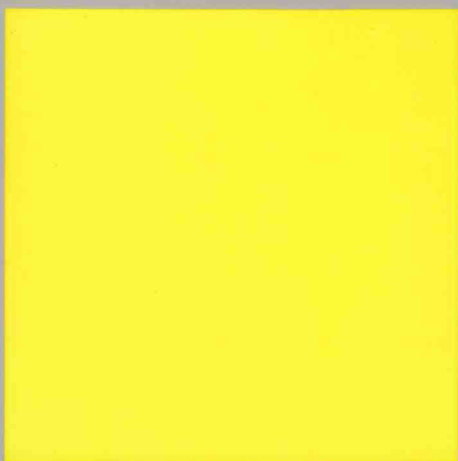
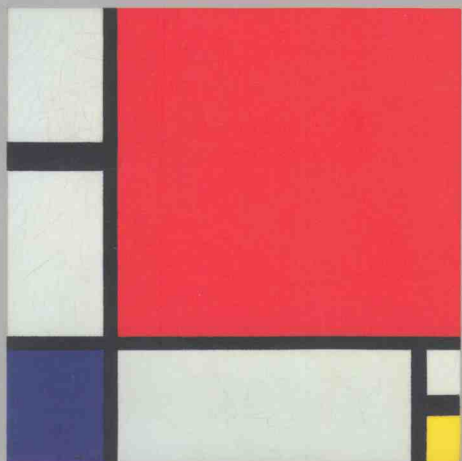




Hans Jonas

Il principio responsabilità

Un'etica per la civiltà tecnologica

A cura di Pier Paolo Portinaro



Piccola Biblioteca Einaudi

Piccola Biblioteca Einaudi 468
Nuova serie
Filosofia

Titolo originale *Das Prinzip Verantwortung*

© 1979 Insel Verlag, Frankfurt am Main

© 1990, 1993, 2002 e 2009 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino

www.einaudi.it

ISBN 978-88-06-20105-0

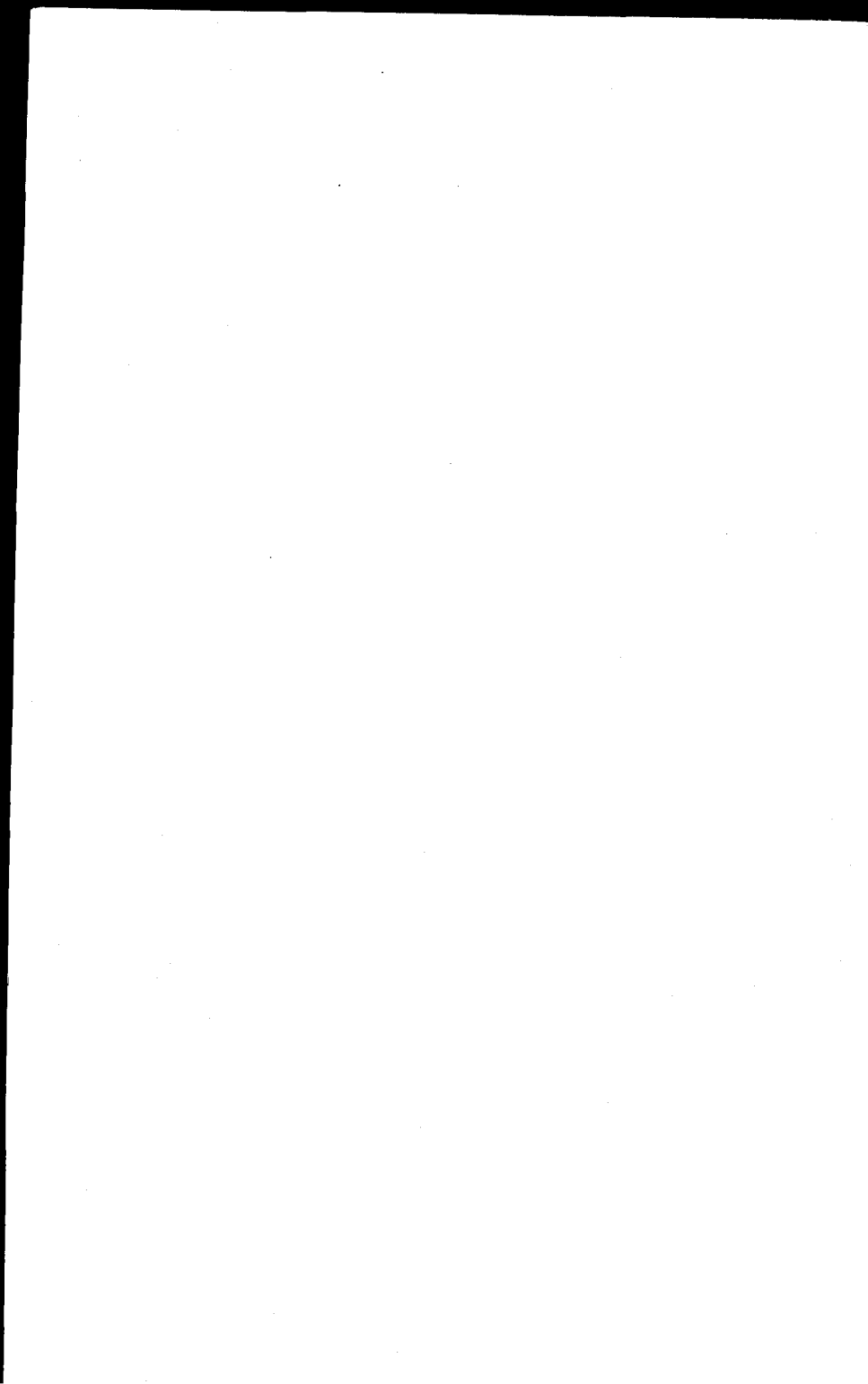
Hans Jonas

Il principio responsabilità

Un'etica per la civiltà tecnologica

A cura di Pier Paolo Portinaro

Piccola Biblioteca Einaudi
Filosofia



Indice

p. xv *Introduzione* di Pier Paolo Portinaro

xxvii *Prefazione dell'autore*

Il principio responsabilità

- p. 3 I. La mutata natura dell'agire umano
- I.
- 4 L'ESEMPIO DELL'ANTICHITÀ
- 5 1. L'uomo e la natura
- 6 2. L'opera umana della «città»
- II.
- 7 CARATTERISTICHE DELL'ETICA TRADIZIONALE
- III.
- NUOVE DIMENSIONI DELLA RESPONSABILITÀ
- 10 1. La vulnerabilità della natura
- 11 2. Il ruolo nuovo del «sapere» nella morale
- 12 3. Ha anche la natura «diritti»?
- IV.
- LA TECNOLOGIA COME «VOCAZIONE» DELL'UMANITÀ
- 13 1. L'homo faber oltre l'homo sapiens
- 14 2. La città universale come seconda natura e il dover essere dell'uomo
 nel mondo
- V.
- 15 VECCHI E NUOVI IMPERATIVI
- VI.
- FORME PRECEDENTI DELL'«ETICA DEL FUTURO»
- 18 1. L'etica del compimento nell'al di là
- 20 2. La responsabilità dello statista circa il futuro
- 21 3. L'utopia moderna

VIII Indice

VII.

L'UOMO IN QUANTO OGGETTO DELLA TECNICA

- p. 24 1. Il prolungamento della vita
26 2. Il controllo del comportamento
28 3. Manipolazione genetica

VIII.

- 29 LA DINAMICA «UTOPICA» DEL PROGRESSO TECNICO
E L'ECCESO DI RESPONSABILITÀ

IX.

- 30 IL VUOTO ETICO

II. Questioni relative ai fondamenti e al metodo

I.

SAPERE IDEALE E SAPERE REALE NELL'«ETICA DEL FUTURO»

- 33 1. Urgenza della questione dei principi
34 2. Una scienza oggettiva degli effetti a lungo termine dell'azione tecnica
34 3. Il contributo di questa scienza al sapere dei principi: l'euristica della paura
35 4. Il «primo dovere» dell'etica del futuro: acquisizione dell'idea degli effetti
a lungo termine
36 5. Il «secondo dovere»: mobilitazione del sentimento adeguato a ciò che viene
immaginato
37 6. L'incertezza delle proiezioni del futuro
37 7. Il sapere del possibile euristicamente sufficiente per la dottrina dei prin-
cipi
38 8. Eppure apparentemente inutilizzabile per l'applicazione dei principi alla
politica

II.

PRIORITÀ DELLA PREVISIONE CATTIVA SU QUELLA BUONA

- 39 1. Le probabilità nelle grandi imprese azzardate
40 2. La dinamica cumulativa degli sviluppi tecnici
41 3. Il carattere sacrosanto del soggetto dell'evoluzione

III.

L'ELEMENTO DELLA SCOMMESSA NELL'AGIRE

- 43 1. Nella mia scommessa posso puntare sugli interessi altrui?
44 2. Posso mettere in gioco la totalità degli interessi altrui?
45 3. Il migliorismo non giustifica la posta in gioco totale
46 4. Nessun diritto dell'umanità al suicidio
46 5. Non si può fare dell'esistenza «umana» una posta in gioco
47

IV.

IL DOVERE VERSO IL FUTURO

- 49 1. Eliminazione della reciprocità nell'etica del futuro
49 2. Il dovere nei confronti dei discendenti

- p. 51 3. Il dovere verso l'esserci e l'essere-così della discendenza in genere
 51 a) Il dovere verso la discendenza necessita di una fondazione?
 52 b) Priorità del dovere verso l'esistenza
 54 c) Il primo imperativo: che ci sia un'umanità
 54 4. La responsabilità ontologica per l'idea dell'uomo
 55 5. L'idea ontologica genera un imperativo categorico, non ipotetico
 55 6. Due dogmi: «nessuna verità metafisica»; «nessuna via dall'essere al dover essere»
 56 7. Sulla necessità della metafisica

V.

ESSERE E DOVER ESSERE

- 58 1. Il dover essere di qualcosa
 59 2. La preferenza dell'essere rispetto al nulla e l'individuo
 59 3. Il senso del quesito leibniziano: «Perché esiste qualcosa e non nulla?»
 61 4. Alla questione di un possibile «dover essere dell'essere» (*Seinsollen*) si può rispondere indipendentemente dalla religione
 62 5. La questione si trasforma in quella relativa allo status del «valore»

III. Sugli scopi e la loro posizione nell'essere

I.

IL MARTELLO

- 66 1. Costituito dallo scopo
 67 2. Lo scopo non risiede nella cosa

II.

IL TRIBUNALE

- 67 1. Immanenza dello scopo
 68 2. Invisibilità dello scopo nell'apparato corporeo
 69 3. Il mezzo non sopravvive all'immanenza del fine
 70 4. Segnalazione dello scopo mediante gli strumenti materiali
 70 5. Il tribunale e il martello: lo scopo è insito nell'uomo

III.

LA DEAMBULAZIONE

- 71 1. Mezzi artificiali e naturali
 72 2. La differenza tra mezzo e funzione (uso)
 73 3. Strumento, organo e organismo
 74 4. La serie oggettiva scopo-mezzo nell'agire umano
 75 5. Ripartizione e meccanica oggettiva della serie nell'agire animale
 81 6. Il potere causale degli scopi soggettivi

IV.

L'ORGANO DELLA DIGESTIONE

- 82 1. La tesi della pura apparenza dello scopo nell'organismo fisico
 84 2. La causalità rispetto allo scopo è limitata a esseri dotati di soggettività?

- p. 84 a) L'interpretazione dualistica
 85 b) La teoria monistica dell'emersione
 87 3. Causalità orientata verso lo scopo anche nella natura pre-conscia
 88 a) L'astinenza delle scienze naturali
 88 b) Il carattere fittizio dell'astinenza e la sua autocorrezione per mezzo dell'esistenza scientifica
 89 c) Il concetto di scopo al di là della soggettività: compatibilità con la scienza naturale
 91 d) Lo scopo al di là della soggettività: il senso del concetto
 93 e) Volontà, occasione e canalizzazione della causalità

V.

- 94 REALTÀ NATURALE E VALIDITÀ: DALLA QUESTIONE DELLO SCOPO
 ALLA QUESTIONE DEL VALORE
 95 1. Universalità e legittimità
 96 2. Libertà di negare il verdetto della natura
 97 3. Il carattere indimostrato del dovere di approvare il verdetto

IV. Il bene, il dover essere e l'essere: la teoria della responsabilità

I.

ESSERE E DOVER ESSERE

- 101 1. Il «bene» o il «male» in relazione allo scopo
 102 2. Finalità come bene-in-sé
 103 3. L'autoaffermazione dell'essere nello scopo
 104 4. Il sí della vita: enfaticamente come no al non-essere
 104 5. La forza normativa del sí ontologico per l'uomo
 105 6. La problematicità di un dover essere distinto dalla volontà
 106 7. «Valore» e «bene»
 108 8. Il fare il bene e l'essere dell'attore: il primato della «causa» (*Sache*)
 110 9. Il ruolo del sentimento nella teoria etica tradizionale
 110 a) L'amore verso il «bene supremo»
 112 b) L'azione per l'azione
 112 c) Il «rispetto» kantiano «dinnanzi alla legge»
 114 d) Il punto di vista dell'indagine seguente

II.

TEORIA DELLA RESPONSABILITÀ: PRIME DISTINZIONI

- 115 1. Responsabilità come imputazione causale delle azioni compiute
 117 2. Responsabilità per il da-farsi; il dovere del potere
 118 3. Che cosa significa «agire in modo irresponsabile»?
 119 4. La responsabilità, un rapporto non reciproco
 120 5. Responsabilità naturale e contrattuale
 121 6. La responsabilità liberamente scelta del politico
 123 7. La responsabilità del politico e quella dei genitori: contrasti

III.

TEORIA DELLA RESPONSABILITÀ: GENITORI E UOMO DI STATO
QUALI PARADIGMI EMINENTI

- p. 124 1. Primaria è la responsabilità dell'uomo per l'uomo
 125 2. L'esistenza dell'umanità: il «primo comandamento»
 127 3. La «responsabilità» dell'artista per la sua opera
 128 4. I genitori e l'uomo di Stato: la totalità delle responsabilità
 129 5. Compenetrazione di entrambe le responsabilità nell'oggetto
 131 6. Analogie di entrambe sul piano emotivo
 133 7. Genitori e uomo di Stato: la continuità
 135 8. Genitori e uomo di Stato: il «futuro»

IV.

TEORIA DELLA RESPONSABILITÀ: L'ORIZZONTE DEL FUTURO

- 136 1. Il fine dell'educazione: la maturità
 137 2. L'evoluzione storica non è paragonabile allo sviluppo organico
 138 3. «Giovinezza» e «vecchiaia» come metafore storiche
 139 4. L'occasione storica: il riconoscimento senza sapere predittivo (Filippo di Macedonia)
 140 5. Il ruolo della teoria nella previsione: l'esempio di Lenin
 141 6. Previsione sulla base di sapere analitico-causale
 142 7. Previsione sulla base di una teoria speculativa: il marxismo
 144 8. La teoria che si autoadempie e la spontaneità dell'agire

V.

FINO A CHE PUNTO LA RESPONSABILITÀ POLITICA S'INOLTRA NEL FUTURO?

- 147 1. Ogni arte di governo è responsabile per la possibilità della politica futura
 148 2. Orizzonti prossimi e lontani in condizioni di mutamento permanente
 150 3. L'aspettativa dei progressi tecnico-scientifici
 152 4. L'arco temporale universalmente ampliato dell'attuale responsabilità collettiva

VI.

PERCHÉ FINORA LA «RESPONSABILITÀ» NON È STATA AL CENTRO
DELLA TEORIA ETICA

- 153 1. L'ambito più ristretto del sapere e del potere: il fine della permanenza
 155 2. L'assenza della dinamica
 155 3. L'orientamento «verticale» e non «orizzontale» dell'etica tradizionale (Platone)
 157 4. Kant, Hegel, Marx: il processo storico come escatologia
 159 5. L'attuale capovolgimento della proposizione: «Puoi, dunque devi»
 160 6. Il potere dell'uomo - la radice del dover essere della responsabilità

VII.

IL BAMBINO - L'OGGETTO ORIGINARIO DELLA RESPONSABILITÀ

- 162 1. Il «deve» elementare nell'«è» del neonato
 164 2. Appelli meno insistenti di un dover essere
 166 3. L'evidenza archetipica del lattante per l'essenza della responsabilità

v. La responsabilità oggi: il futuro minacciato e l'idea di progresso

I.

IL FUTURO DELL'UMANITÀ E IL FUTURO DELLA NATURA

- p. 175 1. La solidarietà di interesse con il mondo organico
 176 2. L'egoismo della specie e l'equilibrio simbiotico complessivo
 177 3. Perturbazione dell'equilibrio simbiotico da parte dell'uomo
 178 4. Il pericolo fa del «no al non essere» il nostro dovere primario

II.

LA MINACCIA DI SVENTURA DELL'IDEALE BACONIANO

- 179 1. La minaccia della catastrofe proveniente dal successo smisurato
 181 2. Dialettica del potere sulla natura e coazione a esercitarlo
 181 3. Alla ricerca del «potere sul potere»

III.

È IL MARXISMO OPPURE IL CAPITALISMO IN GRADO DI AFFRONTARE MEGLIO IL PERICOLO?

- 182 1. Il marxismo in quanto esecutore dell'ideale baconiano
 183 2. Il marxismo e l'industrializzazione
 185 3. La valutazione delle chances di affrontare la minaccia tecnologica
 185 a) L'economia dei bisogni contro l'economia del profitto. La burocrazia
 contro l'imprenditorialità
 187 b) Il vantaggio del potere governativo totalitario
 188 c) Il vantaggio di una morale ascetica delle masse e la questione della sua
 durata nel comunismo
 190 d) Può l'entusiasmo per l'utopia essere trasformato in entusiasmo per l'au-
 sterità? (Politica e verità)
 191 e) Il vantaggio dell'uguaglianza per la disponibilità ai sacrifici
 193 4. Bilancio: il vantaggio del marxismo

IV.

LA VERIFICA CONCRETA DELLE OPPORTUNITÀ ASTRATTE

- 194 1. La motivazione del profitto e gli incentivi alla massimizzazione nello Stato
 nazionale comunista
 195 2. Il comunismo mondiale non costituisce una difesa dall'egoismo economico
 regionale
 197 3. Il culto della tecnica nel marxismo
 199 4. La seduzione dell'utopia nel marxismo

V.

L'UTOPIA DELL'«UOMO AUTENTICO» CHE DEVE ANCORA VENIRE

- 200 1. Il «superuomo» nietzscheano in quanto uomo autentico del futuro
 202 2. La società senza classi quale condizione per l'avvento dell'uomo autentico
 202 a) Superiorità culturale della società senza classi?
 203 b) Superiorità morale dei cittadini di una società senza classi?
 204 c) Il benessere materiale quale condizione causale dell'utopia marxista

VI.

L'UTOPIA E L'IDEA DI PROGRESSO

- p. 205 1. Necessità di abbandonare l'ideale utopico
 205 a) Il pericolo psicologico della promessa di benessere
 206 b) Verità o non verità dell'ideale e il compito dei responsabili
 207 2. Sulla problematica del «progresso morale»
 208 a) Il progresso nell'individuo
 209 b) Il progresso nella civiltà
 210 3. Il progresso nella scienza e nella tecnica
 210 a) Il progresso scientifico e il suo prezzo
 211 b) Il progresso tecnico e la sua ambivalenza morale
 213 4. Sulla moralità delle istituzioni sociali
 214 a) Effetti demoralizzanti del dispotismo
 215 b) Effetti demoralizzanti dello sfruttamento economico
 216 c) Il «buon Stato»: libertà politica e moralità civile
 219 d) Il carattere compromissorio dei sistemi liberali
 221 5. I vari tipi di utopie
 221 a) Lo Stato ideale e il miglior Stato possibile
 222 b) La novità dell'utopia marxista

VI. La critica dell'utopia e l'etica della responsabilità

I.

I DANNATI DELLA TERRA E LA RIVOLUZIONE MONDIALE

- 227 1. Mutamento nella configurazione della «lotta di classe» in seguito alla nuova distribuzione planetaria della sofferenza
 228 a) Pacificazione del «proletariato industriale» occidentale
 229 b) La lotta di classe come lotta delle nazioni
 231 2. Risposte politiche alla nuova costellazione della lotta di classe
 231 a) Una politica costruttiva globale nell'interesse nazionale
 233 b) L'appello alla violenza nel nome dell'utopia

II.

