/57, Frankfurt a. M. Klostermann, 1987; tr. it., *Per la determinazione della filosofia*, Napoli, Guida 1993).

E proprio l'"effetto Talete", in Heidegger è, secondo la prospettiva che vogliamo cercare di costruire, esemplare di una possibilità di "determinazione" del pensare filosofico che apre più questioni in ordine alla individuazione della responsabilità del pensare. Sono consapevole che altri percorsi potrebbero essere tracciati. Ma non senza disprezzo del pericolo mi affido all'impostazione heideggeriana.

In Heidegger la 'caduta del filosofo' è diventata il segno che egli si trova sulla strada giusta.

Filosofia è quando si ride. E si ride perché non si capisce.

Il non capire è l'essenziale modalità di comprensione richiesta da questa forma del pensiero? La filosofia è l'elogio del non capire? Ma, 'non' capire che cosa?

Torniamo a Talete: perché egli potesse diventare e diventasse oggetto della derisione, la sua domanda doveva essere una domanda del tutto inaccessibile dal mondo della vita, e quindi un interrogativo filosofico.

La fenomenologia ha destato l'aspettativa che la sua maniera di filosofare potrebbe ripristinare la connessione perduta delle scienze positive al mondo della vita, mediante la descrizione dei passaggi e delle fondazioni evidenti della *concettualità*. Ora, è vero che Heidegger non proviene dalla fenomenologia, ma l'ha solo attraversata, tuttavia *Sein und Zeit*¹ giustificava ancora l'aspettativa che il modo difettivo dell'atteggiamento teoretico potrebbe essere compreso come tale a partire dalla costituzione dispiegata del *Dasein*.

È proprio il *Dasein*, con il suo preteso primato ontico-ontologico, che potrebbe convincerci che questo ente ci è dato come 'primo' in sede ontico-ontologica. Heidegger non nega che il *Dasein* sia onticamente vicino, allo stesso modo in cui ciascuno di noi è sempre ad esso vicino.

È comprensibile che il *Dasein* si senta impegnato a comprendere il proprio essere riferendosi, o meglio 'basandosi' sull'ente a cui è costantemente rapportato, cioè sul mondo.

A questo punto «il primato ontico-ontologico dell'Essere è [...] la causa del fatto che all'Esserci resta nascosta la sua specifica costituzione d'essere, intesa sul senso della struttura 'categoriale' che è propria di esso. *L'Esserci è, onticamente, 'vicinissimo' a se stesso, ontologicamente lontanissimo*, ma pre-ontologicamente, tuttavia, non estraneo»².

Attenti alle facili obiezioni: allora non c'è filosofia se non si farfugliano cose incomprensibili? Ovvero, solo la risata della servetta svelerebbe il filosofo?

Dal semplicismo di queste battute (di spirito!) si esce cogliendo il valore metafisico dell'aneddoto di Talete con l'inserimento del valore dell'approfondimento e della 'profondità'. Heidegger fa notare

¹Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1927 (tr. it., *Essere e tempo*, Torino, UTET, 1978; d'ora in avanti citeremo da questa edizione).

²*Id.*, p. 71 (il corsivo è nostro).

che facciamo bene a rammentarci di tanto in tanto che durante il nostro 'procedere', non solo quando si comincia, possiamo alle volte cadere in un pozzo, senza che per lungo tempo ci sia dato di raggiungere il fondo. Nella scena di Heidegger non è più concepibile che il filosofo precipitato nell'abisso possa ascoltare qualcosa ancora da vivo, meno che mai dal mondo della vita, che in questa situazione non potrebbe recargli né conforto né aiuto. La 'storiella' è diventata una faccenda in cui ne va dell'osso del collo. Per questo basta che ci tocchi (come filosofi) di vedercela con la 'profondità' e con il 'fondamento', magari con la sua mancanza, per far raggiungere all'immaginazione il confine oltre il quale il ridere potrebbe diventare disumano.

Questa è la nuova metamorfosi della storia: l'irraggiungibilità 'dal' mondo della vita, del filosofo precipitato nella non essenza del fondamento.

Porre la questione dell'essenza della cosa (*das Ding*), vuol dire andare al fondo di quella cosa (*die Sache*) a cui la fenomenologia aveva invitato a ritornare, nell'appello, *zu den Sachen selbst!*, che era nello stesso tempo il suo atto costitutivo. A nessun costo questo 'ritorno' doveva diventare una metafisica, e sarebbe potuto diventare solo al prezzo di perdere ogni reputazione tra i filosofi contemporanei; ma una metafisica lo è diventato molto presto, qualunque nome gli si voglia dare. Magari una metafisica implicita, allusiva.

La metafisica di tipo tradizionale (che si origina da Aristotele) oltrepassa sempre un confine; ma lo fa sotto una pressione a proseguire l'interrogare che trae la sua energia dal mondo della vita e da quello che resta irrinunciabile di una situazione dopo averla abbandonata.

Nella metafisica tradizionale, senza uscirne, si muove l'ontologia, come quel 'prendersi cura della lontananza', che a molti appare la punta più alta del filosofare.

Per liberarsi da quella forma di metafisica, la metafisica positivista ad esempio, che sarebbe solo lo sbiadito derivato della comprensione dell'essere presente nell'esserci', Heidegger, dopo *Essere e tempo* si domanda in quale rapporto col mondo della vita si colloca la domanda 'Was ist das Ding?'. Rispetto a questa domanda, a favore del filosofo vale la singolare presunzione della potenza di ciò che lo fa pensare 'contro' il modo di pensare abituale.