CRITICA DELL'UTOPIISMO MARXISTA

A. PRIMA TAPPA: LE CONDIZIONI REALI O DELLA POSSIBILITÀ DELL'UTOPIA

- 235 1. «Ricostruzione del pianeta-terra» mediante tecnologia scatenata
 237 2. I limiti di tolleranza della natura: utopia e fisica
 238 a) Il problema della nutrizione
 239 b) Il problema delle materie prime
 240 c) Il problema energetico
 242 d) L'ultimatum del problema termico
 243 3. L'imperativo permanente del risparmio energetico in economia e il suo veto contro l'utopia
 243 a) Progresso con cautela

- p. 244 b) La moderazione negli obiettivi contro l'immodestia dell'utopia
 245 c) Perché, dopo averne dimostrata l'impossibilità esterna, è ancora necessaria la critica interna dell'ideale
- B. SECONDA TAPPA: LA REALIZZAZIONE DEL SOGNO, OVVERO LA DESIDERABILITÀ DELL'UTOPIA
- 247 1. Definizione contenutistica dello stato utopico
 248 a) Il regno della libertà in Karl Marx
 251 b) Ernst Bloch e il paradiso terrestre dell'*otium* attivo
 253 (i) «Il felice connubio con lo spirito»
 256 (ii) Il «passatempo» e ciò che è degno dell'uomo
 259 2. Il «passatempo come professione» sottoposto ad analisi critica
 259 a) Perdita della spontaneità
 261 b) Perdita di libertà
 263 c) Perdita di realtà e dignità umana
 265 d) Senza necessità non esiste alcuna libertà: la dignità del reale
 266 3. Altri contenuti del tempo libero: i rapporti interumani
 269 4. La natura umanizzata
 272 5. Perché, dopo aver confutato l'immagine del futuro, è ancora necessaria la critica dell'immagine del passato
- C. TERZA TAPPA: LO SFONDO NEGATIVO DEL SOGNO, OVVERO DELLA PROVVISORietà DI TUTTA LA STORIA PRECEDENTE
- 273 1. L'ontologia blochiana del non-essere-ancora
 274 a) Differenza di questo «non ancora» rispetto ad altre teorie dell'essere imperfetto
 275 b) «Pre-figurazione della giustizia» e «ipocrisia» nel passato
 278 2. Sull'«esser-ci già» dell'uomo autentico
 278 a) L'ambiguità è una prerogativa dell'uomo
 279 b) L'errore antropologico dell'utopia
 279 c) Il passato come fonte del sapere umano
 280 d) La «natura» umana è aperta al bene e al male
 280 e) Il miglioramento delle condizioni senza l'esca dell'utopia
 281 f) Ogni presente storico come fine in se stesso
- III.
- DALLA CRITICA DELL'UTOPIA ALL'ETICA DELLA RESPONSABILITÀ
- 282 1. La critica dell'utopia come critica dell'esagerazione tecnica
 283 2. Il significato pratico della confutazione del sogno
 284 3. L'etica non-utopica della responsabilità
 285 a) Paura, speranza e responsabilità
 286 b) Per tutelare l'«integrità dell'uomo»

Introduzione di Pier Paolo Portinaro

1. La traduzione di quest'opera di Hans Jonas, originariamente apparsa nel 1979, arriva in Italia con un qualche ritardo, tanto più percettibile in quanto proprio nel corso di quest'ultimo decennio l'orizzonte degli interessi filosofici si è spostato nella direzione da essa anticipata. In parte il ritardo è imputabile a una disattenzione della nostra cultura, che di un gruppo influente di intellettuali d'origine ebraica, che hanno scritto pagine originali nel grande libro della filosofia del Novecento, sembrò negli anni sessanta e settanta quasi non accorgersi: è il caso di Hannah Arendt, che a lungo fu considerata e studiata da noi solo come interprete del totalitarismo, è il caso di Günther Anders, con la cui versatile e poliedrica opera solo in tempi recenti si è cominciato a fare i conti davvero, ed è il caso appunto di Hans Jonas, fino a ieri noto soltanto come studioso dello gnosticismo e quindi nell'abito riduttivo, se non fuorviante – alla luce almeno dell'intera sua parabola intellettuale –, dello storico delle religioni.

Ora però che il paesaggio è cambiato, assimilato e sottratto a certa *vulgata* interpretativa il pensiero di Hannah Arendt, iniziata la riscoperta di quello di Anders, è tempo di fare i conti anche con l'opera di Jonas, affine almeno per ispirazione e radici. Il legame fra i tre non è infatti soltanto anagrafico e biografico (gli studi comuni a Friburgo, Heidelberg, Marburgo e Berlino, le comuni esperienze dell'emigrazione), ma concerne i grandi temi della loro riflessione, le linee di fondo delle loro diagnosi epocali. *Das Prinzip Verantwortung* può e deve essere letto anche come risposta alle ambiziose reinterpretazioni della condizione umana nell'età del totalitarismo e della tecnica tentate dagli amici di gioventù in anni in cui le strade di tutti si erano ormai separate. Qualcosa come un'aria di famiglia continua nondimeno a circolare in queste opere, sia essa l'originaria impronta heideggeriana del pensare o l'insofferenza verso il suo arrogante distacco dal mondo degli affari umani, la capacità di interpretare in profondità le svolte della storia o il gusto per

le architetture concettuali. Ma se il capolavoro di Hannah Arendt, *The Human Condition*, delineando lo scenario di una società nella quale il lavoro come l'agire politico, nel loro significato originario, avrebbero perso centralità rispetto all'esistenza dell'uomo, si erge nel panorama filosofico del dopoguerra come un grandioso monumento funebre all'azione, e se l'ancor oggi incompiuto (si attende il terzo volume) *opus* andersiano, *Die Antiquiertheit des Menschen*, tematizza la fine della storia e la cancellazione del genere umano dalla vita terrestre, Jonas evita i toni apocalittici e gli esercizi ermeneutici, a suo modo di vedere sottili quanto inconcludenti, per mettere mano al compito filosofico che nella situazione attuale gli sembra risultare più urgente: la delineazione di un'etica globale per la civiltà tecnologica.

A soli dieci anni dalla sua apparizione si può già dire che il libro riveli l'inconfondibile cifra dell'opera classica. Lo stile, la linea dell'argomentazione, il materiale concettuale rimandano all'ultima grande stagione della filosofia tedesca: e Jonas del resto è ben consapevole di affrontare «un oggetto estremamente attuale» con uno strumentario teorico che a prima vista può senz'altro apparire «inattuale». Così, a leggerla oggi, l'opera induce a una duplice constatazione: per un verso molte delle sue tesi, sul raggio d'azione e la portata delle trasformazioni tecnologiche, sulla responsabilità verso le generazioni future, la critica dell'utopismo marxista, risultano ormai largamente condivise, quasi scontate, tanto è il cammino che si è fatto da allora almeno nella presa di coscienza; per altro verso il suo impianto concettuale «quasi-aristotelico» (come Karl-Otto Apel lo ha definito) ci sembra oggi più problematico, all'infittirsi delle critiche rivolte in direzione di quella più generale tendenza di ritorno alla metafisica di cui Jonas è senza dubbio uno dei più autorevoli fautori. È incontestabile che nei suoi scritti tornino ad essere discussi, strappati all'imbalsamazione storiografica, quelli che Jürgen Habermas ama definire i «venerabili problemi della filosofia della coscienza», il rapporto tra spirito e corpo, tra finalità e causalità, tra essere e dover essere. È alla luce però di interrogativi dettati dalle nostre esperienze quotidiane di uomini che si percepiscono «antiquati» che quelle questioni vengono riproposte: appunto per questa ragione *Das Prinzip Verantwortung* interviene nel dibattito filosofico contemporaneo con l'autorevolezza di un classico.

2. Alla fondazione di una macroetica per la civiltà tecnologica e all'analisi dei problemi di bioetica che ne sono il corollario Jonas è approdato nella tarda maturità, dopo un lungo itinerario filosofico che dai

giovanili interessi per il pensiero gnostico lo aveva portato nel dopoguerra alla filosofia della natura, allo studio del mondo organico e della vita. In una recente conferenza dal titolo *Wissenschaft als persönliches Erlebnis* (l'assonanza-dissonanza weberiana è naturalmente intenzionale), Jonas stesso ci ha fornito uno schizzo di autobiografia intellettuale che evidenzia bene continuità e svolte del suo percorso¹. Nella prima fase predominano gli interessi filosofico-religiosi: i suoi studi prendono a Marburgo, sotto la guida di Martin Heidegger e Rudolf Bultmann, una direzione precisa, applicando allo studio del cristianesimo antico e della filosofia ellenistica parametri interpretativi desunti dall'esistenzialismo. La sua tesi di dottorato del 1928, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem* (e come non ricordare che in quegli stessi anni anche Hannah Arendt scriveva il suo primo lavoro sul «concetto di amore in Agostino»?), si inserisce nel dibattito sulla demitologizzazione aperto dal maestro, con il quale il dialogo sarebbe continuato, dopo la lunga interruzione della dittatura e della guerra, fino alla morte². Da una relazione tenuta al seminario teologico di Bultmann ha origine anche il progetto di ricerca sulla gnosi che per oltre trent'anni avrebbe impegnato la sua riflessione filosofica in un esercizio di demitologizzazione parallelo e opposto a quello intrapreso da Eric Voegelin: il primo volume di *Gnosis und spätantiker Geist* riusciva ancora a vedere la luce in Germania nel 1934, il secondo sarebbe apparso solo nel 1954, dopo gli anni duri dell'emigrazione in Inghilterra e in Palestina e dopo la guerra combattuta come volontario nell'esercito britannico³.

Alla cultura filosofica tedesca degli anni venti e alla svolta esistenzialistica rimandano poi anche gli interessi della sua seconda stagione di ricerche, i cui risultati più significativi sono raccolti nel volume *The Phenomenon of Life. Towards a Philosophical Biology*⁴. Il trasferimento in Canada (1949), e poi negli Stati Uniti (1955), lo aveva portato a contatto con una cultura nella quale la filosofia della natura continuava ad

¹ H. Jonas, *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*, Göttingen 1987, pp. 7-31.

² Cfr. *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Ein philosophischer Beitrag zur Genesis der christlich-abendländischen Freiheitsidee*, Göttingen 1930. Sul suo rapporto con Bultmann si veda la testimonianza *Im Kampf um die Möglichkeit des Glaubens. Erinnerungen an Rudolf Bultmann und Betrachtungen zum philosophischen Aspekt seines Werkes*, in *Wissenschaft als persönliches Erlebnis* cit., pp. 47-75. A questo testo si può utilmente accostare la lettura di Heidegger *und die Theologie*, «*Evangelische Theologie*», 24 (1964), pp. 621-42.

³ Cfr. *Gnosis und spätantiker Geist*, vol. I. *Die mythologische Gnosis*, Göttingen 1934, vol. II. *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Göttingen 1954 e in lingua inglese *The Gnostic Religion*, Boston 1958 (trad. it. Torino 1973). Su questo aspetto della sua produzione si veda *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*, a cura di B. Aland, Göttingen 1972.

⁴ New York 1966. Ma si veda anche, con alcune varianti, l'edizione tedesca *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Göttingen 1973.

essere una disciplina rispettata e coltivata, all'interno della quale era ora possibile cercare risposte a interrogativi circa l'essere della materia e della corporeità che un esistenzialismo sviluppato conseguentemente non poteva eludere. Su questa soglia Heidegger si era fermato; ma spunti a muoversi in questa direzione, sia pure con altre categorie, venivano comunque ancora dall'antropologia filosofica tedesca che con Arnold Gehlen e soprattutto Helmuth Plessner aveva rivolto l'attenzione ai fenomeni della vita organica. Dall'incontro di queste tradizioni di pensiero, fra loro profondamente diverse, quella continentale-tedesca e quella anglosassone, scaturisce il progetto filosofico della sua maturità. E proprio su questo terreno Jonas rimette mano a quei «venerabili problemi» della metafisica occidentale – e primo fra tutti quello del rapporto tra materia e coscienza – su cui fino ad oggi non ha cessato d'interrogarsi il suo pensiero⁵.

Una filosofia dell'organismo vivente, d'altro canto, non poteva non condurre ad un'ulteriore frontiera della ricerca: ai confini della vita, la nascita e la morte pongono all'uomo interrogativi non solo di natura teoretica ma anche pratica, che l'avanzamento delle tecniche di controllo della natura è venuto nel nostro tempo moltiplicando in maniera inquietante. Attraverso la porta della bioetica Jonas accede così a quello che è il terzo complesso di interessi filosofici del suo lungo e tenace cammino, che in *Das Prinzip Verantwortung* ha trovato coronamento sistematico. Il «sí alla vita», che nella teleologia dell'evoluzione naturale ha il suo fondamento ontologico, assume ora valore normativo per il genere umano nel suo insieme, traducendosi nel principio etico fondamentale a cui dovrebbe orientarsi oggi il nostro agire collettivo: «non si deve mai fare dell'esistenza o dell'essenza dell'uomo globalmente inteso una posta in gioco nelle scommesse dell'agire». La vita, che al filosofo della natura si svela come il «già-sempre-presente», diventa oggetto di «cura», di preoccupazione per il futuro. Ma quale è il senso di questa cura per la vita? Quali sono i nostri obblighi nei suoi confronti? E quale vita deve diventare oggetto della nostra obbligazione morale? Questi sono i temi che hanno contrassegnato la sua ricerca filosofica nel terzo periodo, che tuttora prosegue in una paziente e operosa vecchiaia⁶.

⁵ Cfr. in particolare i volumetti *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt am Main 1981, che originariamente avrebbe dovuto costituire un capitolo del volume qui tradotto, e *Materie, Geist und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung*, Frankfurt am Main 1988.

⁶ Alla pubblicazione di *Das Prinzip Verantwortung* ha fatto seguire quella di un volume di etica applicata, concernente soprattutto tematiche di bioetica, *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt am Main 1985 (si vedano in particolare i saggi *Im Dienste des medizinischen*

L'apparente eterogeneità di interessi e tematiche delle tre stagioni di pensiero non deve però ingannare, occultando la sostanziale continuità d'intenti di tutta l'opera. In un saggio del 1952, *Gnosticism and Modern Nihilism*, Jonas ci ricorda come l'interesse per il pensiero gnostico fosse nato in lui a partire dalla problematica nihilistica dell'esistenzialismo, che sembrava offrirgli la chiave per la comprensione dell'esperienza gnostica del mondo⁷. Al dualismo originario tra Dio e mondo e tra uomo e mondo, che di quella esperienza costituisce il risvolto metafisico, vengono ricondotte poi le fondamenta stesse della moderna concezione del mondo. Questo dualismo infatti si è tradotto nell'età della rivoluzione scientifica nella separazione tra una concezione idealistica del creato, che relega nell'ombra l'essere organico e i suoi presupposti, e una concezione meccanicistica della materia, che non è in grado di comprendere ciò che è animato e spirituale. Contro questa riduttiva divaricazione Jonas mira a recuperare nella sua filosofia della natura l'unità psicofisica della vita. Ma anche un'altra dicotomia costitutiva della moderna visione del mondo e della sua riduzione della natura a oggetto disponibile, la contrapposizione di *Sein* e *Sollen*, essere fattuale e sfera normativa, si presenta come una secolarizzazione dell'originario dualismo gnostico in un contesto d'esperienza «disincantato». Così, se nei saggi di «biologia filosofica» Jonas persegue l'obiettivo di una restaurazione dell'unità psicofisica, nel suo progetto di fondazione di un'etica orientata ecologicamente lavora a una riunificazione della sfera della verità e di quella dei valori. Anche qui, non è difficile riconoscere la connessione dei due programmi di ricerca: l'idea di fondo, del resto condivisa da tutte le filosofie morali che tornano a richiamarsi oggi alla metafisica aristotelica, è che non sia possibile rendere vincolante l'etica se l'essere viene concepito in modo ateleologico e svalutativo.

3. Alla base dell'etica della responsabilità che Jonas ci propone sta dunque un discorso critico sul *Weltbild* della modernità, che investe la scienza nella globalità delle sue implicazioni teoriche e pratiche. Per un

Fortschritt: *Über Versuche an menschlichen Subjekten*, pp. 109-45 e *Laßt uns einen Menschen klonieren: Von der Eugenetik zur Gentechnologie*, pp. 162-203; un altro testo di questa raccolta è stato tradotto: *Il diritto di morire*, in «Comunità», 42 (1988), pp. 215-34. Fra gli interventi più recenti menzioneremo soltanto *Technik, Freiheit und Pflicht* (discorso tenuto in occasione del conferimento del «Friedenspreis des Deutschen Buchhandels» l'11 ottobre 1987), ora in *Wissenschaft als persönliches Erlebnis* cit., pp. 32-46, e l'intervista sull'eutanasia *Mitleid allein begründet keine Ethik*, in «Die Zeit», 25 agosto 1989, pp. 9-12. Sul suo contributo alla bioetica si vedano gli scritti in onore, in S. F. Spicker (Ed.), *Organismus, Medicine, and Metaphysics*, Dordrecht-Boston 1978.

⁷ Lo si veda nella più tarda versione tedesca, *Gnosis, Existentialismus und Nihilismus*, in *Organismus und Freiheit* cit., pp. 292-316.

verso esso muove dalla constatazione che il pensiero scientifico moderno, con la sua riduzione metafisica del mondo a totalità puramente fattuale, rende impossibile la fondazione razionale di norme etiche e apre dunque la via all'irrazionalismo morale. Per altro verso prende atto delle conseguenze pratiche dello sviluppo scientifico, che in virtù delle sue applicazioni tecnologiche è venuto alterando in modo sostanziale il profilo della condizione umana. Il paradosso della situazione attuale, cui *Das Prinzip Verantwortung* intende reagire con la riabilitazione di argomenti metafisici caduti in desuetudine, si configura pertanto così: da un lato la scienza è all'origine della condizione d'insicurezza e relativismo morali, dall'altro produce essa stessa quella situazione d'emergenza (la situazione limite, per ritrovare una categoria esistenzialistica) che rende necessaria e urgente una nuova morale.

Dall'«euforia del sogno faustiano» della modernità l'umanità si è risvegliata in un mondo freddo e insidioso, nel quale non è più la nuda natura ma il potere conseguito per dominarla a minacciare l'individuo e la specie. In questa condizione, in cui l'uomo è diventato per la natura più pericoloso di quanto un tempo la natura lo fosse per lui, la tecnologia cessa di essere una sfera neutrale dell'agire umano e diventa in modo ineludibile oggetto dell'etica⁸. Sono i caratteri stessi della tecnica moderna, il suo dinamismo totalizzante, vale a dire l'irresistibilità dei suoi imperativi e la globalità spaziale e temporale delle sue conseguenze, unitamente alla loro ambivalenza, che la rende pericolosa anche quando venga impiegata per il raggiungimento di scopi legittimi e lodevoli, a far sì che sorga l'esigenza di una nuova riflessione etica, distinta da quella tradizionale, che era un'etica della prossimità, le cui norme cioè si riferivano ad azioni umane di portata circoscritta. Concernendo i rapporti diretti dell'uomo con l'uomo l'etica tradizionale era antropocentrica: la globalità delle conseguenze della tecnica attuale comporta invece il superamento di questo antropocentrismo, in quanto la biosfera minacciata avanza nella sua totalità nel centro dell'etica. La natura della minaccia, d'altro canto, mettendo in forse la sopravvivenza dell'umanità stessa, finisce per sollevare un problema metafisico certo non nuovo dal punto di vista teorico ma che solo nel mondo di «Prometeo scatenato» acquista un significato concreto e inquietante: se e perché debba esistere il genere umano, nel suo essere-divenuto-così-e-non-altrimenti⁹.

⁸ Cfr. *Technik, Freiheit und Pflicht* cit., p. 35.

⁹ Cfr., oltre al cap. 1 del presente volume, il saggio del 1984 *Warum die moderne Technik ein Gegenstand für die Ethik ist*, in *Technik, Medizin und Ethik* cit., pp. 42-52. Cfr. R. Beiner, *Ethics and Technology: Hans Jonas' Theory of Responsibility*, in R. B. Day, R. Beiner, J. Masciulli (Ed.), *Democratic Theory and Technological Society*, Armonk 1988, pp. 336-54.

Non anticiperemo qui l'intera argomentazione del libro, tanto più che essa è limpida e lineare. In quanto la posta in gioco è alta e forte la necessità di persuadere facendo appello all'intuizione più generalizzata, Jonas punta sulla semplicità della soluzione. E in effetti, accettate due premesse, vale a dire il riconoscimento della struttura teleologica dell'essere e l'assioma ontologico della superiorità dello scopo sull'assenza di scopo, ne discende per l'uomo il dovere di far sua nella propria volontà l'autoaffermazione dell'essere, pronunciando il proprio sì nei confronti della vita (cfr. cap. IV). Espressione di questa disponibilità a favorire mediante l'azione, che è prerogativa dell'uomo, il diritto alla vita è il senso di responsabilità. La qualità di soggetto capace di agire causalmente, e quindi dotato di potere, implica per l'uomo «un'obbligazione oggettiva sotto forma di responsabilità esterna», il cui archetipo è la responsabilità originaria delle cure parentali, che si rivolgono alla vita a partire dal suo grado estremo d'indigenza e vulnerabilità. Questo archetipo confuta, a giudizio di Jonas in modo evidente, il presupposto della moderna concezione scientifica del mondo, il presunto divario di essere e dover essere, perché fornisce «un paradigma *ontico*» nel quale il c'è semplice, fattuale, viene immediatamente a coincidere con un *dover essere*, come normatività di un essere che nella sua nuda e indifesa esistenza rivendica il diritto di essere, e come normatività dell'agire di chi si sente responsabile nei confronti di quell'esistenza.

Se la responsabilità dei genitori costituisce l'archetipo in senso filogenetico di una forma di dovere non fondata su un rapporto diretto di reciprocità, la responsabilità dell'uomo di Stato ne fornisce la generalizzazione più significativa nel passaggio dalla tutela dell'esistenza individuale a quella della sicurezza e del benessere collettivi. Totalità, continuità e proiezione nel futuro della responsabilità – come responsabilità per il da-farsi, non per il già-fatto – sono i caratteri che accomunano i due modelli. Fatte le debite proporzioni, i due paradigmi della responsabilità erano nel mondo di ieri anche accomunati da una delimitazione, temporale e spaziale, naturale o storica (i confini nazionali ecc.), degli orizzonti della loro applicazione. Ma vale ancora ciò oggi, in presenza di un dinamismo illimitato di crescita del sapere e del potere, visto che la responsabilità dell'uomo è sempre in funzione del suo sapere e del suo potere?

4. Nel decennio intercorso dalla sua pubblicazione *Das Prinzip Verantwortung* è venuto assumendo un posto centrale nel dibattito etico contemporaneo. All'interno di questo dibattito sono naturalmente

emerse perplessità e obiezioni di vario genere di cui occorre tenere conto e che in altra sede andranno approfondite. Vi è anzitutto una riserva di carattere generale, che induce a rimettere in discussione l'intero progetto filosofico jonasiano. Al paradosso della situazione attuale, nella quale la scienza (con le sue conseguenze pratiche) sembra al tempo stesso rendere impossibile e necessaria la fondazione di una nuova etica, Jonas ha risposto con una filosofia che a sua volta non è priva di un elemento paradossale. Essa muove dalla constatazione che l'agire collettivo-cumulativo della tecnologia odierna rende insufficiente l'etica tradizionale ma finisce poi per fare ricorso al più tradizionale dei modelli, quello della responsabilità parentale, per individuare il «principio» fondamentale di una nuova etica.

Questa perplessità di ordine generale ha trovato poi specificazione in una serie di critiche particolari, che concernono tanto la filosofia della natura che fa da premessa alle sue analisi quanto i limiti dei suoi argomenti etici¹⁰. Oggetto di riserve è ovviamente il paradigma teleologico della sua filosofia (sviluppato nel cap. III di questo lavoro), cui viene rimproverato un ingenuo antropomorfismo e il ricorso a un concetto indifferenziato di scopo¹¹. Pur non costituendo un caso di fallacia naturalistica, la deduzione qui tentata del dover essere da un concetto metafisico (un'«idea atemporale») di essere umano rappresenta comunque una pura *petitio principii*. Legittimamente si può sostenere che il tentativo di fondazione metafisica del dover essere delle generazioni future si risolve nella ritraduzione di argomenti teologici in un'etica laica o, se si vuole, in una sorta di secolarizzazione della prova ontologica di buona memoria. Anche da parte di coloro che non sembrano interessati a prendere troppo sul serio l'impianto metafisico dell'opera di Jonas sono state avanzate critiche che toccano punti cruciali della sua costruzione teorica: in particolare, Karl-Otto Apel, preso atto che l'etica elaborata in *Das Prinzip Verantwortung* è, secondo la definizione del suo stesso autore, «un'etica della conservazione, della salvaguardia, della prevenzione e non del progresso e della perfezione», ha rilevato in un saggio recente come problematica appaia la rinuncia all'idea moderna di progresso, con il suo contenuto di emancipazione e la sua carica utopica, perché, anche ponendosi il fine minimo della sopravvivenza dell'umanità (ma di un'umanità definita ontologicamente in base all'idea della digni-

¹⁰ Due sono le monografie per ora apparse: W. E. Müller, *Der Begriff der Verantwortung bei Hans Jonas*, Frankfurt am Main 1988 e M. Rath, *Intuition und Modell. Hans Jonas und die Ethik des wissenschaftlichen Zeitalters*, Frankfurt am Main 1988.

¹¹ Cfr. Rath, *Intuition und Modell* cit., p. 83.

tà dell'uomo), quella salvaguardia può risultare effettiva solo in virtù di un'estensione planetaria di rapporti sociali che tale idea di dignità (storicamente prodotta) riflettano e inverino. Così minimo il fine della sopravvivenza a ben vedere non è, se fra le sue condizioni materiali va ascritto (come Jonas in fondo riconosce, limitatamente però alle sole premesse) un processo socio-politico la cui direzione è data da un'«idea regolativa di progresso tecnologico e sociale»¹².

Nessuna di queste obiezioni è tuttavia avanzata con l'intenzione di un rigetto globale, quanto piuttosto nella persuasione che sui presupposti metafisici dell'opera si possa sospendere il giudizio senza per questo dover rinunciare a un *corpus* teorico attorno al quale si possono coagulare orientamenti diversi del dibattito etico contemporaneo. Come da un lato l'interesse del tentativo verte meno sulla fondazione metafisica del «dover essere dell'essere» e più sull'elaborazione di un'«euristica della paura» e sulla riabilitazione di un intuizionismo negativo, che fa affidamento sulla facoltà umana di determinare ciò che *non* si deve volere¹³, così dall'altro significativo risulta non tanto l'*excursus* critico, certo non privo di semplificazioni, intorno al *Prinzip Hoffnung* di Ernst Bloch, quanto lo sforzo di coniugare in un modello unitario etica universalistica e realismo politico (basti qui fare riferimento alle sue considerazioni su una politica dettata da «egoismo lungimirante» o quelle sui rischi di evoluzione autoritaria – che talora potrebbe risultare senza alternative rispetto alla sopravvivenza, nella forma magari di dittature ecologiche –, e che andrebbero certamente ripensate e approfondite). La resa dei conti con l'opera blochiana che conclude il volume offre in realtà a Jonas soltanto lo spunto per avviare una riflessione più generale su capitalismo, socialismo e democrazia. Una riflessione prudente e misurata, che ci mette in guardia dai trionfalismi ingiustificati e ci rammenta, ahimè, la miopia dei regimi democratici.

5. L'opzione per la via di mezzo, la moderazione e la cautela, pone il «principio responsabilità» in una posizione di equidistanza rispetto alle due voci estreme della filosofia del Novecento, tra il «principio speranza» di Bloch, a cui quest'opera esplicitamente intende contrapporsi, e il «principio disperazione» che dell'opera di Anders, che qui resta solo accennata sullo sfondo ma da cui pure era partito già negli anni cin-

¹² Cfr. K.-O. Apel, *Verantwortung heute – nur noch Prinzip der Bewahrung und Selbstbeschränkung oder immer noch der Befreiung und Verwirklichung von Humanität?*, in *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt am Main 1988, pp. 179 sgg.

¹³ Cfr. Rath, *Intuition und Modell* cit., pp. 105-6.

quanta l'allarme, può ben essere assunto a cifra. Filosofie tutte accomunate non solo dall'urgenza di fare del futuro il loro centrale problema ma anche dalla ferma volontà di tener fede a un concetto integro di umanità, non depauperato della sua dimensione emotiva e delle sue radici organiche: «profezie di principi» le si è con felice espressione definite¹⁴. Tra l'ontologia del *non-ancora* e l'escatologia negativa del *non-più*, Jonas è comunque solidamente attestato nella difesa del *già-sempre*: e in virtù di ciò l'attributo di profeta finisce per risultare nel suo caso fuorviante. Estranea è a lui l'attitudine a dar voce filosofica alla qualità anticipatrice dei sogni, alla fantasia utopica, come pure il gusto della forzatura concettuale che deforma per constatare e provocare – «La verità truccata – dice il Noè dell'apologo andersiano – è meglio che la rassegnata discrezione. La verità gridata è più vera della verità che non giunge a destinazione. L'empietà della disperazione più virtuosa della virtù che non dispera mai»: e questa è la massima del profeta che alza la voce per essere smentito nella sua profezia di sventura¹⁵. Estranea gli è parimenti la fede visionaria nella scienza o, all'opposto, la sua demonizzazione. I suoi argomenti, disseminati negli interventi che hanno accompagnato e seguito la stesura di questo lavoro, a favore di una politica della scienza più restrittiva, consapevole del fatto che l'idea di libertà della scienza, per quanto espressione di un'esigenza irrinunciabile, è ormai diventata problematica, mostrano come in lui sia chiara la consapevolezza che nella nostra attuale «società ad alto rischio» la scienza è al tempo stesso «(con)causa, strumento di definizione e fonte di soluzione» dei problemi¹⁶.

In una *conditio humana* mutata, nella quale l'*homo faber* per un verso si è trasformato in *homo creator*, in soggetto produttore di natura artificiale, per l'altro si appresta a diventare *homo materia*, oggetto di illimitate manipolazioni ad opera dell'ingegneria genetica, l'appello alla cautela diventa il primo dovere di una filosofia che non voglia abdicare rifugiandosi in qualche riserva vigilata dell'evasione estetica. *In dubio pro malo*. Insegnando la cautela, l'euristica della paura ci rende consapevoli della posta che è in gioco e ci permette di ritrovare altresì quel fi-

¹⁴ R. Schottlaender, *Synopsis. Zu Grundbegriffen aus Philosophie, Politik und Literatur von der Antike bis zur Gegenwart*, Würzburg 1988, pp. 45 sgg.

¹⁵ G. Anders, *Die beweinte Zukunft*, in *Die atomare Drohung*, München 1983, pp. 2-3. Sulla profezia di sventura si veda inoltre J. Ebach, *Kassandra und Jona. Gegen die Macht des Schicksals*, Frankfurt am Main 1987.

¹⁶ U. Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main 1986, p. 254.

lo di speranza che è necessario all'azione: per trarre «dalla previsione del negativo il positivo» e «recuperare dall'orrore il rispetto perduto». Anche se Dio è morto, ci ammonisce infatti Jonas, l'uomo deve poter continuare ad essere concepito e rispettato «a sua immagine e somiglianza».

PIER PAOLO PORTINARO

Nota del curatore. La presente traduzione è stata condotta sull'originale tedesco del 1979 e collazionata alla traduzione inglese (opera dello stesso Jonas coadiuvato da David Herr), apparsa, con il titolo *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age*, presso The University of Chicago Press nel 1984. Fatte salve l'omissione di alcuni paragrafi dell'ultimo capitolo, drasticamente ridotto, l'aggiunta di pochi capoversi a carattere riassuntivo e soprattutto la traduzione, in appendice, del saggio *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung*, in Germania apparso nel 1981 come volume autonomo (e non incluso nella presente traduzione), il testo inglese riproduce fedelmente l'originale.



Prefazione dell'autore

Il Prometeo irresistibilmente scatenato, al quale la scienza conferisce forze senza precedenti e l'economia imprime un impulso incessante, esige un'etica che mediante auto-restrizioni impedisca alla sua potenza di diventare una sventura per l'uomo. La consapevolezza che le promesse della tecnica moderna si sono trasformate in minaccia, o che questa si è indissolubilmente congiunta a quelle, costituisce la tesi da cui prende le mosse questo volume. Essa va al di là della constatazione della minaccia fisica. La sottomissione della natura finalizzata alla felicità umana ha lanciato con il suo smisurato successo, che coinvolge ora anche la natura stessa dell'uomo, la più grande sfida che sia mai venuta all'essere umano dal suo stesso agire. Tutto è qui nuovo, dissimile dal passato sia nel genere che nelle dimensioni: ciò che l'uomo è oggi in grado di fare e, nell'irresistibile esercizio di tale facoltà, è costretto a continuare a fare, non ha eguali nell'esperienza passata, alla quale tutta la saggezza tradizionale sul comportamento giusto era improntata. Nessuna etica tradizionale ci ammaestra quindi sulle norme del «bene» e del «male» alle quali vanno subordinate le modalità interamente nuove del potere e delle sue possibili creazioni. La terra vergine della prassi collettiva, in cui ci siamo addentrati con l'alta tecnologia, è per la teoria etica ancora terra di nessuno. In questo vuoto (che è nel contempo anche il vuoto dell'odierno relativismo dei valori) si colloca l'indagine qui presentata. Che cosa può fornire un criterio? Lo stesso pericolo prefigurato dal pensiero! In questo suo balenarci incontro dal futuro, nella prefigurazione delle sue estensioni planetarie e delle sue durevoli conseguenze sull'uomo, è possibile scoprire alfine i principi etici da cui sono desumibili i nuovi doveri del nuovo potere. Definisco ciò «euristica della paura». Soltanto il previsto stravolgimento dell'uomo ci aiuta a cogliere il concetto di umanità che va preservato da quel pericolo. Sappiamo *ciò* che è in gioco soltanto se sappiamo *che* esso è in gioco. Poiché qui non si tratta soltanto del destino umano, ma anche dell'immagine dell'uomo,

non soltanto di sopravvivenza fisica, ma anche di integrità dell'essere, l'etica che ha la funzione di salvaguardarle entrambe dev'essere, al di là della dimensione della prudenza, quella del rispetto (*Ehrfurcht*).

La fondazione di una tale etica, non più legata alla sfera direttamente interpersonale del presente, deve estendersi alla metafisica, a partire dalla quale soltanto si potrà porre la questione del perché gli uomini debbano esistere nel mondo, del perché quindi valga l'imperativo incondizionato di assicurare la loro esistenza futura. L'avventura della tecnologia con le sue imprese arrischiate fino all'estremo costringe ad assumersi il rischio di una riflessione spinta all'estremo. Qui si tenterà tale fondazione, in contrasto con la rinuncia positivistico-analitica della filosofia contemporanea. Nell'ambito dell'ontologia verranno risollevate le antiche questioni concernenti il rapporto fra essere e dover essere, causa e scopo, natura e valore, per ancorare nell'essere, al di là del soggettivismo dei valori, il nuovo obbligo dell'uomo.

Tuttavia il tema vero e proprio è costituito dalla comparsa stessa di questo nuovo obbligo, sintetizzato nel concetto di *responsabilità*. Pur non essendo certo un fenomeno nuovo in ambito morale, la responsabilità non ha mai avuto un tale oggetto e finora anche la teoria etica se ne è occupata poco. Sia il sapere che il potere erano troppo limitati per includere il futuro più lontano nelle previsioni e addirittura il globo terrestre nella coscienza della propria causalità. Anziché interrogarsi oziosamente sulle remote conseguenze in un destino ignoto, l'etica si è concentrata sulla qualità morale dell'atto momentaneo stesso, nel quale il diritto del prossimo che condivide la nostra sorte ha da essere rispettato. Nel segno della tecnologia, però, l'etica ha a che vedere con azioni (sia pure non più del soggetto singolo) che hanno una portata causale senza eguali, accompagnate da una conoscenza del futuro che, per quanto incompleta, va egualmente al di là di ogni sapere precedente. A ciò si aggiunge la scala delle conseguenze a lungo termine e spesso anche la loro irreversibilità. Tutto ciò pone la responsabilità al centro dell'etica, con orizzonti temporali e spaziali corrispondenti appunto a quelli delle azioni. Per questo la teoria della responsabilità, a tutt'oggi una lacuna, costituisce il centro dell'opera.

Dall'ampliamento della dimensione futura della responsabilità attuale consegue il tema conclusivo: l'*utopia*. La dinamica del progresso tecnologico mondiale in quanto tale racchiude in sé, tendenzialmente se non programmaticamente, un utopismo implicito. E la sola etica caratterizzata da una visione globale del futuro che già esista, il *marxismo*, ha elevato appunto, nel suo legame con la tecnica, l'utopia a fine esplici-

to. Questo impone una critica approfondita dell'ideale utopico. Poiché esso ha dalla sua i più antichi sogni dell'umanità e ora sembra trovare nella tecnica anche i mezzi per tradurre in pratica il sogno, l'utopismo un tempo innocuo è diventato la tentazione più pericolosa – proprio perché idealistica – per l'umanità odierna. All'immodestia dei suoi obiettivi, che mancano il bersaglio sotto il profilo sia ecologico che antropologico (com'è dimostrabile per l'uno e argomentabile filosoficamente per l'altro), il principio responsabilità contrappone il compito più modesto, dettato dalla paura e dal rispetto, di preservare all'uomo, nella residua ambiguità della sua libertà, che nessun mutamento delle circostanze può mai sopprimere, l'integrità del suo mondo e del suo essere contro gli abusi del suo potere.

Un «Tractatus technologico-ethicus», quale si tenta di presentare qui, avanza pretese di rigore che coinvolgono il lettore non meno dell'autore. Quel che deve rendere, nella misura del possibile, giustizia al tema, deve essere come l'acciaio e non come l'ovatta. Infatti dell'ovatta delle buone intenzioni e dei propositi irreprensibili, della dichiarazione che si sta dalla parte degli angeli e contro il peccato, a favore della prosperità e contro lo sfacelo, ce n'è abbastanza nella riflessione etica dei nostri giorni. Occorre qualcosa di più consistente e lo si cerca in questa sede. L'intenzione è ovunque sistematica e mai omiletica; infatti in nessun caso la probità (attuale o inattuale) delle intenzioni può servire da giustificazione alle insufficienze filosofiche del ragionamento. L'insieme è dato da un argomento che viene sviluppato nel corso dei sei capitoli in modo graduale e, almeno spero, non troppo faticoso per il lettore. Per quanto mi riguarda sono consapevole soltanto di una lacuna nello svolgimento teoretico dell'esposizione: fra il terzo e il quarto capitolo è stata tralasciata un'indagine su «potere o impotenza della soggettività», nella quale viene ripreso il problema psico-fisico e viene confutato il determinismo naturalistico della vita psichica. Per quanto necessaria sotto il profilo sistematico (infatti con il determinismo non si dà etica come senza libertà non si dà dover essere), si è deciso di omettere qui, per motivi di spazio, questa trattazione e di presentarla in seguito separatamente. La medesima considerazione ha anche indotto a riservare a una pubblicazione speciale, che uscirà entro la fine dell'anno, una «parte applicata», aggiunta all'indagine sistematica complessiva per illustrare il nuovo genere di questioni etiche e di doveri sulla base di una selezione di singoli temi, già ora esemplificabili in concreto. Attualmente non si può tentare altro che una siffatta casistica

provvisoria: in questa fase dello sviluppo non è ancora giunta l'ora per una dottrina sistematica dei doveri (a cui in definitiva si dovrebbe puntare).

La decisione di scrivere questo volume in tedesco, dopo decenni di pubblicazioni quasi esclusivamente in inglese, non va ricondotta a ragioni sentimentali, ma soltanto alla considerazione obiettiva della mia età avanzata. Poiché un'equivalente formulazione nella lingua acquisita mi costa ancor sempre il doppio o addirittura il triplo del tempo richiesto da quella nella mia lingua madre, ho creduto, in considerazione sia dei limiti della mia vita sia dell'urgenza dell'oggetto, di dover scegliere per la stesura, dopo i lunghi anni del lavoro concettuale preparatorio, la via più breve, che comunque si è rivelata ancor sempre sufficientemente lenta. Naturalmente al lettore non sfuggirà che l'autore non ha più «seguito» l'evoluzione della lingua tedesca a partire dal 1933. Nel corso di conferenze tenute in Germania gli è stato rimproverato da parte di amici un tedesco «arcaico». Per quanto riguarda il testo presente, un lettore oltremodo benevolo (e di provata competenza stilistica) del manoscritto ha addirittura definito il linguaggio qua e là «vetero-francese» e mi ha consigliato di farlo ammodernare da qualcun altro. Ma neanche in assenza del fattore tempo né in presenza del redattore ideale, avrei potuto risolvermi a ciò. Infatti, essendo ben consapevole di affrontare un oggetto estremamente attuale con una filosofia assolutamente inattuale, quasi già arcaica, ritengo che non sia inopportuno che una tale tensione si esprima anche nello stile.

Durante gli anni dell'elaborazione di questo libro qualche paragrafo tratto da vari capitoli è già stato pubblicato in America sotto forma di saggio. E precisamente: (dal cap. 1) *Technology and Responsibility: Reflections on the New Tasks of Ethics*, in «Social Research» 40/1, 1973; (dal cap. 2): *Responsibility Today: The Ethics of an Endangered Future*, ivi 43/1, 1976; (dal cap. 4): *The Concept of Responsibility: An Inquiry into the Foundation of an Ethics for our Age*, in *Knowledge, Value, and Belief*, ed H. T. Engelhardt & D. Callahan, Hastings-on-Hudson (N.Y.) 1977. Ringrazio i rispettivi organi di pubblicazione per averne autorizzato l'uso attuale, del resto previsto sin dall'inizio.

Da ultimo si rivolge qui un ringraziamento anche alle persone e alle istituzioni che hanno reso possibile la genesi di questo volume in circostanze favorevoli. *The National Endowment for the Humanities* e *The Rockefeller Foundation* finanziarono generosamente un anno sabbatico durante il quale ne fu iniziata la stesura. Nel bell'isolamento della Villa Feuerring a Beth Jizchak (Israele), che ha già ospitato più d'uno studioso, mi è stato possibile scrivere i primi capitoli. Per questo rivolgo un

ringraziamento anche pubblico alla generosa padrona di casa, la signora Gertrud Feuerring a Gerusalemme. Con la stessa gratitudine mi rammento di altri soggiorni di lavoro, molto raccolti, in case di amici in Israele e in Svizzera, che nel corso degli anni sono tornati più volte utili all'opera, se è vero che la distanza geografica dalla sede ufficiale ha offerto la protezione migliore contro le invadenze accademiche durante le vacanze.

Nella dedica sono menzionati coloro ai quali, nel senso del libro, è dovuto altro che gratitudine. .

HANS JONAS

New Rochelle, New York, Usa, luglio 1977.

IL PRINCIPIO RESPONSABILITÀ

Ai miei figli Ayalah, Jonathan, Gabrielle

Capitolo primo

La mutata natura dell'agire umano

Ogni etica tradizionale – come guida immediata a compiere o meno certe azioni, oppure come determinazione di principi per tale guida, oppure come fondazione del dovere di ubbidire a tali principi – condiveva tacitamente le seguenti, tra loro correlate, premesse: 1) La condizione umana, definita dalla natura dell'uomo e dalla natura delle cose, è data una volta per tutte nei suoi tratti fondamentali. 2) Su questa base si può determinare senza difficoltà e avvedutamente il bene umano. 3) La portata dell'agire umano e quindi della responsabilità è strettamente circoscritta. Intento della seguente trattazione è mostrare che queste premesse non sono più valide e riflettere sul significato che ciò riveste per la nostra situazione morale.

Più precisamente, intendo affermare che in seguito a determinati sviluppi del nostro potere si è trasformata *la natura dell'agire umano*, e poiché l'etica ha a che fare con l'agire, ne deduco che il mutamento nella natura dell'agire umano esige anche un mutamento nell'etica. E questo non soltanto nel senso che nuovi oggetti dell'agire hanno ampliato materialmente l'ambito dei casi ai quali vanno applicate le regole vigenti del comportamento, ma in quello ben più radicale che la novità qualitativa di talune nostre azioni ha dischiuso una dimensione del tutto nuova di rilevanza etica che non era prevista in base ai punti di vista e ai canoni dell'etica tradizionale. I nuovi poteri che ho in mente sono naturalmente quelli della *tecnica moderna*. Di conseguenza il mio primo obiettivo è domandare in quale modo questa tecnica influisca sulla natura del nostro agire modificandola, in quale misura essa renda, sotto il suo dominio, l'agire *diverso* da ciò che è stato nel corso di tutti i tempi. Poiché l'uomo, attraverso tutte queste epoche, non è mai stato privo di tecnica, il mio interrogativo verte sulla differenza umana della *tecnica moderna* da ogni tecnica precedente.

I.

L'ESEMPIO DELL'ANTICHITÀ

Iniziamo con un antico ammonimento sul potere e l'agire dell'uomo, nel quale in un senso archetipico risuona già, per così dire, una nota tecnologica – con il famoso Coro dall'Antigone di Sofocle.

Molte ha la vita forze
tremende; eppure più dell'uomo nulla,
vedi, è tremendo.
Va sul mare canuto
nell'umido aspro vento,
solcando turgidezze che s'affondano
in gorghi sonori.
E la suprema fra gli dèi, la Terra,
d'anno in anno affatica egli d'aratri
sovvertitori e di cavalli preme
tutta sommovendola.

E la famiglia lieve
degli uccelli sereni insidia, insegue
come le stirpi
ferine, come il popolo
subacqueo del mare,
scaltro, spiegando le sue reti, l'uomo:
e vince, con frodi,
vaghe pei monti le fiere del bosco:
stringe nel giogo, folta di criniera,
la nuca del cavallo e il toro piega
montano, infaticabile.

Diede a sé la parola,
il pensiero ch'è come il vento, il vivere
civile, e i modi
d'evitare gli assalti
dei cieli aperti e l'umide tempeste
nell'insospite gelo, a tutto armato
l'uomo: che nulla inerme
attende dal futuro. Ade soltanto
non saprà mai fuggire,
se pur medita sempre
nuovi rifugi a non domati mali.