L'alternativa di prossimità e lontananza, della cosa più vicina e

di quella più lontana, non è più superata grazie alla possibilità di determinare il lontano in base al prossimo e di interpretarlo a partire da questo come proiezione; al contrario, proprio ciò che è vicino è una delle forme in cui ciò che è veramente importante viene alterato e occultato. Così tutte le vie che portano ad esso non possono che condurre all'erramento: ci interroghiamo sull'immediatamente tangibile attorno a noi e nel far ciò ci allontaniamo dalle cose a noi più vicine ben più di Talete che guardava soltanto fino alle stelle.

La metafisica ha voluto costringere la teoria, sotto la denominazione di trascendenza, ad andare al di là del confine cosmologico, al di là delle stelle. Noi vogliamo andare oltre qualsiasi cosa fino all'incondizionato, là dove non vi sono più cose che offrano un fondamento e un suolo a cui appoggiarsi.

Le servette, dice Heidegger al plurale, ridono del filosofo; esse non capiscono perché egli non si fermi alle cose più vicine, sicché queste gli diventano fatali, poiché gli sono così remote. Per l'ultimo Heidegger, per il quale *Ding* e *Sein* (cosa ed essere) si sono tanto accostati l'un l'altro, è vero che per Talete il più vicino, nel senso che gli sta davanti ai piedi, è così remoto che per causa sua egli cade; ma proprio il realismo, la cui assenza si fa sentire nella caduta, e le risa che questa suscita, nascondono e tacciono che ci sono cose più lontane della cosa più vicina, per la quale si cade. Questa situazione è stata espressa da Heidegger nella maniera più efficace, come risultato dell'apertura ermeneutica della sua prima ontologia: «L'ente, che noi stessi siamo in ogni momento, è ontologicamente il più lontano». Ma vediamo un brano del § 63 di *Essere e tempo*.

«La strada finora percorsa dall'analitica esistenziale ha provato la fondatezza della tesi semplicemente prospettata: *l'ente che noi stessi siamo è ontologicamente il più lontano*. La ragione di ciò sta nella cura stessa. Il deiettivo esser-presso ciò di cui ci si prende innanzitutto cura nel 'mondo' guida l'interpretazione quotidiana dell'Esserci, e copre onticamente l'essere autentico dell'Esserci, privando delle sue basi adeguate l'ontologia di questo ente. Perciò l'accesso fenomenologicamente originario a questo ente è tutt'altro che immediatamente 'evidente', visto che anche l'ontologia segue innanzitutto le orme dell'interpretazione quotidiana dell'Esserci. La determinazione dell'essere originario dell'Esserci deve essere *strappata* a questo ente, con un procedimento *opposto* alla tendenza ontico-ontologica dell'interpretazione deiettiva».

Tanto lontano che non lo si recupera nemmeno con le riduzioni fenomenologiche di Husserl, che pone l'origine del filosofare nel superamento dell'ovvietà, e la vittoria sulla crisi della ragione nel ritorno alla *Lebenswelt*: l'essenziale, perciò, non richiede di allontanarsi dal mondo della vita verso posizioni eccentriche, ma, al contrario, di descrivere quelle riattuabili prestazioni del mondo della vita che si celano in ciascuna di tali posizioni, in quelle cioè delle scienze positive. Del fenomenologo le servette non ridono; al limite egli ha da 'dire' loro solo ciò che esse pure avevano visto, senza poterlo dire.

Da questo punto di vista, è inammissibile fare del manifestarsi dell'incomprensione addirittura l'indizio della peculiarità della filosofia: dobbiamo di conseguenza definire l'interrogativo 'cos'è una cosa?' come interrogativo che suscita il riso delle servette. Dal punto di vista fenomenologico, che pure vuol essere un punto di vista filosoficamente rigoroso del rapporto tra mondo della vita ed essenzialità, questa è un'affermazione di inconcepibile arroganza.

Al di là di Husserl e della fenomenologia, che pure è una via non banale e non banalizzante per chi voglia fare filosofia come scienza e che comunque si pone al crocevia del pensiero contemporaneo, per indicare un'uscita all'*impasse* positivista ed idealista, la ricerca di una via metodologica per la filosofia, se il metodo vuol essere rigorosamente scientifico, cioè derivato dalla natura dell'oggetto della scienza in questione, deve passare inevitabilmente per l'"idea di filosofia".

È ancora una volta Heidegger a cimentarsi con l'assunzione dell'"idea" della scienza originaria, cogliendo puntualmente le varie differenze semantiche che la parola 'idea' esprime, a seconda del contesto e della sua funzione. «Il concetto di 'idea' racchiude in sé un certo momento negativo. L'idea, secondo la sua natura, non fa qualcosa, non dà qualcosa, ossia: non dà il suo oggetto in piena adeguatezza, nella completa e piena determinatezza dei suoi elementi essenziali»³. Ma pure di fronte alla consapevolezza che l'idea non ci dà «l'ultima e non più superabile determinazione del suo ogget-

³M. HEIDEGGER, *Zur Bestimmung der Philosophie, Gesamtausgabe. II Abteilung: Vorlesungen, Band 56/57*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1987 (tr. it., *Per la determinazione della filosofia*, Napoli, Guida, 1993, p. 25; d'ora in avanti citerò da questa edizione).

to», e forse proprio per questo, dice ed effettua essenzialmente di più che non ogni rappresentazione o supposizioni sbiadite. D'altra parte, se non è garantita la determinabilità definitiva del suo oggetto, l'idea è essa stessa determinabile definitivamente nel suo senso, che non resta perciò mai indefinito. Paradosso dell'idea la cui determinazione può giungere a compimento, e «giunta a compimento nell'idea acquista, rende possibile il ricondurre a una indeterminatezza determinata la necessaria indeterminatezza dell'oggetto dell'idea, che non può essere superata completamente nella determinazione: determinatezza determinabile dell'idea, indeterminatezza determinata dell'oggetto dell'idea»⁴.