Con ingegno che supera
sempre l'immaginabile, ad ogni arte
vigile, industrie,
egli si volge al male
ora, ora al bene. Se le leggi osserva
della sua terra e la fede giurata
agli dèi di sua gente,
sé con la patria esalta; un senza-patria
è chi s'accosta, per sua folle audacia,
al male.

(trad. it. di Giuseppina Lombardo Radice, Einaudi, 1982).

1. *L'uomo e la natura.*

Questo omaggio angosciato al potere angosciante dell'uomo narra della sua irruzione violenta e violentatrice nell'ordine cosmico, della sua temeraria invasione nelle varie sfere della natura grazie alla sua infaticabile intelligenza. Nel contempo, però, ci dice anche che l'uomo, in virtù della facoltà autoappresa del discorso, del pensiero e del sentimento sociale, costruisce una casa per la sua autentica umanità – vale a dire la formazione artificiale della città. La violazione della natura e la civilizzazione dell'uomo vanno di pari passo. Entrambe sfidano gli elementi, l'una avventurandosi in essi e sopraffaccendone le creature, l'altra edificando contro di essi un'enclave al riparo della città e delle sue leggi. L'uomo è l'artefice della propria vita in quanto umana; egli sottomette le circostanze alla propria volontà e ai propri bisogni e, tranne che dinanzi alla morte, non è mai disarmato.

Tuttavia in questo canto di esaltazione del prodigio umano si avverte un tono contenuto, persino impaurito, e nessuno può ritenerlo un'immodesta millanteria. Ciò che non viene espresso, essendo per quei tempi scontato, è il sapere che l'uomo, malgrado tutta la grandezza della sua sconfinata inventiva, è ancor sempre piccolo se commisurato agli elementi; appunto questa circostanza rende così temerarie le sue irruzioni in essi e consente loro di tollerare la sua insolenza. Tutte le libertà che egli si prende con gli abitanti della terra, del mare e dell'aria lasciano pur sempre imm modificata la natura che ingloba queste *sfere* e non ne intaccano le forze generatrici. Esse non vengono realmente danneggiate se dal loro grande regno egli se ne ritaglia uno piccolo tutto suo; durano nel tempo, mentre le sue impre-

se hanno un corso di breve durata. Per quanto tormentata anno dopo anno dal suo aratro, la terra non ha età e non si lascia fiaccare; nella sua pazienza costante l'uomo può e deve aver fiducia ed è costretto ad adattarsi al suo ciclo. Altrettanto senza età è il mare. Nessuna rapina ai danni della sua prole può esaurirne la fecondità; nessuna traversata di navi può nuocergli, nessuno scarico nelle sue profondità può contaminarlo. E per quanto l'uomo possa trovare rimedio a molte malattie, la mortalità stessa non si piega alla sua astuzia.

Tutto ciò risulta vero perché prima del nostro tempo gli interventi dell'uomo nella natura, come egli stesso li vedeva, furono essenzialmente superficiali e incapaci di turbare il suo equilibrio stabilito. (L'analisi retrospettiva scopre che la verità non fu sempre così innocua). Né nel Coro dell'Antigone né da qualche altra parte è rintracciabile un'allusione al fatto che si tratta soltanto di un *inizio*, perché successi più grandi nel campo della tecnica e del potere sono ancora a venire per l'uomo lanciato nella corsa interminabile delle sue conquiste. Così avanti egli si è spinto nel dominare la necessità, così tante cose egli ha astutamente imparato a strapparle per umanizzare la propria vita, che meditando su ciò è stato colto da un brivido davanti alla propria temerarietà.

2. *L'opera umana della «città».*

Lo spazio così creato fu occupato dalla città degli uomini - la cui destinazione era delimitare e non espandersi; in tal modo si produsse un nuovo equilibrio nel più ampio equilibrio del tutto. Ogni bene o male verso cui, una volta più che un'altra, la facoltà inventiva può spingere l'uomo, si colloca all'interno dell'enclave umana e non coinvolge la natura delle cose.

L'invulnerabilità del tutto, le cui profondità non vengono turbate dall'invadenza umana, vale a dire la sostanziale immutabilità della natura in quanto ordine cosmico, costituiva in effetti lo sfondo di tutte le imprese dell'uomo mortale, inclusi i suoi interventi in quell'ordine stesso. La sua vita si svolgeva fra il permanente e il mutevole: il permanente era la natura, il mutevole erano le sue opere. La più grande di esse fu la città, a cui l'uomo poté conferire un certo grado di durata mediante le leggi, che per essa egli ideò e si accinse a onorare. Ma alla lunga nessuna certezza caratterizzava questa continuità artificiale. Come un'opera d'arte minacciata, la formazione culturale può indebolirsi o smarrirsi.

Neppure all'interno del suo spazio artificiale, malgrado tutta la libertà che esso concede all'autodeterminazione, l'arbitrario potrà mai rimpiazzare le condizioni fondamentali dell'esistenza umana. Anzi, proprio l'instabilità del destino umano assicura la stabilità della condizione umana. Il caso, la fortuna e la follia, i grandi livellatori nelle faccende umane, agiscono come una sorta di entropia, facendo sfociare alla fine nella norma eterna tutti i progetti stabiliti. Gli Stati sono caratterizzati dall'ascesa e dalla caduta, le dominazioni vanno e vengono, le famiglie prosperano e degenerano – nessun mutamento è duraturo e alla fine, nel bilanciamento reciproco di tutte le deviazioni temporanee, la condizione umana resta uguale a quella di sempre. Così persino qui, nel suo prodotto artificiale, il mondo sociale, il controllo dell'uomo è scarso e la sua natura costante riesce ad avere il sopravvento.

Purtuttavia, questa cittadella di sua stessa creazione, nettamente separata dal resto delle cose e affidata alla sua tutela, costituiva l'intero e unico ambito della responsabilità umana. La natura non era oggetto di tale responsabilità; essa provvedeva a se stessa e, se adeguatamente sollecitata e incalzata, anche all'uomo. Non l'etica, ma l'intelligenza e lo spirito inventivo le erano appropriati. Ma nella «città», ossia nella formazione sociale artificiale, in cui gli uomini hanno rapporti con altri uomini, l'intelligenza deve unirsi alla moralità, poiché quest'ultima è l'anima della sua esistenza. È in questo contesto interumano, dunque, che dimora anche ogni etica tradizionale, conformandosi alle dimensioni dell'agire così condizionate.

II.

CARATTERISTICHE DELL'ETICA TRADIZIONALE

Da quanto precede desumiamo quelle caratteristiche dell'agire umano che sono rilevanti per un raffronto con l'attuale stato delle cose.

1. Ogni rapporto con il mondo extraumano, ossia tutta quanta la sfera della *techné* (abilità manuale), fatta eccezione per la medicina, era neutrale sotto il profilo etico in relazione tanto all'oggetto quanto al soggetto di tale agire: in relazione all'oggetto, poiché l'arte coinvolgeva soltanto in misura irrilevante la natura capace di autoconservazione delle cose, non sollevando quindi alcuna questione riguardante un danno duraturo all'integrità del suo oggetto, l'ordine naturale nel suo insieme; e in relazione al soggetto agente,

poiché la *techné* in quanto attività considerava se stessa quale tributo limitato alla necessità e non come progresso autogiustificantesi verso il fine primario dell'umanità, nel cui perseguimento sono impegnati al massimo i suoi sforzi e la sua partecipazione. La vocazione reale dell'uomo risiede altrove. In breve, l'incidenza sugli oggetti non umani non costituiva un ambito di rilevanza etica.

2. Il significato etico faceva parte del rapporto diretto dell'uomo con il suo simile, incluso il rapporto con se stesso: ogni etica tradizionale è *antropocentrica*.
3. Quando all'agire in questa sfera, l'entità «uomo», e la sua condizione di fondo, fu considerata costante nella sua essenza e non essa stessa oggetto della *techné* che plasma (arte).
4. Il bene o il male, di cui si doveva occupare l'agire, si manifestava nell'azione, nella *prassi* stessa oppure nella sua portata immediata e non era oggetto di pianificazione a distanza. Questa prossimità dei fini valeva per il tempo come per lo spazio. Il campo effettivo dell'azione era ristretto, il lasso di tempo per la previsione, la determinazione dei fini e l'imputazione di responsabilità era breve, il controllo sulle circostanze limitato. Il comportamento giusto aveva i suoi criteri diretti e il suo compimento quasi immediato. Il lungo corso delle conseguenze era rimesso al caso, al destino oppure alla provvidenza. Perciò l'etica aveva a che fare con il qui e l'ora, con le occasioni quali si presentano fra gli uomini, con le situazioni ricorrenti e tipiche della vita privata e pubblica. L'uomo buono era colui che affrontava con virtù e saggezza tali occasioni, coltivando in se stesso tale capacità e rassegnandosi per il resto all'ignoto.

Tutti gli imperativi e le massime dell'etica tradizionale, per quanto diversi possano essere dal punto di vista del contenuto, mostrano tale limitazione al campo immediato dell'azione. «Ama il tuo prossimo come te stesso», «Fa' agli altri quello che vorresti fosse fatto a te», «Indirizza tuo figlio sulla via della verità», «Aspira all'eccellenza sviluppando e realizzando le migliori possibilità del tuo essere in quanto uomo», «Subordina il tuo bene personale al bene comune», «Non trattare mai il tuo prossimo come semplice mezzo, ma sempre come fine in se stesso» e così via. Si consideri che in tutte queste massime l'agente e l'«altro» rispetto al suo agire partecipano di un presente comune. Sono coloro che vivono ora, e stanno in qualche forma di rapporto con me, ad avanzare una pretesa sul mio comportamento in quanto questo li condiziona con le sue azioni e omissioni. L'universo morale consiste di contemporanei e il suo orizzonte futuro è limitato alla durata probabile della loro vita. Le cose stanno analogamente per quanto riguarda l'orizzonte spaziale del luogo in cui l'agente e l'altro si incontrano come vicino, amico o nemico, come superiore e subordinato, come più forte e più debole e in tutti gli altri ruoli nei quali

hanno a che fare reciprocamente. Ogni moralità era orientata a questo cerchio ristretto dell'agire.

Ne consegue che il *sapere*, che è necessario oltre al *volere* morale per garantire la moralità dell'azione, corrispondeva a quelle limitazioni: non la conoscenza dello scienziato o dell'esperto, ma un tipo di sapere accessibile a tutti gli uomini di buona volontà. Kant si spingeva fino al punto di affermare che «in sede morale la ragione umana può essere facilmente portata, anche nell'intelletto più comune, a grande esattezza e perfezione»¹; che «non c'è bisogno né di scienza né di filosofia per sapere ciò che si deve fare per essere onesti e buoni, e perfino saggi e virtuosi... (La ragione comune può) sperare di cogliere nel segno quanto può riprometterselo in ogni caso il filosofo»²; e che non ho «bisogno di grande perspicacia per sapere cosa debbo fare affinché la mia azione sia moralmente buona. Inesperto dell'andamento delle cose, incapace di far fronte a tutto ciò che accade» sono comunque in grado di sapere come devo regolarli in base alla legge morale³.

Non tutti i teorici dell'etica sono andati così lontano nello sminuire l'aspetto cognitivo dell'agire morale. Ma persino quando esso assunse un'importanza di gran lunga maggiore, come in Aristotele, per il quale la conoscenza della situazione, e di ciò che è adeguato ad essa, dipende largamente dall'esperienza e dal giudizio, tale sapere non ha nulla a che vedere con la scienza teoretica. Naturalmente esso comporta un concetto generale del bene umano in quanto tale, riferito alle supposte costanti della natura e della condizione umana, e tale concetto generale del bene può trovare o meno un'elaborazione in una teoria propria; ma la sua traduzione nella prassi richiede una conoscenza del qui e ora che è completamente ateoretica. Questa conoscenza peculiare della virtù (del dove, quando, in rapporto a chi, come e che cosa si deve fare) resta limitata all'occasione immediata nel cui contesto definito l'azione, in quanto propria dello stesso agente individuale, prende l'avvio e giunge anche alla sua conclusione. Il «bene» o il «male» dell'azione è interamente stabilito all'interno di questo contesto a breve termine. La sua paternità non viene mai messa in discussione e la sua qualità morale le è direttamente immanente. Nessuno era ritenuto responsabile per le conseguenze involontarie di un suo atto ben intenzionato, ben ponderato e ben eseguito. La leva breve del potere umano non richiedeva la leva lunga del sapere predittivo; la brevità dell'una era tanto poco colpevole quanto quella dell'altra. Proprio perché il bene umano conosciuto nella sua universalità è lo stesso in ogni tempo, la sua realizzazione o violazione ha luogo in ogni tempo, e il suo luogo completo è sempre il presente.

III.

NUOVE DIMENSIONI DELLA RESPONSABILITÀ

Tutto ciò è decisamente mutato. La tecnica moderna ha introdotto azioni, oggetti e conseguenze di dimensioni così nuove che l'ambito dell'etica tradizionale non è più in grado di abbracciarli. Il Coro dell'*Antigone* sull'«enormità», sulla stupefacente potenza dell'uomo, oggi, nel segno di un'enormità di tutt'altro tipo, dovrebbe acquistare un altro significato; e l'ammonimento rivolto al singolo di onorare le leggi non sarebbe più sufficiente. Anche gli dei, il cui invocato diritto poteva arginare il corso rovinoso dell'azione umana, sono da tempo scomparsi. Certo, le antiche norme dell'etica del «prossimo» – le norme di giustizia, misericordia, onestà ecc. – continuano a essere valide, nella loro intrinseca immediatezza, per la sfera più prossima, quotidiana, dell'interazione umana. Ma questa sfera è oscurata dal crescere di quella dell'agire collettivo, nella quale l'attore, l'azione e l'effetto non sono più gli stessi: ed essa, a causa dell'enormità delle sue forze, impone all'etica una nuova dimensione della responsabilità, mai prima immaginata.

1. *La vulnerabilità della natura.*

Si prenda ad esempio, quale prima e maggiore trasformazione del quadro tradizionale, la *vulnerabilità* critica della natura davanti all'intervento tecnico dell'uomo – una vulnerabilità insospettata prima che cominciasse a manifestarsi in danni irrevocabili. Tale scoperta, il cui brivido portò all'idea e alla nascita dell'ecologia, modifica per intero la concezione che abbiamo di noi stessi in quanto fattore causale nel più vasto sistema delle cose. Essa evidenzia mediante i suoi effetti che la natura dell'agire umano si è *de facto* modificata e che un oggetto di ordine completamente nuovo, nientemeno che l'intera biosfera del pianeta, è stato aggiunto al novero delle cose per cui dobbiamo essere responsabili, in quanto su di esso abbiamo potere. E che oggetto di sconvolgente grandezza, davanti al quale tutti gli oggetti precedenti dell'agire umano appaiono irrilevanti! La natura come responsabilità umana è certamente una novità sulla quale la teoria etica deve riflettere. Quale genere di obbligo è operante in essa? È in gioco più che un interesse

utilitaristico? È semplicemente l'intelligenza che impone di non sgozzare l'oca che depona le uova d'oro o di non segare il ramo sul quale si è seduti? Ma il «sì» che qui è seduto e può precipitare nel vuoto – chi è? E qual è il *mio* interesse al suo restare seduto o al suo precipitare?

Nella misura in cui il destino *umano* nel suo condizionamento naturale è il polo ultimo di riferimento, che fa dell'interesse alla conservazione della natura un interesse *morale*, permane anche qui l'impostazione antropocentrica di ogni etica classica. Ciononostante la differenza è notevole. La restrizione della prossimità e della contemporaneità è sparita, spazzata via dall'estensione spaziale e temporale delle serie causali attivate, anche se in vista di scopi prossimi dalla prassi tecnica. La loro ir-riversibilità, insieme al loro ordine di grandezza complessivo, introduce nell'equazione morale un ulteriore fattore di novità. A questo si aggiunge il loro carattere cumulativo: gli effetti si addizionano in modo tale che la condizione delle azioni e delle scelte successive non è più uguale a quella dell'agente iniziale, ma risulta diversa da essa in misura crescente e sempre di più un risultato di ciò che già è stato fatto. Tutta l'etica tradizionale teneva soltanto conto di un comportamento non-cumulativo⁴. La situazione fondamentale del rapporto interpersonale, nella quale la virtù deve dare prova di sé e il vizio mettersi a nudo, resta sempre la medesima e ogni azione prende ogni volta avvio da essa. Le occasioni ricorrenti, che pongono le loro specifiche alternative alla condotta umana – coraggio o viltà, moderazione o eccesso, verità o menzogna e così via –, ristabiliscono ogni volta le condizioni originarie da cui l'azione parte. Queste non vengono mai superate e di conseguenza le azioni morali sono in larga misura «tipiche», vale a dire conformi a precedenti. Ma l'autoriproduzione cumulativa del mutamento tecnologico del mondo supera continuamente le condizioni dei suoi singoli atti, passando sempre attraverso situazioni senza precedenti per le quali a nulla valgono gli insegnamenti dell'esperienza. Anzi, l'accumulazione in quanto tale, non paga di trasformare le sue condizioni iniziali fino a renderle irriconoscibili, è in grado di erodere la base dell'intera serie, il suo stesso presupposto. Tutto ciò dovrebbe essere co-voluto nel volere l'azione singola, se questa ha da essere responsabile sotto il profilo morale.

2. Il ruolo nuovo del «sapere» nella morale.

In tali condizioni, il *sapere* diventa un dovere impellente, che trascende quanto in precedenza il suo ruolo esigeva, e deve corrispondere,

in ordine di grandezza, alle dimensioni causali del nostro agire. Ma il fatto che esso non *possa* veramente adeguarsi al loro ordine di grandezza, restando il sapere predittivo al di sotto del sapere tecnico che conferisce potere al nostro agire, assume a sua volta un significato etico. Il divario tra la forza del sapere predittivo e il potere dell'azione genera un nuovo problema etico. Il riconoscimento dell'ignoranza diventerà allora l'altra faccia del dovere di sapere e quindi una componente dell'etica, a cui spetta il compito di istruire il sempre più necessario autocontrollo del nostro smisurato potere. Nessun'etica del passato doveva tener conto della condizione globale della vita umana e del futuro lontano, anzi della sopravvivenza, della specie. Proprio il fatto che essi siano oggi in gioco esige, a dirla in breve, una nuova concezione dei diritti e dei doveri, per la quale né l'etica né la metafisica tradizionali offrono i principî e, men che mai, una dottrina compiuta.

3. *Ha anche la natura «diritti»?*

Ma se la nuova modalità dell'agire umano implicasse che va preso in considerazione ben più che l'interesse «dell'uomo», che il nostro dovere si spinge oltre e quindi non vale più la limitazione antropocentrica di ogni etica precedente? È quantomeno non privo di senso chiedersi se la condizione della natura extraumana, la biosfera, ora sottomessa al nostro potere nel suo insieme e nelle sue parti, sia diventata appunto qualcosa che è dato in custodia all'uomo e avanzi perciò nei nostri confronti una sorta di pretesa morale, non soltanto a nostro ma anche a suo favore e in base a un proprio diritto. Se così fosse, sarebbe necessario un ripensamento non di poco conto dei fondamenti dell'etica. Questo comporterebbe la ricerca non soltanto del bene umano, bensì anche del bene delle cose extraumane, estendendo il riconoscimento dei «fini in sé» al mondo naturale e includendone la cura nel concetto di bene umano. Nessun'etica tradizionale (all'infuori della religione) ci ha preparati a questo ruolo di amministrazione fiduciaria e ancor meno lo ha fatto la visione scientifica dominante della *natura*. Al contrario, quest'ultima ci preclude con risolutezza anche la possibilità stessa di pensare la natura come qualcosa che va rispettato, riducendola all'indifferenza della necessità e del caso e privandola di ogni dignità teleologica. Eppure, un muto appello a preservarne l'integrità sembra salire dalla totalità minacciata del mondo vivente. Dobbiamo prestarle ascolto, riconoscendo vincolante la sua pretesa, perché sanzionata dalla natura delle cose, op-

pure dobbiamo vedervi soltanto l'espressione di un nostro sentire, al quale indulgere nella misura in cui vogliamo e possiamo permettercelo? La prima alternativa, se presa sul serio nelle sue implicazioni teoretiche, ci costringerebbe ad ampliare di gran lunga il ripensamento già menzionato facendolo avanzare, al di là della dottrina dell'agire, ossia dell'etica, fino alla dottrina dell'essere, ossia alla metafisica, che in ultima analisi deve costituire il fondamento di ogni etica. Su questo oggetto speculativo non voglio qui dire altro se non che dovremmo aprirci all'idea che la scienza naturale non esaurisce l'intera verità della natura.

IV.

LA TECNOLOGIA COME «VOCAZIONE» DELL'UMANITÀ

1. *L'homo faber oltre l'homo sapiens.*

Ritornando a considerazioni concernenti direttamente il mondo umano, rileviamo un ulteriore aspetto etico nella crescita della *techne* in quanto tendere dell'uomo oltre i confini pragmaticamente limitati delle epoche precedenti. Come abbiamo constatato, la tecnica costituiva allora un ben dosato tributo alla necessità e non la via verso la meta prescelta dell'umanità - un mezzo dotato di limitata adeguatezza nei confronti di fini prossimi e ben definiti. Oggi, in forma di moderna tecnica, la *techne* si è invece trasformata in un illimitato impulso progressivo della specie, nella sua impresa più significativa, il cui incessante superarsi e avanzare verso mete sempre più elevate si è tentati di ravvisare come vocazione dell'uomo e il cui traguardo di dominio sulle cose e sull'uomo stesso appare come l'adempimento della sua destinazione. In tal modo il trionfo dell'*homo faber* sul suo oggetto esterno significa nel contempo il suo trionfo nella costituzione interna dell'*homo sapiens*, di cui un tempo non era altro che una parte ausiliaria. In altri termini, anche prescindendo dalle sue opere oggettive, la tecnologia assume una rilevanza etica in virtù della centralità ora occupata nella finalità umana soggettiva. La sua creazione cumulativa, ossia l'ambiente artificiale in espansione, potenzia retroattivamente le forze particolari che l'hanno prodotta, costringendole a un continuamente rinnovato impiego creativo in vista del mantenimento e dell'ulteriore sviluppo, e compensandole con accresciuto successo, il quale a sua volta torna a rafforzarne l'imperiosa pretesa. Tale *feed-back* positivo di necessità funzionale e ri-

compensa – nella cui dinamica non va trascurato l'orgoglio della prestazione – alimenta la crescente superiorità di una parte della natura umana su tutte le altre, e questo inevitabilmente a scapito loro. Se è vero che nulla ha più successo del successo, allora nulla riesce a soggiogare più del successo. Qualunque cosa appartenga alla natura umana nella sua integrità viene eclissata in prestigio dall'aumento del suo potere, così che questo, vincolando sempre di più le forze dell'uomo, viene accompagnato da un'atrofizzazione della sua identità e del suo essere. Nell'immagine che l'uomo coltiva di sé – l'idea programmatica che determina il suo essere attuale altrettanto quanto lo rispecchia – egli è sempre di più il produttore di ciò che ha prodotto e l'esecutore di ciò che può eseguire, ma soprattutto il programmatore di ciò che sarà in grado di fare. Ma chi è questo «egli»? Né voi né io: sono l'attore e l'azione collettivi, non l'attore e l'azione individuali, ad essere qui in gioco; ed è il futuro indefinito, molto più che non lo spazio contemporaneo dell'azione, a costituire l'orizzonte rilevante della responsabilità. Il che esige imperativi di tipo nuovo. Se la sfera produttiva è penetrata nel dominio dell'agire che conta, allora la moralità deve penetrare nella sfera produttiva, dalla quale un tempo si era tenuta lontana, e dovrà farlo sotto forma di politica pubblica. Finora quest'ultima non aveva mai avuto a che vedere con questioni di tale portata e con previsioni costruite a così lungo termine. In effetti il mutamento di natura dell'agire umano modifica la natura stessa della politica.