Il problema di Heidegger, a questo punto, non è l'idea in quanto tale, con la sua 'determinatezza determinabile', bensì «l'idea della filosofia come scienza originaria». Ed è proprio questo che riguarda strettamente il nostro tema. «Come otteniamo i momenti, essenziali e determinabili, della determinazione di questa idea e in questo modo la determinatezza dell'indeterminatezza dell'oggetto? Percorrendo quale cammino metodologico sono da rinvenirsi? Come va determinato lo stesso determinabile?». Sono tutte domande che per Heidegger denunciano una difficoltà tutta interna al problema della determinazione dell'idea della filosofia come scienza originaria', chiamata a rendere visibile la scaturigine e la ramificazione del suo ambito problematico. Operazione scientificamente rilevante, che richiede il mostrarsi 'scientificamente' della filosofia, attraverso un metodo scientifico originario. Impostazione metodologica e oggetto della scienza filosofica, colti nella loro 'genuinità' a questo punto, mostreranno quanto il metodo scaturisca dalla natura stessa dell'oggetto, cioè, in definitiva, dall'idea di filosofia, e quali siano le immediate conseguenze di questa intrinsecità: «Il metodo scientifico originario non si può dedurre da una scienza derivata, essa stessa non originaria. Il tentativo dovrebbe condurre ad un evidente contro senso»⁵.

Confrontarsi con l'originario, significa, a questo punto, fare i conti con la vertigine delle «ultime scaturigini, assumendosi il rischio, che è lo stesso rischio corso da Talete, di sconfessare da un lato la logica della linearità, i vecchi e nuovi illuminismi, e dall'altra quella logica a *zig zag*, che preconizzerebbe una filosofia che esaurisce il

⁴*Id.*, p. 26.

⁵*Id.*, p. 27.

suo compito nelle anse imprevedibili dell'esistenza».

Alle insidie dell'originario e della scaturigine non si sfugge se non immergendosi nella circolarità e assumendola nella sua irreparabilità.

Bisogna rassegnarsi alla circolarità «implicita nell'idea di una scienza originaria, vale a dire la circolarità del presupporre se stesso, del fondare se stesso, del tirarsi fuori con le proprie forze dalle paludi (della vita naturale) – una sorta di problema di Münchhausen per lo spirito». Ma questa non è una difficoltà estrinsecamente o artificiosamente, «ma è già il segno di un che di essenzialmente caratteristico della filosofia e della natura del suo metodo: questo, cioè, deve metterci in grado di *superare* la circolarità apparentemente invincibile, e di superarla in quanto esso permette di comprenderla come necessaria e come una legge della sua essenza»⁶.

Fin qui l'Heidegger piegato, per così dire, alla questione che vogliamo proporre in questa sede: la responsabilità del pensare.

Per onestà intellettuale dobbiamo dire, che questo Heidegger può essere funzionale anche ad una strenua difesa dell'autonomo statuto epistemologico della filosofia (per non farne il precipitato residuale delle altre scienze), e non nascondiamo che, in altro contesto, in un empito di orgoglio teoretico e speculativo l'abbiamo utilizzato per esercitare il diritto del pensiero alla presa di distanza dalla storia, dal mondo, dalla vita.

Ora, al fine della ricerca della "responsabilità del pensare", la profondità del pensare heideggeriano e l'interdizione dell'ascolto di qualche eco del mondo della vita, vanno rilette per chiedersi se la paura ossessiva della contaminazione, non condanni il pensare all'assoluta irresponsabilità e quindi, paradossalmente, all'incomunicabilità tra pensare e fare, che non solo renderebbe vuoto il primo (il pensare) e cieco il secondo (il fare), ma riaprirebbe la questione (in verità mai risolta), tutta di natura politica, del ruolo e del tempo della "decisione".

Alla luce e sotto la spinta di questa preoccupazione, tanto speculativa quanto pratica, è necessario riscoprire l'identità originaria del pensiero e della ragione, per vedere in che misura sia percorribile la strada che li conduca (il pensiero e la ragione) all'assunzione di responsabilità.

⁶Id., p. 28.

Una prima conclusione mi pare di poter trarre dalla impostazione heideggeriana: la via della profondità abissale del pensiero filosofico che lo rende sordo ai richiami della storia e della vita è anche la via che conduce all'assoluta deresponsabilizzazione del pensiero!

A questo punto bisogna chiedersi se non sia possibile percorrere un'altra via che, senza disperdere il grande guadagno dell'autonomia della ragione conseguito lungo il cammino della modernità, non necessariamente si chiuda con l'impossibilità per la ragione di esercitare la sua attitudine alla critica. Insomma, autonomia della ragione e assunzione da parte di essa di un atteggiamento critico sono da definirsi incompatibili, come apparirebbe dalle conclusioni heideggeriane, dove il pensare filosofico si è definitivamente accomiatato dall'impegno critico? La domanda è retorica, perché è evidente che «affinché la ragione mantenga la sua capacità critica, è... necessario che essa rimanga legata da un rapporto vitale con il mondo poiché questo è il fondamento e il terreno delle sue possibilità di esplicarsi»⁷.

E ciò è possibile solo se la storia della ragione e del pensiero fanno tutt'uno con la storia di un rapporto e non sono uno strumento di un soggetto che opera "privo di mondo", e deprivato del suo carattere dialogico, per cui il pensare si trasforma nel monologo di un io che parla come se gli altri uomini non esistessero⁸.

«Quanto più la filosofia si viene identificando col reticolo delle proprie elaborazioni logico-deduttive, estraendosi dalla *Lebenswelt* e si livella entro una serie riduttiva di denominatori comuni, tanto più si perde la sua forza propositiva e si trasforma in un sistema compilatorio»⁹.

Al contrario, affinché il pensiero, liberandosi della riduzione unidimensionale razionalistica, possa recuperare la propria capacità di comprendere i fenomeni nella globalità del loro senso, deve saper riacquistare quell'atteggiamento conoscitivo che lo apre alla totalità.

Può essere riletto in quest'itinerario virtuoso tutto il cammino del pensiero filosofico moderno che dal razionalismo del XVI e XVII secolo conduce alla feconda stagione dell'Illuminismo del XVIII.

«La ragione è, per gli illuministi, costantemente chiamata a pro-

⁷A. PONSETTO, *La modernità e la sua genesi*, Milella, Lecce 1992, p.264.

⁸Cfr. L. GOLDMANN, *L'illuminismo e la società moderna*, Torino 1967, pp.16-24.

⁹Cfr. G. L. BUFFON, *Histoire naturelle*, 1 Disc. in PONSETTO, p. 265.

durre nuove sintesi tra gli elementi razionali e quelli irrazionali, tra il *lògos* e la *doxa* o 'mondo della vita', per rendere comprensibile una realtà, che nel suo continuo mutare, richiede di venire incessantemente illuminata dalle idee dell'uomo»¹⁰. Ogni interpretazione e oggettivazione intellettuale e scientifica poggia sull'esperienza del mondo, che si è già sempre rivelato agli uomini come *natura*.

La natura (che qui vale come la *Lebenswelt* husserliana), costituisce dunque il referente ineludibile del pensiero, ed è nel loro rapportarsi reciproco che la realtà si carica di senso.

E qui si apre il punto critico per la ragione, impegnata da un lato a riconoscere nel mondo e nella sua dimensione storica l'elemento costitutivo, e dall'altro a salvarsi dalla dispersione in uno scorrere privo di orientamento.

Anche in questo caso il mancato superamento del punto critico, nella sua duplice *facies*, condanna la ragione alla caduta nell'irresponsabilità.

«L'aspetto della storia come flusso, in cui nulla è stabile e permanente, ed in cui tutti i mondi culturali, in quanto orizzonti vitali di coloro che in essi vivono, sono relativi... deve perciò essere superato in una *riflessione sulle condizioni inerenti alla soggettività in quanto strutturalmente riferita al mondo*»¹¹. Le conseguenze di questa irrefrenabile instabilità è registrata da Husserl con efficacia: «Tutta la storiografia rimane pertanto nell'incomprensione, perché traendo le sue conclusioni ingenuamente e direttamente dai fatti, non tematizza mai il terreno di senso su cui si fondano le sue conclusioni nel loro complesso, non ha mai indagato quell'operoso a-priori strutturale, che è proprio questo terreno»¹².

Da questa esigenza discende la necessità dell'«esplicitazione di quella struttura essenziale e generale che è disposta nel nostro presente e quindi in ogni presente storico passato o futuro, e soltanto l'esplicitazione...della totalità del tempo storico concreto in cui viviamo e in cui vive l'umanità nel suo complesso, soltanto questa e-

¹⁰ *Ivi*, p. 267.

¹¹ *Ivi*, p. 268.

¹² E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, M. Nijhoff, The Hague, 1976, p. 380; tr. it., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1983, p. 398.

splicitazione può rendere possibile una storiografia capace di una comprensione fondata su intuizioni evidenti, una storiografia propriamente scientifica. È questo l'a-priori storico concreto che abbraccia tutto l'essente in quanto divenuto e in quanto immerso nel divenire oppure il suo essere essenziale in quanto tradizione e in quanto costitutivo di una tradizione»¹³. Qui si individua un *progresso della ragione*, che si realizza solo se questa "rimane poggiata sul terreno del mondo", riconoscendo il mondo come sostrato di tutte le esperienze del soggetto, che confrontandosi col mondo (che qui svolge una funzione di istanza critica), è costretto a "rendere conto" a se stesso della direzione del proprio cammino.

Siamo d'altra parte (ed è bene segnalarlo ancora una volta!) di fronte al più esplicito (e organico) programma di restituzione del pensare al suo significato originario, cioè a quello stadio in cui non era stata consumata definitivamente la frattura fra dimensione teoretica e dimensione pratica.

Operazione produttiva e, in verità, qua e là riemergente nella storia del pensiero anche moderno (e non solo nella filosofia del '900). A questo proposito è esemplare la posizione di Kant, specialmente in quei luoghi in cui si mostra impegnato a ricercare quel punto di equilibrio tra ruolo autonomo e determinante dell'io nella costruzione del *lògos*, ruolo indelegabile se si vuol mostrare fino in fondo di saper far uso della propria ragione, quell'uso autonomo della ragione che qualifica l'uscita dalla minorità; «L'uscita dello stato di minorità colpevole significa...che la presa di coscienza del fatto che l'uomo, nel suo agire – ed anche l'uso della ragione è un agire – e nella storia di questo agire, ha a che fare con se stesso», e la capacità/volontà di sconfiggere quel "fanatismo", che impedisce alla ragione di aprire un rapporto dialettico col mondo e la condanna a quel "monologo dogmatico", che la sottrae al "lavoro del concetto"»¹⁴.