2. *La città universale come seconda natura e il dover essere dell'uomo nel mondo.*

Infatti il confine tra «polis» e «natura» è stato cancellato. La città degli uomini, un tempo un'enclave nel mondo non-umano, si estende ora alla totalità della natura terrena e ne usurpa il posto. La differenza tra l'artificiale e il naturale è sparita, il naturale è stato fagocitato dalla sfera dell'artificiale; e nel contempo la totalità degli artefatti, le opere dell'uomo che come mondo operano su e per mezzo di lui, producono un tipo nuovo di «natura», ossia una peculiare necessità dinamica con la quale la libertà umana si trova a essere confrontata in un senso del tutto nuovo.

Una volta era possibile dire: *fiat justitia, pereat mundus*, «sia fatta giustizia e vada in rovina il mondo» – dove «mondo» significava naturalmente l'enclave rinnovabile nel tutto-che-non-va-mai-in-rovina.

Quella frase non può più essere pronunciata neppure in senso retorico, da quando l'andare in rovina del tutto per effetto di azioni umane, giuste o ingiuste che siano, è diventato una possibilità reale. Questioni che non furono mai in passato oggetto della legislazione, diventano di competenza delle leggi che la «città» totale deve darsi affinché ci sia un mondo per le generazioni future.

Il fatto che in avvenire debba esistere un mondo simile – un mondo adatto a essere abitato dall'uomo – e che debba essere abitato in qualunque futuro da un'umanità degna di questo nome, sarà senza esitazione riconosciuto come assioma generale o come persuasivo auspicio dell'immaginazione speculativa (altrettanto persuasivo e indimostrabile quanto l'enunciato secondo cui l'esistenza di un mondo qualsiasi è preferibile alla non esistenza del mondo). Ma in quanto proposizione *morale*, ossia in quanto *obbligazione* pratica nei confronti dei posteri (in un futuro lontano) e in quanto principio decisionale dell'azione attuale, quell'enunciato è molto diverso dagli imperativi dell'etica tradizionale della sincronicità (*Gleichzeitigkeit*): ha fatto la sua comparsa sulla scena morale soltanto con le nostre nuove forze e con la portata senza precedenti del nostro sapere predittivo. La *presenza dell'uomo nel mondo* era un dato originario e indiscutibile dal quale scaturiva ogni idea di dovere nel comportamento umano; adesso essa stessa è diventata un *oggetto* dell'obbligazione – e precisamente dell'obbligazione di assicurare per l'avvenire il presupposto fondamentale di ogni obbligazione, ossia la presenza di semplici candidati a un universo morale nel mondo fisico. Questo significa tra l'altro conservare tale mondo in modo che restino intatte le condizioni di quella presenza, salvaguardandone cioè la loro vulnerabilità nei confronti della minaccia. Intendo illustrare con un esempio la differenza che tutto ciò comporta per l'etica.

V.

VECCHI E NUOVI IMPERATIVI

1. L'imperativo categorico kantiano affermava: «Agisci in modo che anche tu possa volere che la tua massima diventi legge universale». Il «possa» qui invocato è quello della ragione e del suo accordo con se stessa. *Presupposta* l'esistenza di una società di attori umani (di esseri razionali agenti), l'azione deve poter essere immaginata, senza autocon-

tradizione, come una pratica generale di questa comunità. Si noti che qui la riflessione fondamentale della morale non è essa stessa di carattere morale, bensì logico: Il «*poter volere*» o il «non potere» esprime compatibilità o incompatibilità logica e non approvazione o disapprovazione morale. Ma l'idea che l'umanità cessi di esistere non è affatto *autocontraddittoria*, come non lo è l'idea che la felicità delle generazioni presenti e di quelle immediatamente seguenti sia ottenuta al prezzo della sventura o addirittura della non esistenza delle generazioni future; altrettanto poco infine è autocontraddittoria l'idea opposta che l'esistenza e la felicità delle generazioni future sia ottenuta al prezzo della sventura e in parte persino della distruzione di quella attuale. Il sacrificio del futuro per il presente non è, *sul piano logico*, più confutabile del sacrificio del presente per il futuro. La differenza è soltanto che in un caso la serie continua, nell'altro no. Ma il fatto che *debba continuare*, a prescindere dalla distribuzione di felicità e sventura, anzi persino con il prevalere della sventura sulla felicità e addirittura dell'immoralità sulla morale, non è deducibile dalla regola di autocoesistenza all'interno della serie, per molto o poco che questa duri. Si tratta di un imperativo di tutt'altro tipo, esterno e anteriore ad essa, che si può fondare in definitiva soltanto nell'ambito della metafisica.

2. Un imperativo adeguato al nuovo tipo di agire umano e orientato al nuovo tipo di soggetto agente, suonerebbe press'a poco così: «Agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra», oppure, tradotto in negativo: «Agisci in modo che le conseguenze della tua azione non distruggano la possibilità futura di tale vita», oppure, semplicemente: «Non mettere in pericolo le condizioni della sopravvivenza indefinita dell'umanità sulla terra», o ancora, tradotto nuovamente in positivo: «Includi nella tua scelta attuale l'integrità futura dell'uomo come oggetto della tua volontà».

3. È senz'altro evidente che nessuna contraddizione razionale è inerente alla violazione di questo tipo di imperativo. Io *posso* volere il bene attuale sacrificando quello futuro; come posso volere la mia fine, posso volere anche la fine dell'umanità. Senza cadere in contraddizione con me stesso, posso preferire, per me come anche per l'umanità, il breve fuoco d'artificio di un'estrema autorealizzazione alla noia di una continuazione infinita nella mediocrità.

Ma il nuovo imperativo afferma appunto che *possiamo* sì mettere a

repentaglio la nostra vita, ma non quella dell'umanità; e che Achille aveva sí il diritto di scegliere per sé una breve vita di imprese gloriose piuttosto che una lunga vita di sicurezza oscura (nell'assunto sottinteso che ci sarebbe stata una posterità a narrare le sue gesta); ma che noi non abbiamo il diritto di scegliere o anche solo rischiare il non-essere delle generazioni future in vista dell'essere di quelle attuali. Perché non abbiamo questo diritto e perché abbiamo invece un dovere rispetto a ciò che non esiste ancora né «in sé» ha bisogno di esistere, e comunque in quanto non esistente non ne avanza la pretesa? Non è affatto facile dare una fondazione teorica a questi perché – e forse è impossibile senza la religione. Il nostro imperativo lo assume per il momento, senza fondarlo, come assioma.

4. È inoltre evidente che il nuovo imperativo si rivolge molto di più alla politica pubblica che non al comportamento privato, che non è la dimensione causale alla quale sia applicabile. L'imperativo categorico kantiano era diretto all'individuo e il suo criterio era nel presente. Esso esortava ognuno di noi a ponderare quel che sarebbe accaduto *se* la *massima* della sua azione attuale fosse diventata il principio di una legislazione universale, o se lo fosse già in quel momento: l'autocoerenza o incoerenza di una tale generalizzazione *ipotetica* diventa il banco di prova della mia scelta *privata*. Ma non faceva parte di quella riflessione razionale la supposizione di una qualche probabilità che la mia scelta privata diventasse effettivamente una legge universale e contribuisse anche soltanto a una generalizzazione siffatta. In effetti, le conseguenze *reali* non vengono affatto prese in considerazione e il principio non è quello della responsabilità oggettiva, ma quello del carattere soggettivo della mia autodeterminazione. Il nuovo imperativo evoca un'altra coerenza: non quella dell'atto con se stesso, ma quella dei suoi *effetti* ultimi con la continuità dell'attività umana nell'avvenire. E l'«universalizzazione» che esso prende in considerazione non è affatto ipotetica, non è cioè la proiezione puramente logica dell'«io» individuale a un «tutti» immaginario, causalmente indeterminato («se ciascuno facesse così»); al contrario, le azioni sottoposte al nuovo imperativo, ossia le azioni della collettività, si universalizzano di fatto nella misura in cui hanno successo: «totalizzano» se stesse nello svolgersi della loro dinamica e non possono avere altro sbocco che nella configurazione di uno stato universale di cose. Questo aggiunge ora al calcolo morale l'orizzonte *temporale*, che manca completamente nell'operazione logica immediata dell'imperativo kantiano. Se quest'ultimo procede per estrapolazioni in un ordine sem-

pre-presente di compatibilità astratta, il nostro imperativo procede per estrapolazioni in un *futuro* reale calcolabile – l'orizzonte aperto della nostra responsabilità.

VI.

FORME PRECEDENTI DELL'«ETICA DEL FUTURO»

Ora si potrebbe obiettare che con Kant abbiamo scelto un esempio estremo di etica dell'intenzione e che la nostra affermazione circa il carattere di presenza di ogni etica tradizionale in quanto etica della sincronicità sia confutabile in base a diverse forme etiche del passato. È possibile pensare qui ai seguenti tre esempi: la condotta della vita terrena fino al sacrificio della propria felicità in vista della salvezza eterna dell'anima; la preoccupazione preveggenente del legislatore e dello statista per il bene comune futuro; e la politica dell'utopia, contrassegnata dalla propensione a utilizzare i contemporanei come semplice strumento per un fine ulteriore o a eliminarli in quanto ostacolo al suo conseguimento – di questo il marxismo rivoluzionario costituisce l'esempio preminente.

1. *L'etica del compimento nell'al di là.*

Di questi tre casi il primo e il terzo hanno in comune la tendenza a porre il futuro, quale luogo possibile del valore assoluto, al di sopra del presente, svalutando quest'ultimo a pura e semplice preparazione dell'avvenire. Una differenza importante sta nel fatto che nel caso religioso l'agire attuale non deve produrre causalmente lo stato futuro, ma soltanto *qualificare*, in vista di questo, il singolo individuo agli occhi di Dio, al quale però la fede deve riservarne la realizzazione. La qualificazione consiste in una vita ben accetta a Dio, a proposito della quale si può in fondo supporre che sia già di per sé la vita migliore, più degna di essere vissuta, e non vada perciò scelta soltanto in vista dell'eventuale beatitudine eterna; anzi, se avesse questa per motivazione principale della scelta, perderebbe qualcosa del suo valore e quindi persino della sua proprietà di qualificare l'individuo. Il che equivale a dire che quest'ultima è tanto superiore quanto meno risulta intenzionale. Ma se ci si domanda in che cosa consista la qualificazione dal punto di vista del

contenuto, si dovranno prendere in considerazione le relative norme di vita e si potrà allora constatare che si tratta appunto di quegli imperativi di giustizia, amore del prossimo, purezza ecc., che anche un'etica intramondana di stile classico imporrebbe o potrebbe imporre. Nella versione «moderata» della fede nella salvezza dell'anima, qual è ad esempio, se non sbaglio, quella giudaica, abbiamo quindi nuovamente a che fare con un'etica della simultaneità e dell'immediatezza; e di quale tipo di etica si tratti nel caso particolare, non emerge dal fine dell'al di là in quanto tale, del cui contenuto non ci si può fare comunque nessuna idea, ma dal *modo in cui* la vita ben accetta a Dio, che ne deve essere la condizione, viene di volta in volta definita sul piano del contenuto.

A dire il vero, la condizione può essere fissata dal punto di vista del contenuto, come avviene nelle forme «estreme» della fede nella salvezza dell'anima, anche in modo tale che il suo adempimento non possa essere considerato in nessun caso come valore in se stesso, ma esclusivamente come posta in gioco in una scommessa, persa la quale, vale a dire mancato il conseguimento del premio eterno, tutto sarebbe perduto. Infatti, nel caso della terribile scommessa metafisica elaborata da Pascal, la posta in gioco è l'intera vita eterna con tutte le sue potenzialità di felicità e di realizzazione, la rinuncia alle quali diventa proprio la condizione della salvezza eterna. Rientrano in questa categoria tutte le forme di ascesi radicale, volte a mortificare i sensi e a negare la vita, i cui praticanti, se fallissero le loro aspettative, si sarebbero defraudati di tutto. Questo calcolo si differenzia dal consueto calcolo edonistico dell'al di qua, con i suoi rischi di rinunce ben ponderate e dilazioni temporanee, soltanto a causa della totalità del suo *quid-pro-quo* e dell'enormità della chance rispetto alla posta in gioco. Ma proprio questa enormità spinge l'intera impresa fuori dalla sfera dell'etica. Fra il finito e l'infinito, fra il temporale e l'eterno non esiste commensurabilità e perciò neppure correlazione dotata di senso (né di un senso qualitativo né di un senso quantitativo, in base al quale una cosa sia preferibile a un'altra). Inoltre, al di là del *valore* del fine, la cui valutazione consapevole dovrebbe costituire una componente essenziale della decisione *etica*, non esiste altro che la vuota enunciazione della sua assolutezza. Manca altresì la connessione *causale*, comunque necessaria per il pensiero *etico*, fra l'azione e il suo risultato (sperato), che la rinuncia nell'al di qua non deve conseguire, ma soltanto ottenere sotto altra forma in guisa di risarcimento.

Se ci si domanda quindi *perché* la rinuncia radicale nell'al di qua ven-

ga considerata così meritoria da legittimare l'attesa di risarcimento o ricompensa, *una* risposta può essere che la carne è peccatrice, il piacere malvagio e il mondo impuro, così che anche in questo caso (come in quello un po' diverso, secondo cui l'individuazione in sé è malvagia) si ritrova nell'ascesi un'autentica strumentalità dell'agire e una via dell'interna realizzazione degli scopi a partire dal proprio agire – la via cioè dall'impurità alla purezza, dalla peccaminosità alla santità, dalla servitù alla libertà, dall'egocentrismo all'abnegazione. Nella misura in cui l'ascesi è tutto ciò, essa è già in se stessa, in tali condizioni metafisiche, il *miglior* genere di vita. Così saremmo giunti nuovamente all'etica dell'immediatezza e della simultaneità – una forma, egoistica e individualistica quanto si vuole, di etica dell'autoperfezione, la quale, nei momenti di illuminazione spirituale a cui i suoi sforzi la possono condurre, può godere già qui la ricompensa futura sotto forma di esperienza mistica dell'assoluto.

Riassumendo possiamo affermare che, nella misura in cui tutto questo complesso dell'orientamento verso l'al di là fa parte in generale dell'etica – come si verifica, in particolare, nella forma «moderata» prima menzionata, di una vita in sé accetta a Dio quale condizione della ricompensa eterna –, esso non fa che confermare la nostra tesi della preesenzialità di tutta l'etica tradizionale.

2. *La responsabilità dello statista circa il futuro.*

Ma che dire intorno a quegli esempi di etica del futuro *intramondana*, che sono gli unici a far veramente parte dell'etica razionale? Al secondo punto abbiamo menzionato la preoccupazione lungimirante del legislatore e dello statista per il bene futuro della comunità. Sull'aspetto *temporale* che qui ci interessa la teoria antica è nell'insieme muta, ma già questo silenzio è rivelatore. Alcune cose si possono comunque desumere, oltre i confini della filosofia, dalla lode di grandi legislatori quali Solone e Licurgo o anche dal biasimo di uno statista come Pericle. La lode del legislatore include sì la capacità di durare della sua creazione, ma non la pianificazione anticipante di qualcosa che diventerà realtà soltanto per i posteri ma che è ancora irraggiungibile per i coevi. La sua ambizione è volta a creare una formazione politica vitale e la prova della vitalità consiste nella durata – possibilmente senza modificazioni – di ciò che è stato creato. Lo Stato migliore, secondo quella concezione, è anche il migliore *per* il futuro, appunto perché esso preserva il futuro

medesimo nel suo equilibrio interno sempre attuale, e sarà naturalmente anche il migliore *nel* futuro, poiché i criteri di un buon ordinamento (dei quali uno è la stabilità) non si modificano. E non si modificano perché non si modifica la natura umana che, con le sue imperfezioni, è inclusa nella concezione di un ordinamento politico quale necessariamente è quella del saggio legislatore. Quest'ultima non mira perciò allo Stato idealmente perfetto, ma a quello realmente migliore, ossia al miglior Stato possibile, che attualmente è altrettanto possibile, ma anche altrettanto minacciato, quanto quello dell'avvenire. Appunto questa minaccia, che incombe su ogni ordinamento a causa del disordine delle passioni umane, rende necessaria al di là dell'eccezionale saggezza costituente del legislatore, la costante saggezza di governo dello statista. Quel che Socrate rimprovera all'arte politica di Pericle non è il fallimento, dopo la sua morte, delle sue imprese grandiose, ma di aver esaltato, quand'era ancora in vita, gli Ateniesi con tali progetti imponenti (e con i loro successi iniziali) corrompendone le virtù civili. L'attuale sventura di Atene, non viene attribuita al fallimento di quella politica, ma al suo vizio d'origine, che neppure grazie a un «successo» sarebbe stato retrospettivamente sanato. Ciò che era bene allora lo sarebbe ancor oggi e con molta probabilità si sarebbe conservato fino a oggi.

La lungimiranza dell'uomo di stato consiste quindi nella saggezza e nella moderazione che egli dedica al *presente*. Quest'ultimo non sussiste in vista di un futuro diverso ma, destino permettendo, dà buona prova di sé in un futuro identico e, già in se stesso, dev'essere altrettanto giustificato quanto quest'ultimo. La durata risulta essere una conseguenza collaterale di ciò che è bene ora e in ogni tempo. Certo, l'agire politico presenta un raggio di incidenza e responsabilità più ampio rispetto a quello privato, ma la sua etica, stando alla visione premoderna, è identica a quella della presenza, anche se si applica a una forma della vita di più lunga durata.

3. *L'utopia moderna.*

a) Questo muta soltanto con il terzo esempio, ciò che ho definito la politica dell'utopia, la quale rappresenta un fenomeno interamente moderno e presuppone un'escatologia dinamica della storia, prima sconosciuta. Le escatologie religiose delle epoche precedenti non configurano ancora questo caso, pur preparandolo. Il messianesimo, ad esempio, non prescrive alcuna politica messianica ma rimette la venuta del Mes-

sia al decreto divino – e al comportamento umano soltanto nella misura in cui esso può rendersi degno di tale evento mediante l'osservanza delle norme alle quali, anche senza quella prospettiva, è sottoposto. Qui risulta vero su scala collettiva quel che, a proposito delle aspettative nell'al di là, è stato detto precedentemente su scala personale. Il qui ed ora, pur essendo dominato da quelle aspettative, non si trova a doverle realizzare mediante l'agire; e le serve tanto meglio quanto più resta fedele alla propria legge data da Dio, la cui osservanza è interamente un fatto interiore.

b) A dire il vero si arrivò anche qui alla forma estrema quando i «cavalieri dell'apocalisse» si misero all'opera nell'intento di provocare l'avvento, con un ultimo scatto di azione terrena, del regno messianico o millenario di cui consideravano giunta l'ora. In effetti, alcuni movimenti chilistici, specialmente all'inizio dell'evo moderno, conducono già in prossimità della politica utopistica, specialmente quando non si accontentano di dare un impulso e preparare il cammino, ma danno avvio in senso positivo all'edificazione del regno di Dio, dei cui *contenuti* hanno una concezione precisa. Nella misura in cui vi svolgono un ruolo le idee di uguaglianza e giustizia, fa altresì la sua comparsa la particolare motivazione della moderna etica utopistica, anche se non ancora quel divario caratteristico dell'escatologia secolarizzata, ossia del moderno utopismo politico, che si apre sopra le generazioni, fra l'ora e il poi, il mezzo e lo scopo, l'agire e il fine. Si tratta ancor sempre di un'etica del presente, non del futuro. L'uomo autentico è già lì, come pure, nella piccola «comunità dei santi», lo è il regno di Dio, dal momento che essi lo realizzano nella loro stessa cerchia, a seconda che venga ordinato e ritenuto possibile. Ma l'assalto agli ordinamenti del mondo che ne ostacolano ancora la diffusione avviene nell'attesa di un miracolo di Gerico, e non come un processo mediato di causalità storica. Restava da compiere l'ultimo passo verso l'etica della storia intramondano-utopistica.

c) Soltanto con il *progresso* moderno, come fatto e idea, sorge la possibilità di concepire ciò che è precedente come gradino verso l'attuale e ciò che è attuale come gradino verso il futuro. Se tale concezione (che, nella sua illimitatezza, non qualifica in sé come definitiva nessuna condizione, riservando a ciascuna la sua immediatezza presente) si unisce a un'escatologia secolarizzata, che assegna all'assoluto immanentizzato un posto finito nel tempo, e se a questo si aggiunge l'idea di una dinamica teleologica del processo che conduce allo stato definitivo, allora

saranno date le premesse concettuali per la politica utopica. «Edificare il regno dei cieli già sulla terra» (Heine) presuppone che si sappia in che cosa debba consistere tale regno dei cieli terreno (così almeno si dovrebbe presumere, ma su questo punto la teoria presenta una singolare lacuna). In ogni caso, anche in mancanza di un'idea precisa, tale edificazione presuppone una concezione degli eventi umani che mediatizza radicalmente tutto il passato, ossia lo condanna alla provvisorietà, privandolo della sua validità autonoma o rendendolo nel migliore dei casi un veicolo per il conseguimento dell'autentico che deve ancora venire, facendone cioè un mezzo per il fine futuro, il solo ad essere valido.