Kant difende e definisce la *libertà nel pensare*, per il ruolo insostituibile che questa libertà assume rispetto al significato dell'*orientarsi nel pensare*.

E lo fa aprendo una polemica con Jacobi, che richiama al senso

¹³E. HUSSERL, *Op. cit.*, pp.380-381; tr. it., cit., pp. 398-99.

¹⁴Cfr. su queste posizioni I. KANT, *Beantwortung der Frage. Was ist Aufklärung*; I. KANT, *Das Ende aller Dinge*, A Weischedels Kants Ausgabe, VI, Frankfurt/Darmstadt 1956-1964.

della responsabilità delle sue posizioni: «Io adoro il vostro talento e amo il vostro il sentimento umano. Ma avete anche riflettuto su ciò che fate e sulle conseguenze dei vostri attacchi alla ragione?... Voi volete conservare una *libertà di pensare* (*Freiheit zu denken*) illimitata, poiché senza di essa si porrebbe presto fine anche ai vostri liberi slanci di genio. Noi vogliamo vedere quel che del tutto naturalmente risulterà da questa libertà di pensare, se un atteggiamento come quello che avete iniziato ad assumere prenderà il sopravvento»¹⁵.

Libertà nel pensare significherà, a questo punto, la sottomissione della ragione alle sole leggi che essa dà *a se stessa*; e il suo contrario è la massima di un uso sregolato di essa.

Una definizione che potrebbe anche essere letta come sostegno ad una rigorosa autoreferenzialità della ragione (che comunque viene richiamata ad una responsabilità interna).

Ma a parte la motivazione, che richiama da vicino, il saggio, già citato, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, per cui la conseguenza di una ragione che non volesse darsi delle regole «è che se la ragione non intende stare sottomessa alla legge che si dà da sé, allora deve necessariamente piegarsi al gioco delle leggi che le dà un altro; senza una qualche legge, infatti, niente, nemmeno la più grande assurdità, può tirare per le lunghe il suo gioco»¹⁶, va ricordato quanto dice Kant su ciò che si oppone alla libertà del pensare: «Alla libertà di pensare si oppone in primo luogo la costrizione civile. A dire il vero si dice che mentre la libertà di parlare o di scrivere ci può essere tolta da un potere superiore, questo non può privarci della libertà di pensare. Ma fino a che punto penseremmo, se non pensassimo per così dire in comunità con altri, ai quali noi partecipiamo i nostri pensieri ed essi a noi i loro? Si può ben dire dunque che quel potere esteriore, che strappa agli uomini la libertà di comunicare pubblicamente i loro pensieri, li priva anche della libertà di pensare, l'unico tesoro che ci resta malgrado tutti gli oneri della condizione civile e attraverso cui soltanto si può ancora procurare rimedio a tutti i mali di questa condizione»¹⁷.

Ma per certi aspetti ancora più inevitabile e stringente appare

¹⁵ I. KANT, *Was heißt: sich im Denken orientieren?* A Weischedel III; tr. it., *Che cosa significa orientarsi nel pensare?*, Studium 1996, p.101.

¹⁶ *Ivi*, p. 102.

¹⁷ *Ivi*, pp. 101-2.

l'apertura del dialogo col mondo in *Was heißt sich im Denken orientieren?* che stiamo analizzando ed in cui l'orientarsi del pensiero nel mondo può essere letto come la metafora di un impegno del pensiero a non sottrarsi alla fatica del dialogo con la storia. Addirittura qui si parte dal significato "geografico" di orientamento, per estenderlo poi al "terreno" del pensare. Nello spazio geografico, pur considerando tutti "i dati oggettivi" ci possiamo *orientare* perché possediamo una "ragione soggettiva" di distinzione che è il *sentimento* di una "differenza". «Ho bisogno del sentimento di una differenza (*Gefühl eines Unterschiedes*) nel mio proprio soggetto, vale a dire la differenza tra mano destra e mano sinistra. Chiamo ciò un sentimento (*ein Gefühl*), perché queste due parti non mostrano esteriormente alcuna differenza nell'intuizione»¹⁸.

Analogicamente sarà incombenza e responsabilità della ragione guidare il suo uso anche oltre i limiti dell'esperienza (*über alle Grenzen der Erfahrung*). In questo caso nella "determinazione" della propria capacità di giudizio, la ragione non è assolutamente in grado di portare i suoi giudizi sotto una determinata "massima" in base a fondamenti "oggettivi" di conoscenza, bensì "unicamente" in base a un "fondamento soggettivo" di distinzione. Questo "fondamento soggettivo" è il "sentimento del bisogno", proprio della ragione di orientarsi nel campo smisurato del soprasensibile, postulando l'esistenza di ciò che non si può provare oggettivamente. Si tratta, dunque, del sentimento di un'esigenza che scaturisce dalla ragione e dalla consapevolezza dei suoi limiti e costituisce così la fede razionale, una pura fede razionale (*ein reiner Vernunftglaube*) che si mostra come un "tenere per vero" (*Fürwahrhalten*) soggettivo, il quale serve ad "orientare l'uomo nel campo del sovrasensibile".

In ogni caso, la ragione *non può rimanere insoddisfatta* e anche quando appare priva degli elementi richiesti per formulare un giudizio determinante, deve cercare una massima (un principio soggettivo) che consenta comunque di formulare il nostro giudizio senza dimenticare i "limiti" costitutivi della nostra capacità conoscitiva. Non possiamo fare a meno di giudicare perché *"la ragione vuol essere soddisfatta"*.

Come è possibile ricercare nella "soggettività" quei principi o quelle "massime" che ci consentono di "soddisfare" il bisogno "rea-

¹⁸ *Ivi*, p. 87.

le" della ragione?

Il processo di questa ricerca è del tutto *riflessivo*, anche se culmina in una decisione, o addirittura, nella necessità di un passaggio qualitativo: *dal teoretico al pratico*.

Forse qui, proprio in questo cercare "che cosa significhi orientarsi nel pensare", è possibile cogliere l'unità genetica tra la problematica del giudizio *riflettente* e la fondazione pratica della filosofia kantiana.

Nel puro pensiero speculativo, la ragione non si orienta mediante una conoscenza, ma mediante un "*bisogno soggettivo*" che essa avverte. Il "mezzo" con cui la ragione si *orienta* quando mancano "condizioni" e "principi" oggettivi della ragione, è il "*sentimento del bisogno*" (*Gefühl des Bedürfnisses*). Questo mezzo è una "massima" per il solo "uso" della ragione, che i suoi "limiti" le consentono.

Un processo di ricerca "riflessivo", inteso come *Fürwahrhalten* (tenere per vero) soggettivo e fondato su una continua mai definitiva comprensione e ricomprensione dei principi e delle condizioni di possibilità dell'uso della nostra ragione, «riveste sempre una grande importanza quando manchiamo di principi oggettivi e siamo tuttavia costretti a giudicare: dove non è arbitrario di volere o di non volere giudicare determinatamente di qualcosa, dove esiste un *bisogno* reale di giudicare, un *bisogno* inerente alla ragione stessa...»¹⁹.

Seguendo Kant, è possibile «assumere che il giudizio, ciò che consente la conoscenza, non è riconducibile unicamente ai principi e ai fondamenti della logica formale o a quelli della logica trascendentale, ma ancora prima di questi, la terra in cui si radicavano il giudizio conoscitivo e più in generale la facoltà del giudizio è la *destinazione della ragione*. Destinazione in cui si coappartengono tra loro, fin dal cominciamento, la dimensione gnoseologica, quella etica e quella estetica»²⁰.

L'universalità del *bisogno della ragione* è la stessa universalità che si mostra, in modi diversi, nel rapporto qualitativo tra le fondamentali dimensioni del capire e dell'agire umano.

"Il diritto del bisogno" (*Das Recht des Bedürfnisses*) della ragione si pone come un fondamento soggettivo per "presupporre" qualco-

¹⁹ *Ivi*, p.90.

²⁰ S. TRAVERSA, *L'unità che lega l'uno ai molti. La Darstellung in Kant*, Japadre, l'Aquila 1999, p. 42.

sa che non si può pretendere di conoscere in funzione di fondamenti e criteri oggettivi; la ragione non può "orientarsi" se non secondo il suo proprio "bisogno". Questa presupposizione «non è solo un qualcosa di vago, non è il lato oscuro di ciò che poi diverrà chiara conoscenza: il pensare non deve superare tale esigenza, e se esso la disciplina, così come intende insegnare la Dialettica trascendentale, è solo per poter determinare i limiti dell'esperienza che non negano, ma anzi esibiscono indirettamente e mai completamente, ciò che è a loro presupposto: l'*illimitato*»²¹. La ragione "sente" il bisogno di porre «la nozione dell'*illimitato* come fondamento alla nozione di *limitato*»²². "Una pura fede razionale", come *Fürwahrhalten* (tenere per vero) soggettivo è, pertanto, "la guida" (*der Wegweiser*) o "il compasso" con cui il "pensatore speculativo" può *orientarsi* nelle sue "escursioni razionali" nel campo degli "oggetti sovrasensibili" e con cui l'uomo della comune ma «*moralmente sana ragione* può tracciare la sua via, tanto in prospettiva teoretica che pratica, in maniera perfettamente adeguata all'intero scopo della sua destinazione»²³.

Certo sono legittime a questo punto le riserve di A. Ponsetto sulla funzione di questo pur inevitabile bisogno della ragione umana, che alla fine viene rinviato e affidato alla "dialettica" in quanto *logica dell'apparenza*²⁴, ma non è comunque irrilevante il punto critico (di non ritorno) a cui Kant ci ha condotto.

Spetterà alla filosofia post-kantiana di superare le preoccupazioni di Kant e ricercare nella relazione io-mondo il *terreno comune* su cui poggi la ragione, *conditio sine qua non* perché si possa parlare di "ragione critica".

Il radicale cambiamento semantico del concetto di dialettica passando da Kant a Hegel, è il segno di questo impegno della filosofia post-kantiana. Ma la svolta decisiva va ascritta, come già rileviamo in altra parte della nostra analisi, alla filosofia fenomenologica di Husserl con il preconizzato "ritorno alla vita che esperisce il mondo", e quindi il recupero di quella tradizione filosofica, che, sulla base del «rapporto dialogico-dialettico col mondo pone la ragione al riparo dalla seduzione, sempre attuale, di rinchiudersi in se stessa e

²¹ *Op. cit.*, pp. 76-77.

²² I. KANT, *Che cosa significa orientarsi nel pensare?*, cit., p.92.

²³ *Op. cit.*, p.98.

²⁴ Cfr. A. PONSETTO, *La modernità e la sua genesi*, cit., p. 276.

di trasformarsi in un labirinto di sofismi, perché la costringe ad assumere un'ottica critica nei confronti dei risultati della sua attività conoscitiva»²⁵. E qui giungiamo all'ultima parte del nostro intervento, che riserviamo ad un interrogativo ineludibile a chi oggi voglia confrontarsi con il panorama della riflessione etica.