Qui subentra in effetti una rottura con il passato: nei confronti della teoria che la esprime nel modo più chiaro, la filosofia marxista della storia con la sua etica dell'azione corrispondente, non risulta più vero ciò che abbiamo detto a proposito della presenzialità dell'etica tradizionale e della costanza della natura umana da lei presupposta. L'agire ha luogo in vista di un futuro che né gli attori né le vittime né i contemporanei si godranno. L'obbligazione nei confronti del presente prende le mosse di là, non dalla felicità e dalle pene del mondo; e le norme dell'agire sono così provvisorie, anzi così «inautentiche», come la condizione che esso deve superare. L'etica dell'escatologia rivoluzionaria considera se stessa come etica della transizione, mentre l'etica autentica (sostanzialmente ancora ignota) le subentrerà a pieno diritto solo quando quella ne avrà creato le condizioni attraverso la propria autoeliminazione. Si dà quindi già il caso di un'etica del futuro, che si caratterizza per portata previsionale, arco temporale della responsabilità assunta, estensione (l'intera umanità futura) e intensione dell'oggetto (l'intero essere dell'uomo futuro) e, lo possiamo aggiungere fin d'ora, per una seria considerazione dei poteri della tecnica, in tutto ciò per nulla inferiori all'etica che qui intendiamo propugnare. Tanto più importante risulta quindi determinare il rapporto fra queste due etiche che, in quanto risposte alla situazione senza precedenti della modernità e soprattutto alla tecnologia, presentano tanti aspetti in comune rispetto all'etica pre-moderna, pur essendo fra loro così diverse. Ma prima di affrontare questa analisi, dobbiamo soffermarci ancora un po' sui problemi e i compiti che il mostruoso progresso della tecnica pone e con i quali si confronta l'etica qui esaminata. Il potere della tecnica sul destino umano ha superato persino quello del comunismo, che, al pari del capitalismo, pensava semplicemente di potersene servire. Per il momento intendo soltanto premettere che, pur avendo entrambe le «etiche» a che vedere con le

potenzialità utopiche di questa tecnologia, l'etica di cui si è alla ricerca in questa sede *non* è escatologica, anzi è anti-utopica in un senso ancora da precisare.

VII.

L'UOMO IN QUANTO OGGETTO DELLA TECNICA

Il nostro raffronto verteva sulle forme storiche dell'etica della simultaneità e dell'immediatezza, di cui quella kantiana era soltanto un esempio. A essere in discussione non è la loro validità nel rispettivo ambito, ma la loro adeguatezza rispetto alle nuove dimensioni dell'agire umano che superano tale ambito. La nostra tesi è che le nuove forme e le nuove dimensioni dell'agire esigono un'etica della previsione e della responsabilità in qualche modo proporzionale, altrettanto nuova quanto le eventualità con cui essa ha a che fare. Abbiamo visto che si tratta delle eventualità che affiorano dalle opere dell'*homo faber* nell'epoca della tecnica. Ma non abbiamo ancora menzionato la categoria potenzialmente più minacciosa di queste nuove opere. Abbiamo infatti analizzato la *techné* soltanto nella sua applicazione all'ambito *non*-umano. Ma l'uomo stesso è diventato uno degli oggetti della tecnica. L'*homo faber* rivolge a se stesso la propria arte e si appresta a riprogettare con ingegnosità l'inventore e l'artefice di tutto il resto. Questo compimento del suo potere, che può ben preannunciare il superamento dell'uomo, questa imposizione ultima dell'arte sulla natura, lancia una sfida estrema al pensiero etico che, mai prima d'ora, s'era trovato a prendere in considerazione la scelta di alternative a quelli che erano considerati i dati definitivi della costituzione umana.

1. Il prolungamento della vita.

Si prenda ad esempio il più fondamentale di questi dati: la mortalità umana. Chi mai prima d'ora s'era trovato nella necessità di decidere quale durata della vita desiderare e scegliere? In relazione al suo limite estremo, i «settant'anni, e tutt'al più, gli ottanta», non vi era scelta. La sua inesorabilità era oggetto di rammarico, di rassegnazione oppure di futili, per non dire stolti, sogni sulla possibilità di eccezioni, singo-

larmente però quasi mai oggetto di affermazione. La fantasia intellettuale di un George Bernard Shaw e di un Jonathan Swift speculò sul vantaggio del non-dover-morire oppure sulla maledizione del non-potermore (con quest'ultima Swift fu il più acuto fra i due). Il mito e la leggenda si trastullarono con questi temi sullo sfondo, mai messo in dubbio, di quell'inalterabilità che induceva l'uomo saggio a pregare piuttosto con l'autore dei Salmi: «Insegnaci a contare i nostri giorni, affinché la saggezza ci discenda nel cuore». Nulla di ciò rientrava nell'ambito dell'azione e della decisione operativa. La questione verteva soltanto sul come accettare quello che è dato.

Ma oggi, in seguito a certi progressi nella biologia delle cellule, ci sorride la prospettiva concreta di contrastare i processi biochimici di invecchiamento e di prolungare la durata della vita umana, differendone addirittura indefinitamente il termine. La morte non appare più come una necessità insita nella natura di ciò che è vivo, ma come una prestazione organica disfunzionale a cui si può porre rimedio, comunque un dato in linea di principio modificabile e a lungo differibile. Un sogno perenne dell'umanità sembra avvicinarsi al proprio adempimento. Per la prima volta ci dobbiamo porre sul serio la questione: «Fino a che punto tutto questo è auspicabile? Quanto è auspicabile per l'individuo e quanto lo è per la specie?» Questi interrogativi toccano nientemeno che l'intero senso della nostra finitudine, l'atteggiamento verso la morte e il significato biologico generale dell'equilibrio fra morte e procreazione. Ma davanti a tali interrogativi vengono quelli più pratici: chi deve avere accesso a questa presunta benedizione? persone di valore e merito particolari? di eccellenza e importanza sociali? coloro che possono pagare per questo? ognuno? Quest'ultima possibilità potrebbe apparire come l'unica giusta. Ma di ciò si dovrebbe pagare il prezzo all'estremo opposto, alla fonte. Infatti è evidente, dal punto di vista demografico, che il prezzo del prolungamento dell'età è un proporzionale rallentamento nel ricambio, ossia una riduzione dell'apporto di nuova vita: ne risulterebbe una percentuale decrescente di giovani in una popolazione anziana. In che misura questo inciderebbe positivamente o negativamente sulla condizione umana generale? La specie ne avrebbe un guadagno o una perdita? E fino a che punto sarebbe *giusto* o ingiusto occupare preventivamente il posto della gioventù? Il dover morire è connesso con il nascere: la mortalità è soltanto l'altra faccia della fonte perenne della «natalità» (per usare un'espressione di Hannah Arendt). Così è sempre stato disposto: adesso se ne deve ponderare il senso nella sfera decisionale.

Per prendere in considerazione il caso estremo: se eliminiamo la

morte, dobbiamo eliminare anche la procreazione, perché quest'ultima è la risposta della vita alla morte: avremmo così un mondo di anziani senza giovani e di individui già noti senza la sorpresa di coloro che non esistevano precedentemente. Ma forse è proprio questa la saggezza insita nella dura disposizione della nostra mortalità: quella di offrirci la promessa sempre rinnovata di originarietà, immediatezza ed entusiasmo propria della gioventù, unitamente al costante apporto di alterità in quanto tale. Non vi è alcun surrogato di ciò nella più grande accumulazione di prolungata esperienza: questa non potrà mai riconquistare il privilegio unico di vedere il mondo per la prima volta e con occhi nuovi, non potrà mai rivivere lo stupore che secondo Platone costituisce l'inizio della filosofia, né la curiosità del bambino che abbastanza di rado trapassa nell'ansia di sapere dell'adulto, finché anche qui si affievolisce. Questo cominciare-sempre-di-nuovo, conseguibile soltanto al prezzo del finire-sempre-di-nuovo, può raffigurare bene la speranza dell'umanità, la sua salvaguardia dall'affondare nella noia e nella routine, la sua chance di conservare la spontaneità della vita.

Si deve considerare altresì il ruolo del *memento mori* nella vita del singolo e quello che il suo affievolimento in una distanza indefinita potrebbe comportare. Forse il limite improrogabile del tempo che ci dobbiamo attendere è necessario a ognuno di noi come impulso a contare i nostri giorni e a farli contare.

Potrebbe darsi quindi che ciò che intenzionalmente appare come un dono filantropico della scienza all'uomo, la realizzazione di un desiderio nutrito sin da tempi remoti – sfuggire cioè alla maledizione della mortalità – finisca per risolversi in danno per l'uomo. Non intendo perdermi qui in profezie e neppure in valutazioni, malgrado sia chiara la mia opinione di partenza. La mia tesi è semplicemente che già il dono promesso solleva interrogativi che non furono mai posti in precedenza in termini di scelta concreta; e che nessun principio dell'etica tradizionale, per la quale erano ovvie le costanti antropologiche, appare in grado di farvi fronte. Eppure bisogna affrontarli, sotto il profilo etico e in base a principi, non sotto la pressione degli interessi.

2. Il controllo del comportamento.

Quanto a tutte le altre possibilità pressoché utopiche che il progresso delle scienze bio-mediche in parte già mette a disposizione per la conversione finale nel know-how tecnico e in parte lascia presagire, le

cose non stanno diversamente. Fra queste possibilità, il *controllo del comportamento* è già sensibilmente più vicino allo stadio della realizzazione pratica del caso per ora ancora ipotetico che ho appena discusso; le questioni etiche da esso sollevate sono meno profonde, ma hanno un riferimento più diretto alla concezione morale dell'uomo. Anche qui il nuovo genere di intervento trascende le antiche categorie etiche. Queste ultime non ci hanno ad esempio preparati a valutare il controllo della psiche ad opera di agenti chimici o mediante una diretta azione elettrica sul cervello - interventi che, vogliamo supporre, vengono attuati per scopi legittimi o persino lodevoli. L'intreccio di potenzialità benefiche e pericolose è evidente, ma non facile risulta tracciare i confini. Il sollievo di pazienti malati di mente da sintomi tormentosi e inibenti sembra essere inequivocabilmente un beneficio. Ma un trapasso quasi impercettibile conduce dall'alleviare il paziente - un fine del tutto in armonia con la tradizione medica - al liberare la *società* dalla molestia di un comportamento individuale problematico da parte di suoi membri: il trapasso dall'applicazione medica a quella sociale. Questo apre un campo indefinibile con potenzialità inquietanti. I gravosi problemi del dominio e dell'anomia nella moderna società di massa rendono l'estensione di tali metodi di controllo a categorie non mediche estremamente allettante ai fini della manipolazione sociale. A questo punto sorgono numerose questioni relative ai diritti dell'uomo e alla sua dignità; il difficile problema di un'assistenza sociale che riduce il cittadino a suddito anziché emanciparlo sollecita delle risposte concrete. Dobbiamo influire sull'apprendimento degli scolari mediante la somministrazione in massa di droghe, evitando così l'appello alla motivazione autonoma? Dobbiamo sconfiggere l'aggressività disciplinando elettronicamente le regioni cerebrali? Dobbiamo determinare le sensazioni di felicità o quantomeno di godimento mediante la stimolazione indipendente dei centri nervosi, vale a dire indipendentemente dagli oggetti della felicità e del piacere e dal loro conseguimento nella vita e nell'operato personali? Non ci sarebbe difficoltà a prolungare l'elenco. Le imprese potrebbero avere interesse a talune di queste tecniche per aumentare le prestazioni dei loro impiegati. Anche a prescindere completamente dalla questione della coercizione oppure del consenso e anche indipendentemente da quella degli effetti collaterali indesiderati, ogni volta che eludiamo in tal modo la via umana di affrontare i problemi umani e la sostituiamo con il cortocircuito di un meccanismo impersonale, togliamo qualcosa alla dignità di sé della persona e compiamo un ulteriore passo in avanti sulla via che porta dai soggetti responsabili ai sistemi programmati di comportamen-

to. Il funzionalismo sociale, per importante che sia, è soltanto un aspetto della questione. Decisivo è chiedersi di quale tipo di individui debba essere composta la società affinché tutta la sua esistenza possa acquisire valore. In qualche punto, lungo la linea della manipolabilità sociale progrediente a danno dell'autonomia individuale, si deve poter porre la questione del valore, del valerne-la-pena, dell'intera impresa umana. La risposta evoca l'immagine dell'uomo alla quale ci sentiamo vincolati. Dobbiamo ripensarla alla luce di ciò che oggi possiamo fare di lei e a lei e che mai prima d'ora avremmo potuto fare.

3. Manipolazione genetica.

Questo vale in misura ancora maggiore rispetto all'ultimo oggetto di una tecnologia applicata all'uomo – il controllo genetico dell'umanità futura. Si tratta di un oggetto troppo rilevante per essere affrontato incidentalmente in queste considerazioni preliminari, per cui gli verrà riservato un capitolo distinto in una «parte applicata» che uscirà successivamente. In questa sede accenniamo soltanto a questo sogno ambizioso dell'*homo faber*, riassunto nella tesi secondo cui l'uomo vorrebbe prendere in mano la propria evoluzione non soltanto con lo scopo di conservare la specie nella sua integrità, ma anche per migliorarla e trasformarla in base a un proprio progetto. Se ne abbia il diritto, se sia qualificato ad assumere tale ruolo creativo, ecco la questione più seria che possa venire posta all'uomo che si trova improvvisamente a disporre di un simile potere fatale. Chi saranno gli artefici dell'«immagine», secondo quali modelli e in base a quale sapere? Qui si pone altresì la questione concernente il diritto morale di condurre esperimenti su futuri esseri umani. Tale questione e altre affini, che esigono una risposta *prima* che ci si addentri in un viaggio nell'ignoto, dimostrano nel modo più lampante fino a che punto il nostro potere di agire ci spinga oltre le coordinate di ogni etica precedente.

VIII.

LA DINAMICA «UTOPICA» DEL PROGRESSO TECNICO
E L'ECESSO DI RESPONSABILITÀ

Il tratto comune, rilevante sotto il profilo etico, di tutti gli esempi addotti, è ciò che possiamo definire il carattere «utopico» immanente al nostro agire nelle condizioni della tecnica moderna, o anche la sua spinta (*drift*) utopica – vuoi che questa agisca sulla natura non-umana oppure su quella umana, vuoi che l'«utopia» delineata alla fine del cammino sia o meno pianificata. In base al tipo e all'ordine di grandezza dei suoi effetti a valanga, il potere tecnologico ci fa avanzare verso obiettivi di un genere in precedenza peculiare alle utopie. In altri termini, il potere tecnologico ha trasformato quelli che solevano essere giochi sperimentali e, forse, illuminanti della ragione speculativa, in progetti concorrenti di iniziative da attuarsi, optando per le quali ci troviamo a scegliere fra gli estremi di conseguenze a lungo termine e in larga parte sconosciute. La sola cosa di cui siamo veramente informati è il loro intrinseco estremismo: sappiamo che concernono lo stato complessivo della natura sul nostro pianeta e la specie delle creature che lo debbono o meno popolare. Le dimensioni inevitabilmente «utopiche» della tecnologia moderna determinano una costante riduzione della salutare distanza fra questioni quotidiane e questioni ultime, fra occasioni di comune prudenza e occasioni di saggezza illuminata. Poiché oggi viviamo continuamente all'ombra di un utopismo non voluto, intrinseco, automatico, siamo anche continuamente alle prese con opzioni su prospettive ultime che richiedono una somma saggezza: una situazione impossibile per l'uomo in generale, visto che egli non possiede tale saggezza, e per l'uomo contemporaneo in particolare, orientato com'è addirittura a negare l'esistenza del suo oggetto, il valore assoluto e la verità oggettiva. Eppure abbiamo tanto più bisogno della saggezza quanto meno crediamo in essa.

Se quindi la novità del nostro agire esige un'etica nuova di estesa responsabilità, proporzionata alla portata del nostro potere, essa richiede, proprio in nome di quella responsabilità, anche un nuovo genere di umiltà: un'umiltà indotta, a differenza che nel passato, non dalla limitatezza, ma dalla grandezza abnorme del nostro potere, che si manifesta nell'eccesso del nostro potere di fare rispetto al nostro potere di prevedere e al nostro potere di valutare e giudicare. In considerazione del po-

tenziale quasi-escatologico dei nostri processi tecnici, l'ignoranza circa le conseguenze ultime diventa essa stessa una ragione per assumere un atteggiamento di riserbo responsabile – il secondo bene dopo il possesso della saggezza.

Un ulteriore aspetto della nuova indispensabile etica della responsabilità per un futuro lontano, e della sua legittimazione, merita di essere menzionato: il dubbio che il governo rappresentativo possa bastare a soddisfare, in base ai suoi principi e con i suoi procedimenti normali, le nuove richieste. Infatti, in conformità a questi principi e a questi procedimenti, soltanto gli interessi *presenti* acquistano voce, facendo valere il proprio peso ed esigendo considerazione. Di essi debbono tenere conto le autorità pubbliche: questo è il modo in cui trovano concretamente (e non solo in astratto) riconoscimento i diritti. Ma il «futuro» non è rappresentato in nessun organo collegiale né è una forza che possa gettare il proprio peso sulla bilancia. Ciò che non è esistente non possiede nessuna *lobby* e i non nati sono impotenti. Pertanto il rendiconto dovuto a questi ultimi non è ancora una realtà politica nell'attuale processo decisionale, e quando essi lo potranno esigere, noi, i colpevoli, non ci saremo più.

Ciò ripropone in tutta la sua radicalità l'antica questione del potere dei saggi o della forza delle idee nel corpo politico, qualora queste non siano alleate con l'egoismo. Quale *forza* deve rappresentare il futuro nel presente? Si tratta di una questione di filosofia politica sulla quale io ho le mie idee, probabilmente chimeriche e certamente impopolari, che per ora possono stare dove sono. Infatti, ancora prima che possa venire all'ordine del giorno la questione della sua attuazione pratica, la nuova etica deve trovare la sua *teoria*, sulla quale si possano fondare gli imperativi e i divieti e un sistema di «devi» e non «devi». Vale a dire, prima della questione: quale potere esecutivo o d'indirizzo, viene la questione: quale *intuizione* o quale *sapere valutativo* deve rappresentare il futuro nel presente?

IX.

IL VUOTO ETICO

E questo è il punto in cui resto bloccato e dove tutti ci incagliamo. Infatti proprio quel movimento che ci ha messi in possesso di quelle forze, il cui impiego deve essere ora regolato normativamente – ossia il

movimento del sapere moderno nella forma delle scienze naturali – ha spazzato via, con un'ineluttabile complementarità, i fondamenti da cui si erano potute dedurre le norme, distruggendo anzi la stessa idea di norma. Per fortuna, è vero, non è andato distrutto il senso normativo, persino se applicato a determinate norme, ma questo senso diventa sempre più insicuro, se solo un sedicente sapere lo contraddice o, quantomeno, gli nega ogni sanzione. Esso ha comunque difficoltà a sufficienza dinanzi alle clamorose pretese dell'avidità e della paura. Per di più, adesso, si trova anche a doversi vergognare di se stesso, in quanto infondato e infondabile, dinanzi alla superiorità del sapere. Grazie a quest'ultimo, dapprima fu «neutralizzata», in rapporto al valore, la *natura* e poi anche l'uomo; ora tremiamo nella nudità di un nihilismo nel quale il massimo di potere si unisce al massimo di vuoto, il massimo di capacità al minimo di sapere intorno agli scopi. La questione è se, senza ristabilire la categoria del sacro che fu distrutta nel modo più radicale dall'illuminismo scientifico, possiamo disporre di un'etica che sia in grado di imbrigliare le forze estreme che oggi possediamo e, quasi coattivamente, continuiamo ad acquisire e a esercitare senza posa. Sulle conseguenze che ci minacciano immediatamente, e di cui abbiamo già fatto prova, può svolgere quella funzione di freno la paura, così spesso il surrogato migliore della saggezza e dell'autentica virtù; ma questo mezzo viene meno dinanzi alle prospettive a lunga scadenza che qui rivestono una particolare importanza, tanto più che gli inizi, nella loro limitatezza, appaiono di norma innocui. Soltanto il timore della trasgressione del sacro è indipendente dai calcoli della paura e dal conforto dell'incertezza delle conseguenze ancora lontane. Ma una religione che non c'è non può sgravare l'etica dal suo compito; e mentre si può dire di quella, in quanto dato di fatto che determina l'uomo, che esiste o meno, l'etica si trova nella necessità di esistere. E deve esistere perché gli uomini agiscono e l'etica mette ordine nelle azioni e regola il potere di agire. Perciò tanto più deve esistere quanto più grandi sono le forze dell'agire che essa deve regolare; il principio dell'ordine deve essere adattato al genere, come anche alla grandezza, di ciò che deve essere ordinato. Perciò le nuove potenzialità dell'agire esigono nuove regole dell'etica e forse persino una nuova etica. «Non devi uccidere» – è stato sancito, perché l'uomo ha il potere di uccidere e spesso anche il movente e la propensione a farlo; in breve, perché di fatto si uccide. È soltanto sotto la *pressione* di effettive abitudini d'azione e in generale della circostanza che comunque si agisce senza che *lo* si debba imporre, che l'etica entra in scena in quanto istanza regolatrice di tale agire sotto la guida del be-

ne o del lecito. Tale pressione prende le mosse dalle nuove potenzialità tecnologiche dell'azione, il cui esercizio consegue alla loro esistenza. Se esse sono davvero così nuove nella loro natura, come qui si afferma, e se a partire dalle loro possibili conseguenze viene davvero meno la neutralità morale, di cui un tempo godeva il rapporto tecnico con la natura, allora la loro pressione comporta che si ricerchi nell'etica qualcosa di nuovo che sia in grado di assumerne la direzione, ma prima di tutto di affermare nei suoi confronti la propria validità teorica. In quanto precede abbiamo mostrato la pertinenza dei presupposti, ossia che l'agire collettivo-cumulativo-tecnologico è *di tipo nuovo* per quanto riguarda gli oggetti e le dimensioni e non è più *neutrale* sotto il profilo etico, in virtù delle sue conseguenze che sono indipendenti da ogni intenzione diretta. Ma così è appena delineato il compito, quello cioè di cercare una risposta.