Una volta dimostrata la responsabilità del pensare fondata e necessitata dal recupero del rapporto dialogico-dialettico col mondo, quali strade si possono coerentemente percorrere per rispondere a quel "bisogno etico", che si registra, anche empiricamente, pur nello scenario dell'indeterminatezza ontologica del nostro secolo che ha trovato la sua espressione icastica nell'annuncio nietzscheano "Dio è morto!". Nietzsche ha preso sul serio la "morte di Dio", che se produce la suprema autoesaltazione dell'uomo, si conclude nel decentramento cosmico (l'uomo gettato verso la X!) e nel nichilismo. «La grandezza di questa azione non è troppo grande per noi? Non dobbiamo diventare degli dei noi stessi per mostrarci degni di essa?»²⁶. Sono le domande che egli fa porre all'"uomo folle" che interviene nella *Gaia Scienza*. La risposta alla incommensurabile "grandezza di questa azione" crea la vertigine (e chissà che non spieghi la pazzia di Nietzsche). Di certo la problematicità che in essa si esprime è rilevante per tutti, e non possiamo sottrarci, invocando la nostra estraneità di pensatori non responsabili.

D'altra parte il processo di demolizione prefigurato da Nietzsche ha raggiunto ormai l'uomo del nostro secolo. Ne sono drammaticamente avvertiti intellettuali di rango, che andrebbero censiti continuamente nei bilanci del pensiero. Adorno, ad esempio, ha potuto avere sotto gli occhi le patologie del nostro tempo e ha dovuto «cercare di dar conto del fatto che con l'emancipazione del soggetto moderno non solo diventa insensato il concetto di un qualunque ambito normativo od ontologico, bensì comincia a dileguare anche il soggetto stesso. La scienza della morale "inristisce", si fa "triste scienza" perché non solo il suo oggetto, il *nomos* obiettivo, ma anche i suoi destinatari ed agenti sono stati liquidati»²⁷. Adorno e non solo

²⁵ *Op. cit.*, p. 56.

²⁶ F. NIETZSCHE, *Die Fröhliche Wissenschaft*, Berlin 1973, Abt. V2, p. 256, parag. 343.

²⁷ U. KOHLMANN, *Il bisogno etico. Problemi e compiti di una filosofia morale critica*, in "Fenomenologia e società", 3, 1998, p. 78.

lui in verità, pone al centro della coscienza un evento storico a cui fa costante riferimento. In *Dialettica negativa* ha evidenziato come Auschwitz non dimostri soltanto «in modo inconfutabile il fallimento di una cultura»²⁸, bensì anche «l'indifferenza che ha raggiunto la vita di ogni singolo», l'universale fungibilità, e quindi l'eliminabilità di tutti gli esseri umani²⁹. Per Adorno, Auschwitz fu possibile perché la freddezza, il gelo del soggetto costituitosi per dominare sulla natura, indurendo gli individui a monadi asimpatetiche, si era a tal punto esteso da impedire lo svilupparsi di un agire solidale su ampia scala. È innanzitutto qui la radice profonda dell'idea adorniana che l'epoca della tradizionale dottrina della "vita giusta" fosse tramontata per sempre.

Continuare a parlare di "vita giusta" dopo il crollo di civiltà costituito da Auschwitz, non significava altro se non rimuovere e irridere le vittime: «Milioni di ebrei sono stati assassinati e tutto ciò dovrebbe essere un intermezzo, e non la catastrofe. Che cosa aspetta ancora questa cultura?»³⁰.

Il fallimento catastrofico del soggetto moderno, però, non è per Adorno una ragione sufficiente per abbandonare la questione e rivolgersi ad altri problemi. Egli stesso si impegnerà infatti in un'analisi del soggetto moderno, e in indagini empiriche sulla *Personalità autoritaria*, quasi a dimostrare che la comprensione di una situazione storica determinata non significava (e non giustifica) assolutamente ritrarsi rassegnati lontani dal mondo dell'agire. Al fondo di quest'impegno va vista l'assunzione gnoseologica fondamentale per Adorno, secondo cui «la perfetta negatività, non appena fissata in volto, si converte nella cifra del suo opposto»³¹, o come dirà altrove "La filosofia continua a mantenersi in vita, perché non fu colto l'attimo della sua realizzazione". La filosofia è chiamata a nulla di meno che a una "autoriflessione critica" che la coinvolge in pieno radicalmente.

²⁸ Cfr. TH. W. ADORNO, *Erziehung nach Auschwitz*, in *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a. M. vol. 10.2, pp.674 ss.; vedi pure *Gesammelte Schriften*, 6, p. 359, da cui è tratta la citazione.

²⁹ Cfr. *Op. cit.*, p. 355.

³⁰ TH. ADORNO, *Gesammelte Schriften*, cit., 4 aforisma 33; tr. it., in *Minima Moralia*, Einaudi, Torino 1979, p. 55.

³¹ *Op. cit.*, 4, 281; tr. it., p. 304, in cui tra l'altro si indica come "compito del pensiero", di realizzare la prospettiva della "redenzione" senza arbitrio e violenza.

Questa autoriflessione critica non coinvolge solo l'ontologia, la metafisica, la filosofia della storia, ma anche l'etica, spingendola a una critica immanente, e quindi ad un confronto con se stessa.