¹ I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Vorrede* (trad. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, in *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, Utet, Torino 1986, p. 47).

² *Ibid.*, parte prima, p. 59.

³ *Ibid.*, p. 60.

⁴ Tranne che nella formazione individuale e nell'educazione. Ad esempio, la pratica della virtù è anche un esercizio di virtù, in quanto rinvigorisce le forze morali, abituandoci al loro esercizio, analogamente a quanto avviene con il vizio. Ma la nuda natura primaria può avere continuamente il sopravvento: l'individuo più virtuoso può essere trascinato nel vortice distruttivo della passione, quello più vizioso può provare l'esperienza della conversione. È ancora possibile una cosa simile con i mutamenti cumulativi delle condizioni dell'essere, che la tecnologia provoca sul suo cammino?

⁵ Su questo punto il Dio biblico modificò la sua posizione in un sì complessivo dopo il diluvio.

Capitolo secondo

Questioni relative ai fondamenti e al metodo

I.

SAPERE IDEALE E SAPERE REALE NELL'«ETICA DEL FUTURO»

1. *Urgenza della questione dei principî.*

Due interrogativi s'impongono appena ci si accosti al compito teorico: Quali sono i fondamenti dell'etica richiesta dal nuovo agire? E quali sono le prospettive che la disciplina che li stabilisce riesca ad affermarsi nelle faccende pratiche dell'uomo? Il primo interrogativo rientra nella dottrina dei principî morali, il secondo nella teoria della loro applicazione; nel nostro caso, che concerne l'agire pubblico, nella teoria politica. La questione di carattere politico-pratico è qui tanto più complessa in quanto si tratta del bene o del necessario più remoti, a proposito dei quali è, ancor più che non a proposito del bene o del necessario prossimi, difficile dire in che modo l'eventuale sapere dei pochi possa influire sull'agire dei molti. Ma proprio in vista di questa influenza, da cui in fondo dipende tutto, quel sapere deve essere salvaguardato, nei confronti dei suoi stessi fautori, dal sospetto di arbitrio, vale a dire non deve restare in balia del sentimento ma deve legittimarsi teoricamente alla luce di un principio evidente. (La fede, su cui poggia in ultima analisi la conoscenza dei valori con tutte le sue pretese, deve essere in altre parole una fede ben ponderata). Di qui l'urgenza della questione relativa ai fondamenti, la cui migliore soluzione possibile, a prescindere dall'interesse teorico, è già rilevante praticamente in virtù dell'autorità che le sue conclusioni possono far valere nel conflitto delle opinioni; per essa non è sufficiente la pura e semplice plausibilità o evidenza emotiva di un enunciato come quello in base al quale ci deve stare a cuore il futuro dell'umanità e del pianeta. La domanda: «Perché poi?» può essere posta anche qui in piena libertà e senza leggerezza, e, se manchiamo di darle una risposta (anche incompleta), non abbiamo diritto di parlare di un'etica vincolante, potendo confidare tutt'al più nella forza di persuasione delle nostre emozioni. Però quest'ultima è tanto meno sufficiente quanto più noi, dall'enunciato-fondamentale, pressoché incontestato

e forse approvato anche troppo volentieri, che ci deve essere un futuro (enunciato che sembra non aver bisogno di persuasione, pur essendo il più impegnativo principio di tutto), passiamo ad enunciati più specifici, del tipo: che ci debba essere un futuro configurato in questo o in quel modo e non in quello o quell'altro. Dinanzi a tali enunciati ricorre a sempre maggior diritto l'interrogativo: «Perché?, qual è il diritto proprio di questa preferenza?, di una qualsiasi preferenza?, anzi di ogni determinazione?» Qui la ricerca della verità, propria del sapere filosofico, precede quindi tutto il resto.

2. *Una scienza oggettiva degli effetti a lungo termine dell'azione tecnica.*

Ma subito dopo viene una verità di tutt'altro genere, questa volta di competenza del sapere scientifico, riguardante le prevedibili condizioni future dell'uomo e del mondo da sottoporre al giudizio di quelle prime verità filosofiche; a partire dalle quali trovano retroattivamente la loro valutazione anche le azioni attuali, perché dalla proiezione della loro causalità esse sono state inferite come conseguenze certe, probabili o possibili. Questo sapere fattuale, reale e probabilistico (ma ancor sempre teorico), si inserisce quindi tra il sapere ideale della dottrina dei principi etici e il sapere pratico concernente l'applicazione politica, il quale può operare soltanto sulla base di questi reperti ipotetici intorno a ciò che ci si può attendere – e si deve o promuovere o evitare. Si dovrà elaborare perciò una scienza delle previsioni ipotetiche, una «futuraologia comparata».

3. *Il contributo di questa scienza al sapere dei principi: l'euristica della paura.*

Tuttavia questo anello intermedio di collegamento e concretizzazione non è realmente separato dalla parte relativa ai principi; anzi, quest'ultima lo presuppone già *euristicamente*. Come non conosceremmo la sacralità della vita se non esistesse l'omicidio e se il comandamento: «Non uccidere!» non la evidenziasse, o non conosceremmo il valore della veridicità se non ci fosse la menzogna né la libertà se non ci fosse la schiavitù e così via, così anche nel nostro caso, riguardante la ricerca di un'etica della responsabilità a lunga portata che nessuna trasgressione

attuale ha già evidenziato nella realtà, soltanto il *previsto stravolgimento* dell'uomo ci aiuta a formulare il relativo concetto di umanità da *salvaguardare*; abbiamo bisogno della *minaccia* dell'identità umana – e di forme assolutamente specifiche di minaccia – per accertarci angosciati della reale identità dell'uomo. Finché il pericolo è sconosciuto, non si sa che cosa ci sia da salvaguardare e perché. Il saperlo scatuisce, contro ogni logica e metodo, dalla percezione di ciò che occorre *evitare*. Questo ci appare in modo immediato e ci insegna, nel turbamento emotivo che precede il sapere, a riconoscere il valore di ciò il cui opposto così ci impressiona. Sappiamo *che cosa* è un gioco soltanto se sappiamo *che* è in gioco.

Infatti è naturale che la percezione del *malum* ci riesca infinitamente più facile della conoscenza del *bonum*; essa è più immediata, più plausibile, molto meno esposta a divergenze di opinioni e soprattutto non intenzionale. La pura e semplice presenza del male ci impone tale percezione, mentre il bene può passare inosservato e, senza l'ausilio di una riflessione (per la quale dobbiamo avere un motivo particolare), può non essere riconosciuto. Non abbiamo incertezze a proposito del male, se lo subiamo, a proposito del bene invece acquistiamo certezze per lo più soltanto attraverso l'esperienza del suo contrario. C'è da dubitare che qualcuno avrebbe mai tessuto le lodi della salute senza perlomeno la vista della malattia, le lodi dell'onestà senza la vista della frode e quelle della pace senza conoscere la miseria della guerra. Sappiamo molto meglio ciò che non vogliamo che ciò che vogliamo. Perciò la filosofia morale deve consultare i nostri timori prima che i nostri desideri per accertare quello che veramente apprezziamo¹. Ma benché ciò che è maggiormente temuto non sia necessariamente ciò che va davvero temuto, e benché, ancor meno, il suo opposto sia necessariamente il bene supremo (che può essere invece completamente altro del contrario di un male) – benché dunque l'euristica della paura non sia certo l'ultima parola nella ricerca del bene, essa è purtuttavia una prima parola estremamente utile e dovrebbe essere utilizzata integralmente in un ambito in cui così poche indicazioni ci vengono concesse spontaneamente.

4. *Il «primo dovere» dell'etica del futuro: acquisizione dell'idea degli effetti a lungo termine.*

Ma, dove tale indicazione non ci venga concessa spontaneamente, diventa un dovere cercarla, poiché anche in questo caso è indispensabile affidarsi alla guida della paura. Questo avviene nell'«etica del futuro»

di cui siamo alla ricerca, nella quale ciò che va temuto non è ancora esperito e forse non ha analogie nell'esperienza passata e presente. Il *malum* immaginato dovrà allora assumere il ruolo del *malum* esperito e questa prefigurazione non si presenta da sé, ma la si dovrà elaborare intenzionalmente: l'acquisizione anticipata dal pensiero di quell'idea diventa quindi il primo dovere, per così dire propedeutico, della nostra etica.

5. *Il «secondo dovere»: mobilitazione del sentimento adeguato a ciò che viene immaginato.*

Si scorge però subito che questo *malum* immaginato, dato che non è il mio, non provoca il timore nel medesimo senso spontaneo del *malum* esperito o paventato da vicino. Ciò significa che l'idea di quel che va temuto si presenta altrettanto poco spontaneamente del relativo timore. Anch'esso deve essere prima «provocato». La faccenda non è quindi così semplice come per Hobbes, che già assume come punto di partenza della morale, anziché l'amore verso un *summum bonum*, il timore di un *summum malum*, ossia la paura della morte violenta. Quest'ultima è ben nota, costantemente vicina e suscita il timore estremo come la reazione più incontrollata e ineluttabile dell'istinto di autoconservazione innato nella nostra natura. Il destino previsto di generazioni future, per tacere poi di quello del pianeta, che non riguarda né me né alcun altro che mi sia legato dal vincolo dell'amore o della convivenza diretta, non esercita di per se stesso quell'influenza sul nostro animo; eppure la «deve» esercitare, ovvero noi gliela dobbiamo accordare. Non può trattarsi qui, come per Hobbes, del timore (per dirla con Kant) di tipo «patologico» che ci assale incontrollatamente dinanzi al suo oggetto, ma di un timore di genere intellettuale che è opera nostra in quanto conseguenza di un atteggiamento. L'assunzione di questo atteggiamento, attraverso l'educazione di sé alla disponibilità a lasciarsi influenzare e modificare dal benessere e dalla sventura, soltanto immaginate, delle generazioni future costituisce quindi il secondo dovere «propedeutico» dell'etica qui cercata, dopo il primo individuato nel conseguimento di tale pensiero. Ammaestrati da quest'ultimo, saremo costretti a fare affidamento su un appropriato timore. È chiaro che la forza vincolante dei due doveri risale a un principio etico fondamentale che già deve essere conosciuto e accettato affinché qualcosa di analogo venga riconosciuto in quanto prescritto e cioè appunto come dovere. Su questo torneremo presto.

6. *L'incertezza delle proiezioni del futuro.*

Ritorniamo ancora al dovere di previsione impostoci. Abbiamo detto che la verità di cui si va alla ricerca in esso è oggetto di conoscenza scientifica. Infatti, come le iniziative – le cui conseguenze dobbiamo riconoscere per inferenza – sono possibili soltanto per mezzo della scienza, così anche questa inferenza esige almeno il medesimo grado di scientificità, anzi di fatto uno più elevato. In effetti, ciò che è sufficiente per la previsione a breve scadenza, rendendo di volta in volta possibile l'attuazione delle relative opere della civiltà tecnica, non può in linea di principio essere sufficiente per la previsione a lungo termine che si persegua con l'inferenza rivendicata sul piano etico. La certezza che la prima possiede, e senza la quale l'intera impresa tecnologica non potrebbe assolutamente funzionare, è costitutivamente preclusa all'altra. Qui non occorre specificare le ragioni: basti menzionare la complessità dell'insieme degli effetti sociali e biosferici che rende impossibile ogni calcolo (anche elettronico); la sostanziale imperscrutabilità umana che riserva sempre sorprese e l'imprevedibilità, vale a dire la non-pre-inventabilità, delle future invenzioni. Anche su questo torneremo. In ogni caso l'inferenza postulata esige un grado di scientificità superiore a quello che è già presente nell'*extrapolandum* tecnologico. Poiché quest'ultimo rappresenta di volta in volta l'*optimum* della scienza preesistente, il sapere occorrente è per forza di cose sempre un sapere attualmente non ancora disponibile, e mai disponibile in quanto sapere predittivo (tutt'al più soltanto a un'analisi retrospettiva).

7. *Il sapere del possibile euristicamente sufficiente per la dottrina dei principî.*

Questo non impedisce tuttavia la proiezione degli effetti finali probabili o anche soltanto possibili; e la semplice conoscenza delle *possibilità*, in realtà insufficiente per prevedere, risulta completamente sufficiente ai fini della casistica *euristica* posta al servizio della dottrina dei *principî* etici. I suoi strumenti sono esperimenti concettuali non soltanto ipotetici nell'assunzione della premessa («se viene fatta la cosa tale, seguirà la tal altra»), ma anche congetturali nella deduzione della conseguenza («... allora potrà conseguire la tal altra»). È alla luce del contenuto, non della certezza della conseguenza ipotizzata, che possono di-

ventare visibili quei principî della morale che fino ad allora erano rimasti sconosciuti perché non se n'era avvertita la necessità. Già la possibilità li fa diventare necessari e la riflessione sul possibile, pienamente delineato sul piano dell'immaginazione, offre l'accesso a una nuova verità. *Questa* verità appartiene però alla sfera ideale, ossia è altrettanto propria del sapere *filosofico* quanto lo era del primo principio fondativo; e la sua certezza non dipende dal grado di sicurezza delle inferenze scientifiche che le hanno fornito la materia paradigmatica. Sia che questa verità trovi la sua autenticazione ultima nell'autoevidenza della ragione o in un apriori della fede oppure in una decisione della volontà metafisica, i suoi enunciati sono apodittici, mentre quelli degli esperimenti concettuali ipotetici possono rivendicare tutt'al più probabilità. Questo è sufficiente là dove essi non debbano fornire dimostrazioni, ma rappresentazioni illustrative. Si parla quindi di una casistica immaginaria che non serve, come altrimenti la casistica nel diritto e nella morale, a dimostrare principî già noti, ma a rintracciare e a scoprire principî ancora sconosciuti. Il lato serio della «science fiction» consiste appunto nell'apprestare tali esperimenti concettuali ricchi di informazioni, ai cui plastici risultati può essere attribuita la funzione euristica qui proposta (Si veda, ad esempio, il *Brave New World*, di A. Huxley).

8. *Eppure apparentemente inutilizzabile per l'applicazione dei principî alla politica.*

L'incertezza delle proiezioni future, priva di conseguenze per la dottrina dei principî, diventa una grave debolezza qualora esse debbano assumere il ruolo delle previsioni, e precisamente nell'applicazione pratico-politica (che in generale, come vedremo, costituisce la parte più debole dell'intero sistema, non soltanto sotto il profilo teorico ma anche sotto quello operativo). Infatti nell'applicazione politica l'effetto finale previsto deve determinare la decisione su ciò che è opportuno fare e tralasciare nel presente, e occorre già una notevole sicurezza nella previsione per rinunciare a un effetto a breve termine desiderato e sicuro in vista di un effetto a lungo termine, che comunque non ci riguarda più. A dire il vero, nei casi davvero rilevanti, l'ordine di grandezza degli effetti a lungo termine non voluti è talmente superiore a quello dell'effetto a breve termine voluto che qualche differenza di certezza ne dovrebbe risultare compensata. Tuttavia il carattere «puramente possibile» delle proiezioni, indissolubilmente legato alla debolezza teorica di tutti

i procedimenti di inferenza disponibili, risulta facilmente fatale comportando naturalmente anche la possibilità di un altro esito – magari «altrettanto possibile»; per cui ogni volta l'interesse, l'inclinazione personale o l'opinione possono scegliere per il proprio progetto comunque favorito la previsione più benevola fra quelle possibili, oppure liquidarle tutte d'emblée con la decisione agnostica che sappiamo troppo poco per sacrificare il noto in vista dell'ignoto; comportandosi per il resto come se «cammin facendo» restasse a «noi» (vale a dire ai posteri) ancora sempre tempo per vedere come evolvono le cose. Ma in questo modo i convincimenti acquisiti attraverso la casistica non potranno avere, a causa dell'irrisolutezza della previsione, applicazione tempestiva e i più bei principî dovranno restare inattivi finché forse sarà troppo tardi.

II.

PRIORITÀ DELLA PREVISIONE CATTIVA SU QUELLA BUONA

Ma proprio quella incertezza che minaccia di paralizzare l'azione etica per la responsabilità sul futuro, come la intendiamo qui, e che naturalmente non è limitata alla profezia di sventura, va inclusa anch'essa nella teoria etica come condizione di un nuovo principio, che dal canto suo può diventare operante come norma pratica. Detto in maniera grossolana si tratta del precetto secondo cui *si deve prestare più ascolto alla profezia di sventura che non a quella di salvezza*. Vediamone in breve le ragioni.

1. *Le probabilità nelle grandi imprese azzardate.*

Anzitutto, quanto al rapporto di probabilità tra l'esito infausto e quello fortunato degli esperimenti mai prima tentati, le cose stanno in via del tutto generale come con il conseguimento o il fallimento di un obiettivo. L'impresa fortunata è soltanto una fra innumerevoli alternative, che per il resto sono tutte, quale più quale meno, colpiti andati a vuoto: ma se nelle piccole cose l'uomo se ne può permettere molti in vista delle più rare probabilità di successo, nelle grandi cose se ne può permettere pochi e in quelle molto grandi, irreversibili, che vanno alle radici dell'intera impresa umana, non se ne può permettere in realtà nes-

suno. Con le piccole cose lavora l'evoluzione che non gioca mai il tutto per tutto, potendosi perciò permettere nel dettaglio innumerevoli «errori», dai quali il suo procedere lento e paziente seleziona i pochi e altrettanto modesti «colpi andati a segno». La grande impresa della tecnologia moderna, né paziente né lenta, concentra – che si guardi a essa nella sua totalità o nei suoi molti progetti particolari – gli innumerevoli piccoli passi dell'evoluzione naturale in pochi e colossali interventi, privandosi così del vantaggio di una natura che, procedendo a tastoni, assicura la vita. Alle *dimensioni* causali si aggiunge quindi il *ritmo* causale degli interventi tecnologici nella struttura della vita. «Il prendere in mano il proprio sviluppo», il sostituire cioè, confidando nella ragione, l'operare cieco e lento del caso con una pianificazione consapevole e dagli effetti rapidi, ben lungi dall'offrire all'uomo una prospettiva più sicura di successo evolutivo provoca al contrario un'incertezza e un pericolo del tutto nuovi, che crescono nella stessa misura in cui aumenta la posta in gioco e, parallelamente al contrarsi del tempo per conseguire le grandi mete, si priva altresì del tempo di correggere gli errori – ormai inevitabili e non più di poco conto. Per quanto riguarda l'inevitabilità di questi ultimi nella sostituzione della lunga scadenza dell'evoluzione naturale con la relativa breve scadenza dell'agire umano pianificato, non si può ignorare che ciò che per l'evoluzione è un lasso di tempo molto breve, per l'uomo è invece molto lungo, entrando qui in gioco la menzionata impotenza del nostro sapere rispetto alle previsioni a lungo termine. Se si considera a questo proposito la sproporzione esistente fra le probabilità, a cui si è accennato sopra, ne deriverà l'esigenza imperiosa di attribuire, in materia di eventualità capitali, un peso maggiore alla minaccia che non alla promessa, evitando le prospettive apocalittiche persino al prezzo di lasciarsi sfuggire le realizzazioni escatologiche: esigenza di cautela in considerazione di quello stile rivoluzionario che la meccanica evolutiva viene assumendo nel segno della tecnologia, con i suoi aut-aut e con quel suo immanente «giocare il tutto per tutto» così estraneo all'evoluzione.

2. *La dinamica cumulativa degli sviluppi tecnici.*

Ma a questa considerazione generale si deve aggiungere, in secondo luogo, che quel «cammin facendo» su cui si può ancor sempre contare per apportare le necessarie rettifiche, è qualcosa di particolare. L'esperienza ci ha insegnato che gli sviluppi di volta in volta avviati, con

obiettivi a breve termine, dal fare tecnologico presentano la tendenza a rendersi autonomi, ossia ad acquisire una propria dinamica coattiva, un impeto automatico in forza del quale non soltanto diventano irreversibili, com'è stato detto, ma acquistano una funzione propulsiva al punto da trascendere la volontà e i piani degli attori. Ciò a cui un tempo è stato dato avvio ci sottrae di mano la legge dell'agire e i fatti compiuti sfociano nella normatività della coazione a ripetere. Se per un verso può essere vero che «prendiamo in mano la nostra evoluzione», per l'altro essa vi sfugge dopo averne subito la spinta: qui, più che altrove, si verifica che, mentre siamo liberi di fare il primo passo, al secondo e a tutti gli altri successivi siamo già schiavi. Così alla constatazione che l'accelerazione dello sviluppo alimentato dalla tecnologia non lascia più tempo all'autocorrezione, si aggiunge quella che anche nel tempo lasciato le correzioni diventano sempre più difficili e la libertà di farle sempre più ridotta. Il che consolida il dovere di vigilare sugli inizi, riconoscendo alle eventualità di sventura fondate con sufficiente serietà (e diverse da semplici fantasie angosciose) una priorità sulle speranze, anche se queste non sono peggio fondate di quelle.

3. *Il carattere sacrosanto del soggetto dell'evoluzione.*

In terzo luogo poi, e su un piano meno pragmatico, si deve considerare che c'è da conservare l'eredità di un'evoluzione precedente che non può essere così radicalmente cattiva se ha lasciato in eredità ai suoi attuali possessori la capacità (autoattribuitasi) di giudicare sul bene e sul male. Ma tale eredità può andare smarrita. In una situazione generalmente desolata ci si può ripromettere un miglioramento dal mutamento in quanto tale, o comunque (alla stessa stregua del «proletariato che non ha nulla da perdere all'infuori delle sue catene») si può mettere tranquillamente in gioco ciò che è dato per qualcosa che, se riesce, non può che essere migliore e, se non riesce, non comporta altra perdita che la posta in gioco. Ma i fautori dell'azzardo utopico non possono richiarsi a questa logica. Infatti la loro impresa è animata da tutto il loro orgoglio per il sapere e le capacità che possono essere soltanto frutto di un'evoluzione naturale precedente. Quindi o denigrano quest'ultima con l'intenzione di capovolgere i risultati dichiarati insufficienti, e allora squalificano se stessi - pur essendo anche loro un risultato di quell'evoluzione - per il compito; oppure affermano la propria qualificazione e allora ne debbono accettare le premesse².