Operazione già messa in moto da Nietzsche, ma spinta fino in fondo da Adorno che nel suo corso di lezioni del semestre invernale 1956/57 sosteneva: «In una vera critica della morale, che è al tempo stesso positiva, in quanto nella sua stessa negazione è racchiuso un rimando al meglio, non ci si può arrestare alla semplice liquidazione della morale, alla sua demolizione, mettendo qualcos'altro al suo posto, bensì è necessario confrontarla con il suo proprio concetto, e chiedere: è morale la Morale, risponde ai criteri che racchiude in se stessa?»³²

«Una morale sistematica, con assiomi e corollari, coerenza ferrea e sicura applicazione a ogni dilemma morale – è ciò che si pretende dai filosofi. Essi hanno soddisfatto, in generale, all'aspettativa. [...] Basta che la dottrina sia generale, sicura, universale e imperativa. Intollerabile è il sottrarsi all'alternativa, la diffidenza verso il principio astratto, l'inflessibilità senza dottrina»³³. L'etica non può fare a meno del sistema, se non vuole cessare di esistere e di fornire determinazioni su come agire. In quanto indicazione teoretica di una prassi giusta, l'etica è l'interiorizzazione del dominio che il soggetto esercita su se stesso, quanto del dominio "esterno" esercitato sugli altri³⁴. Un recente esempio di questa provenienza (che ha ascendenze nel *Menone* platonico, che definisce l'etica quale dominio, "capacità di comandare agli uomini") è certamente la *Diskurstheorie* habermasiana con la sua presunta "coazione non coattiva da parte dell'argomento migliore". Il ricorso, essenziale per l'etica habermasiana, alle competenze comunicative, deve sistematicamente escludere gruppi di interessi, incapaci di abilità linguistiche, in particolare i portatori di handicap mentali e l'intera sfera del mondo animale.

È l'obiezione, non banale oggi, che a noi pare di dover muovere a Tugendhat, che nel suo *Probleme der Ethik*³⁵, lega l'obbligo morale solo alla *reciprocità* (morale del rispetto reciproco, *Rücksichtnahme*),

³² TH. ADORNO, *Probleme der Moralphilosophie* in "TH. W. ADORNO Archiv", Frank. a. M., vol. 1513 / [Vorlesung 26/2/57].

³³ TH ADORNO, *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino 1997, p.255.

³⁴ Cfr. U. KOHLMANN, *Il bisogno etico. Problemi e compiti di una filosofia morale critica*, in "Fenomenologia e società", 3, 1998, p. 81 e ss.

³⁵ Ph. Reclam Jr., Stuttgart 1984.

rendendo così difficile l'estensione totale dell'obbligo del rispetto morale, e di morale universale, agli esseri che non possono, a loro volta, essere morali, agli animali, al feto, ai bambini e ai portatori di handicap gravi.

Al fondo dell'impostazione adorniana c'è l'inaccettabilità della tesi, accolta in definitiva da Kant, di una identità di ragione ed eticità, che egli riprende dal caso di Juliette del marchese De Sade in *Dialettica dell'Illuminismo*. Al fondo c'è il rifiuto di una *etica della ragione soggettiva*, sostanzialmente irresponsabile rispetto all'urgenza di soluzioni immediatamente disponibili, per così dire, a portata di mano. Ad esempio se è scomparsa la possibilità di una donazione di senso al dolore, legittimandolo come funzionale all'interno del migliore dei mondi possibili, al suo posto subentra la prospettiva progressista di una possibile eliminazione o quanto meno di una illimitata diminuzione del dolore affidata, in modo indeterminato, allo sviluppo tecnologico, all'autonomia di una forma di razionalità, la razionalità tecnica, disimpegnante nei riguardi dell'impegno morale dell'uomo buono, chiamato ad agire moralmente e quindi a procurare all'altro una sofferenza sempre minore.

Di fronte alle non soddisfatte promesse della modernità, quelle di un'etica universalistica fondata su una razionalità orgogliosa dell'inflessibilità del suo rigore interno e della sua paradigmaticità e quella di una ragione tecnica che non si appella ormai più alla morale, occorre proporre una "filosofia critica della prassi umana", che si distingua da una critica semplicemente moralistica delle attuali condizioni della vita sociale, come pure dalla convinzione che sia possibile una critica anche senza che si avverta nel critico un interesse morale per un'umanità libera dal dolore e dalla sofferenza.

Qui si propone alla riflessione una filosofia morale che non si accontenti (anzi respinga la pretesa) di una riduzione della complessità morale, ma tenda all'assunzione di una consapevolezza e, conseguentemente, di una responsabilità piene, corrispondenti ai dati complicati del reale. Un'etica che prenda sul serio il suo compito, senza chiudere gli occhi di fronte alla dispiegata complessità delle situazioni reali che esigono decisioni.

Un "pensare responsabile" apre ad un'etica della responsabilità, capace di superare la tradizionale risposta antropocentrica dell'etica della modernità, riconoscendo lo status morale non per i soli esseri dotati di ragione, bensì per tutti gli esseri passibili di sofferenza. In

quest'ambito (del pensare responsabile) la teoria è essa stessa prassi, in quanto diviene capace di sbarrare la strada alle strategie di legittimazione dell'ingiustizia, analizzando i meccanismi effettivi della sua riproduzione. Ed anche se non determina la prassi (in un rapporto di causa ed effetto) apre la strada ad una prassi migliore con la sua critica/smascheramento della falsa prassi (o del determinismo della prassi espressa dalla convinzione che è così e non altrimenti!).

Già mettere in moto una prassi nella consapevolezza del rischio di sbagliare, è produrre una prassi migliore. Ma questo richiede che all'origine si ponga la responsabilità del pensare! Una sfida vecchia e nuova per il millennio appena inaugurato.