Esiste tuttavia ancora una terza alternativa, consistente nel tralasciare sia la denigrazione che la pretesa di qualificazione, dicendo semplicemente: poiché nulla è sanzionato dalla natura e perciò tutto è permesso, sussiste la libertà del gioco creativo che si lascia guidare soltanto dai capricci dell'istinto ludico senza avanzare nessun'altra pretesa se non quella di padronanza delle regole del gioco, vale a dire la pretesa di competenza tecnica. Questo punto di vista proprio della libertà nihilistica, che prescinde da ogni bisogno di legittimazione, è intrinsecamente privo di contraddizioni, ma non occorre farne oggetto di discussione, poiché noi non affideremo certo il nostro destino alla dichiarata mancanza di responsabilità. Per la determinazione di modelli si deve pur affermare una qualche autorità, che può poggiare soltanto su una sostanziale sufficienza del nostro essere-divenuti-intra-mondani, a meno che non si supponga dualisticamente una completa estraneità di origine del soggetto conoscitivo rispetto al mondo. Siffatta sufficienza della natura umana, che va postulata quale presupposto di ogni autorizzazione alla conduzione creativa del destino e altro non è se non sufficienza per verità, giudizio di valore e libertà, è però qualcosa di unico e straordinario nel flusso del divenire dal quale ha avuto origine, tale da superarlo con il proprio essere, ma anche da poterne essere nuovamente inghiottito. Il suo possesso, o quanto di esso è dato, significa quindi che esiste un *infinito* da conservare nel fluire, ma anche un infinito da perdere. Soprattutto, l'autorizzazione che esso concede non può mai includere la propria deformazione, minaccia o «trasformazione» (*Umschaffung*). Nessun vantaggio vale un prezzo simile, nessuna prospettiva di guadagno autorizza a correrne il rischio. Eppure su questo trascendente incombe la minaccia di essere gettato nel crogiuolo dell'alchimia tecnologica, come se il presupposto di ogni potere di revisione facesse anch'esso parte di ciò che va revisionato. Anche a voler prescindere completamente dal calcolo sbagliato insito in tutto ciò, l'ingratitude di cui si dà in questo modo prova rispetto all'eredità è difficilmente compatibile con la fruizione estrema del suo dono, rappresentata dal rischio della revisione stessa. Ci soffermeremo in seguito più diffusamente sulla gratitudine, la *pietas*, il timore reverenziale quali componenti di un'etica che nella burrasca tecnologica deve salvaguardare il futuro e non lo può fare senza il passato. Ora la sola cosa importante è constatare che fra la posta in gioco si trova un dato di fatto, malgrado ogni origine fisica, metafisica, un assoluto che, in quanto supremo e vulnerabile bene fiduciario, ci impone il dovere supremo della conservazione. Questo dovere sovrasta senza confronto tutti gli imperativi e i desideri di miglioramento in am-

biti esterni: ovunque è coinvolto, non si tratta più della valutazione di opportunità finite di guadagno e di perdita ma del pericolo, che non si può più sottoporre ad alcuna considerazione, di una perdita infinita contro le *chances* di guadagni finiti. Quindi per questo fenomeno cardine della nostra umanità, che va mantenuto a qualunque prezzo nella sua integrità e non deve attendere da alcun futuro la propria salvezza, essendo già «intero» nella propria natura, la previsione di sventura sufficientemente fondata risulta in effetti più decisiva della previsione di salvezza che forse non è meno evidente, ma si riferisce a un livello essenzialmente inferiore. Al rimprovero di «pessimismo» contro una simile presa di posizione a favore della «profezia di sventura» si può obiettare che una dose maggiore di pessimismo è dalla parte di coloro che ritengono ciò che è dato troppo cattivo o privo di valore per assumersi il rischio di un possibile miglioramento.

III.

L'ELEMENTO DELLA SCOMMESSA NELL'AGIRE

Non addurremo ulteriori ragioni a sostegno del precetto menzionato. Passiamo piuttosto a formulare il principio etico che vi sta dietro e da cui soltanto anche quelle ragioni traggono la loro forza. Abbiamo preso le mosse del fatto che l'*incertezza* di tutte le previsioni a lungo termine, che nell'equilibrio delle loro alternative sembra bloccare l'applicazione dei principi alla sfera dei fatti, va assunta dal canto suo come dato di fatto, per affrontare correttamente il quale l'etica deve possedere un principio che *non sia più incerto*. Ciò che abbiamo analizzato finora era già la norma pratica nella quale si esplicita un tale principio, secondo cui nelle cose di un certo ordine di grandezza, caratterizzate da un potenziale apocalittico, si deve attribuire alla previsione di sventura un peso maggiore che non alla previsione di salvezza. Il presupposto dell'intera argomentazione era che oggi e anche in futuro avremo a che fare con azioni di questo ordine di grandezza: una circostanza tale da costituire una novità nell'ambito delle faccende umane. Questa novità va oltre il tacito punto di vista di ogni etica precedente, che consisteva nel prendere in considerazione, nell'impossibilità di tutti i calcoli previsionali a lungo termine, soltanto quanto di volta in volta più prossimo, rimettendo al futuro più lontano la sua stessa sorte. Questo punto

di vista continua a valere per la sfera privata di azione, in cui sia le prospettive a lungo termine più favorevoli sia anche quelle minacciose non sono altro che futili fantasie alle quali non va attribuita, né sotto il profilo pragmatico né sotto quello morale, alcuna influenza sulle decisioni a breve termine. Ignorarle, ignorando cioè la vana speranza e il timore, è qui l'unico precetto adeguato all'incertezza; e non lambiccarsi il cervello sull'ignoto è la precondizione dell'effettiva virtù. Ma nella nuova dimensione dell'azione non si tratta più di futili fantasie; la loro proiezione nel futuro fa parte della loro essenza e del loro dovere e perciò un'altra norma deve cercare di rimediare alla loro incertezza.

Ne conosciamo il contenuto; verremo a conoscenza del suo principio riflettendo sull'elemento del *gioco d'azzardo* o della *scommessa* che è implicito in ogni agire umano in relazione all'esito come anche agli effetti collaterali e dovremo chiederci, per dirla in termini etici, su quale *posta* si debba scommettere.

1. Nella mia scommessa posso puntare sugli interessi altrui?

Una prima risposta suggerisce che, in senso stretto, non si può scommettere su nulla che non ci appartenga (pur restando in sospeso se possiamo scommettere su tutto ciò che ci appartiene). Ma con questa risposta non si potrebbe vivere, poiché, nell'indissolubile connessione delle faccende umane come pure di tutte le altre cose, non è assolutamente possibile evitare che il mio agire coinvolga il destino di altri e che quindi il mettere in gioco ciò che è mio significhi anche mettere in gioco qualcosa che appartiene ad altri e su cui io non ho in realtà alcun diritto. Questo elemento della colpa deve essere assunto da ogni agire (di cui l'inazione quietistica sarebbe soltanto un tipo) e questo vale non soltanto per la colpa che ci resta sconosciuta e di cui dobbiamo generalmente supporre l'inevitabilità, ma anche per quella conosciuta e prevedibile. «Chi agisce – ha detto Goethe – è sempre senza coscienza (*gewissenslos*)» intendendo con ciò proprio la sua disponibilità a rendersi colpevole. Determinare quanta assenza di scrupoli possa essere ammessa dalla superiore coscienza etica, cioè fino a che punto ci sia lecito nei nostri progetti spingerci nella cosciente violazione o anche soltanto nella minaccia (in quanto «posta in gioco») degli interessi altrui, costituisce di volta in volta un compito per la casistica della responsabilità e non può essere già stabilito *a priori* dalla dottrina dei principî. In linea di massima si devono condannare soltanto la leggerezza e la sconsideratezza nel

mettere in gioco ciò che è altrui come ciò che è proprio – il che vuol dire che l'assenza di scrupoli non deve essere sconsiderata: leggerezza sarebbe ad esempio rischiare ciò che è rilevante per fini futili. Persino in questo caso la leggerezza nei confronti del proprio bene e addirittura della propria vita è un diritto in realtà non contestabile, del quale si può tutt'al più affermare che viene limitato, ma non soppresso da un dovere opposto. Soltanto il coinvolgimento degli altri nella mia « scommessa » rende inaccettabile la leggerezza.

2. *Posso mettere in gioco la totalità degli interessi altrui?*

Per quanto riguarda ora, fatto salvo quanto appena osservato, il coinvolgimento esterno nel gioco dell'incertezza, un'integrazione alla prima risposta, non accettabile senza ulteriori specificazioni, potrebbe essere che la posta in gioco non *deve* mai concernere la *totalità* degli interessi altrui e soprattutto non la loro vita. E in effetti, nel perseguimento del mio interesse egoistico, questo vale incondizionatamente, già a causa della sproporzione esistente qui fra la parzialità dell'interesse perseguito e la totalità dell'interesse rischiato, ma vale altresì là dove non si tratta del mio vantaggio ma della mia vita. Vale anche nel perseguimento di scopi altruistici? in particolare di quelli che si cerca di raggiungere nell'interesse di coloro che sono coinvolti nel rischio?

Non si vorrà contestare all'uomo di Stato il diritto di mettere a repentaglio l'esistenza futura della nazione, quando siano davvero in gioco questioni ultime. Così vengono prese le terribili, ma moralmente giustificabili decisioni sulla guerra e la pace in cui, in vista del futuro, la posta in gioco diventa il futuro stesso. Va aggiunto soltanto che questo non deve verificarsi in base all'allettante prospettiva di un futuro glorioso, ma soltanto sotto la minaccia di un futuro terribile; non per conseguire un bene supremo (cosa che in generale è forse propria dell'arroganza), ma soltanto per scongiurare un male supremo. Quest'ultima considerazione ha sempre la precedenza ed essa soltanto è giustificata dalla necessità. Infatti è possibile rinunciando al sommo bene, ma non accettando il sommo male. Non sussiste mai un buon motivo per l'alternativa dell'ottenere o perdere tutto; ma cercare di salvare l'inalienabile correndo il rischio di perdere tutto in quel tentativo, può essere moralmente giustificato e persino necessario. Alla luce di questa riserva, l'enunciato secondo cui nella scommessa dell'agire la posta in gioco non deve mai essere la totalità degli interessi degli altri non è perciò valido incondizionatamente.

3. *Il migliorismo non giustifica la posta in gioco totale.*

Ma questa riserva – e cioè che soltanto la preservazione dal sommo male e non la realizzazione del sommo bene può a certe condizioni giustificare la messa in gioco totale degli interessi altrui a loro stesso favore – esclude dalla sua autorizzazione i grandi rischi della tecnologia. Infatti questi ultimi non vengono affrontati per salvare l'esistente o per eliminare l'insostenibile, bensì per migliorare costantemente ciò che è stato raggiunto, ossia per il *progresso*, che nel caso più ambizioso mira all'instaurazione di un paradiso terrestre. Il progresso e le sue opere hanno infatti luogo più nel segno dell'arroganza che non della necessità; rinunce alla sua attuazione colpiscono l'eccedenza rispetto al necessario, mentre la sua realizzazione può colpire l'incondizionato stesso. Perciò, dove non interviene la garanzia della clausola condizionale, acquista nuovamente forza l'enunciato in base al quale il mio agire non deve mettere in gioco l'interesse «complessivo» degli altri che non sono coinvolti (in questo caso i posteri).

4. *Nessun diritto dell'umanità al suicidio.*

A coronamento del nostro argomento si può ancora aggiungere che «la totalità» degli interessi messi in gioco nella scommessa del progresso tecnologico acquista un senso incomparabilmente più ampio di ciò che altrimenti è in gioco nelle decisioni umane. Il capo politico, anche quando nell'ora fatale rischia l'intera esistenza della sua tribù, della sua città, della sua nazione, sa che comunque dopo la loro eventuale distruzione continueranno a esistere sulla terra un'umanità e un mondo della vita. Soltanto nel quadro di questo più ampio presupposto la singola grande impresa rischiosa risulta in certi casi estremi moralmente sostenibile. Ma neppure per salvare la propria nazione l'uomo di Stato ha il diritto di impiegare dei mezzi che possano distruggere l'umanità. Invece fra le opere possibili della tecnologia ve ne sono ora alcune che presentano cumulativamente questa estensione globale e questa profondità, vale a dire *possono* mettere radicalmente in pericolo o l'esistenza o l'essenza dell'uomo futuro. Nella sua decisione fatale lo statista può tener conto *idealiter* del consenso di coloro per i quali decide, in quanto loro intermediario. Ma dall'umanità futura non è possibile ottenere e neppure supporre un consenso sul suo non-essere e sulla sua disumanizzazione;

se lo si volesse tuttavia supporre (un'ipotesi quasi folle), lo si dovrebbe respingere. Infatti esiste (come resta però ancora da dimostrare) un *incondizionato dovere* dell'umanità all'esserci, che non va confuso con il dovere condizionato di esistere di ogni singolo. Sul diritto individuale al suicidio si può discutere, sul diritto dell'umanità al suicidio invece no.

5. *Non si può fare dell'esistenza «umana» una posta in gioco.*

Con ciò abbiamo finalmente trovato un principio che proibisce certi «esperimenti» di cui è capace la tecnologia. La sua espressione pragmatica è appunto la prescrizione, precedentemente discussa, di dare priorità decisionale alle previsioni di sventura rispetto a quelle di salvezza. Il principio etico, dal quale trae la propria validità, suona quindi: non si deve mai fare dell'esistenza o dell'essenza dell'uomo globalmente inteso una posta in gioco nelle scommesse dell'agire. Da ciò consegue senz'altro che qui le semplici *possibilità* dell'ordine designato vanno considerate come rischi inaccettabili, che non rendono maggiormente accettabile alcuna possibilità alternativa. Per la vita dell'umanità è vero (ciò che non sempre deve valere per il singolo paziente) che anche dei palliativi imperfetti sono preferibili a una cura radicale promettente, in seguito alla quale il paziente può morire.

Qui abbiamo dunque a che vedere con un capovolgimento del principio cartesiano del dubbio. Per stabilire ciò che è indubitabilmente vero dobbiamo, secondo Cartesio, considerare falso ciò che è in qualche modo suscettibile di dubbio. Nel nostro caso invece, ai fini della decisione, dobbiamo trattare alla stessa stregua della certezza ciò che è sì dubbio ma possibile, qualora presenti determinati contrassegni. Si tratta inoltre di una variante della scommessa di Pascal, senza il carattere egoisticamente eudemonistico e in ultima analisi an-etico di quest'ultima. Secondo Pascal, nella scommessa fra i godimenti brevi e per di più problematici della vita dell'al di qua e la *possibilità* della beatitudine o della condanna eterne nell'al di là, il puro calcolo impone di puntare su quest'ultima possibilità. Infatti da un raffronto di entrambe le chances di guadagno e di perdita consegue che nella seconda alternativa, persino in assenza del suo oggetto – la vita eterna, – si perderebbe con la vita terrena soltanto poco, nella prima invece si guadagnerebbe un bene infinito. Al contrario con la scelta a favore della vita temporale si guadagnerebbe nel migliore dei casi (ossia se davvero non esistesse la vita

eterna) soltanto poco, nel caso opposto però si perderebbe un bene infinito. Questo calcolo d'azzardo, che rischia il tutto per il tutto, va biasimato, oltre che per alcuni altri aspetti, anche perché in rapporto con il *nulla*, che viene qui accolto fra i rischi, ogni alcinchè e dunque anche quello della fuggitiva esistenza temporale rappresenta una grandezza infinita, per cui anche la seconda alternativa (il puntare sull'eternità possibile sacrificando la temporalità data) racchiude in sé la possibilità di una perdita infinita. Solo se sussiste qualcosa di più che un'astratta possibilità, solo se depone a suo favore la fede in un'eternità che ci attende, l'opzione per essa cesserà di essere una pura e semplice scommessa. Non è tuttavia possibile pareggiare l'incertezza assoluta con le certezze relative dell'esistente. Il *nostro* principio etico della scommessa non è passibile di questa obiezione. Infatti esso proibisce appunto di rischiare il nulla, ossia di includerne la possibilità nella scelta – in breve, esso proibisce in generale il gioco del tutto per il tutto nelle faccende dell'umanità. E non contrappone neppure l'inimmaginabile all'immaginabile, ma soltanto ciò che è interamente inaccettabile a ciò che è più o meno accettabile nel finito stesso. Ma soprattutto esso obbliga e non presenta all'interesse un calcolo dei vantaggi; obbliga in forza di un dovere primario verso l'essere contro il nulla.

Questo principio volto ad affrontare l'incertezza non presenta nulla di incerto in se stesso e ci vincola incondizionatamente, ossia non soltanto in quanto semplice suggerimento della prudenza etica, ma come imperativo irrecusabile, nella misura almeno in cui accettiamo la responsabilità per ciò che sarà. Nel segno di tale responsabilità la cautela, altrimenti oggetto marginale della nostra saggezza, diventa il nucleo dell'agire morale. Ma in sé il fatto che siamo responsabili è stato finora tacitamente presupposto, mai dimostrato. Il principio di responsabilità in quanto tale – l'inizio dell'etica – non è ancora stato rivelato. Ora ci dedicheremo a questo compito, per il quale un tempo si sarebbe invocato l'aiuto del cielo, di cui esso avrebbe anche troppo bisogno – tanto più che oggi non gli può più tornare utile rivolgere lo sguardo lassù.

IV.

IL DOVERE VERSO IL FUTURO

1. *Eliminazione della reciprocità nell'etica del futuro.*

A questo proposito va detto anzitutto che ciò che dobbiamo esigere dal nostro principio non viene soddisfatto dall'idea tradizionale dei diritti e dei doveri: idea fondata sulla reciprocità, secondo la quale il mio dovere è l'inverso del diritto altrui, che a sua volta viene considerato il corrispettivo del mio; sicché una volta stabiliti certi diritti altrui, ne consegue anche il mio dovere di rispettarli e possibilmente (introducendo un'idea di responsabilità positiva) anche promuoverli. Ai nostri fini questo schema non funziona. Pretese può avere soltanto ciò che avanza pretese – ciò che è. Ogni vita solleva la pretesa alla vita e questo è forse un diritto che va rispettato. Il non esistente però non solleva nessuna pretesa e perciò non può neppure subire una violazione dei suoi diritti. Può avere dei diritti se esiste, ma non li ha già soltanto in vista della possibilità di esistere. Soprattutto non ha in generale alcun diritto di essere, prima di essere *de facto*. La pretesa all'essere inizia soltanto con l'essere. Ma proprio con il non ancora esistente ha a che fare l'etica di cui siamo alla ricerca: il suo principio di responsabilità deve essere indipendente sia da ogni idea di diritto sia da quella di reciprocità, sicché nel suo ambito l'interrogativo scherzosamente inventato per quella situazione: «Che cos'ha mai fatto il futuro per me? Rispetta forse i miei diritti?», non può essere evidentemente posto.

2. *Il dovere nei confronti dei discendenti.*

Ora già nella morale tradizionale esiste un caso (che commuove profondamente anche l'osservatore) di un'elementare *non-reciproca* responsabilità e obbligazione, che viene riconosciuta e praticata spontaneamente: quella nei confronti dei figli che sono stati generati e che senza la continuazione della procreazione nelle cure e nell'assistenza morirebbero. È vero che ci si può attendere da loro nella vecchiaia una contropartita per l'amore e le cure prestate, ma questa non è certo la condizione per la procreazione e tanto meno per la responsabilità che viene ri-

conosciuta nei loro confronti ed è, piuttosto, incondizionata. Questo è l'unico esempio, offerto dalla *natura*, di un comportamento del tutto altruistico. In effetti è questo rapporto, legato al fatto biologico della riproduzione, verso la *progenie* non autonoma, e *non* il rapporto fra adulti indipendenti (dal quale scaturisce l'idea dei diritti e dei doveri reciproci) che sta all'origine dell'idea di responsabilità in quanto tale; e la sua sfera di azione, costantemente volta a sollevare pretese, è il luogo più originario della sua pratica. Senza questo stato di fatto, e senza il rapporto fra i sessi che gli è connesso, non si potrebbe comprendere né il sorgere della previdenza a lungo termine né il verificarsi di quella assistenza altruistica fra esseri razionali, per sociali che essi siano. (Metteremo in seguito a frutto questa osservazione che, a quanto mi risulta, non è mai stata presa sufficientemente in considerazione nella filosofia morale). Qui sta l'archetipo di ogni agire responsabile, che per fortuna non necessita di alcuna deduzione da un principio, ma ci viene potentemente inculcato dalla natura (o quantomeno viene inculcato alla parte procreatrice dell'umanità).

Se però teniamo conto, come esige la teoria morale, del principio etico qui fatto valere (e forse lo si deve talvolta ricordare ai maschi), allora ci accorgiamo che il dovere verso i figli e il dovere verso le generazioni successive non sono la stessa cosa. Il dovere di assistenza al figlio da noi generato può ben essere fondato, anche senza l'impulso emotivo, a partire dalla responsabilità fattuale della nostra *paternità* rispetto alla sua esistenza e poi a partire dal *diritto* che è ora inerente alla sua esistenza – quindi malgrado la non reciprocità proveniente dal principio classico dei diritti e dei doveri, che sono qui entrambi unilaterali. Ma una cosa diversa dal dovere *in forza* della paternità, al quale si contrappone già un diritto in forza dell'esistenza, sarebbe un dovere *verso* tale paternità, verso la procreazione dei figli, verso la riproduzione in genere. Questo dovere, posto che esista, è incomparabilmente più problematico e comunque non è fondabile sulla base del medesimo principio: un diritto dei non-nati a nascere (più precisamente: dei non concepiti a essere procreati) è semplicemente impossibile da fondare. Quindi si tratterebbe qui di un dovere che non è l'inverso di un diritto altrui – a meno che non sia il diritto di Dio creatore verso le sue creature alle quali, con il conferimento dell'esistenza, è stata affidata la prosecuzione della sua opera.

3. *Il dovere verso l'esserci e l'essere-così della discendenza in genere.*

Di un dovere di questo tipo si tratta anche nella responsabilità verso l'umanità futura, la quale in primo luogo implica appunto un dovere verso *l'esserci* dell'umanità futura (persino indipendentemente dal fatto che essa includa nostri discendenti) e in secondo luogo anche un dovere verso il suo *essere-così*. Il primo dovere include quello verso la procreazione (anche se non necessariamente di ogni singolo) e non è semplicemente deducibile, come questa, mediante un ampliamento del dovere del genitore nei confronti dell'esistenza già da lui creata. Se tale dovere esiste, come vorremmo supporre, finora non è ancora stato fondato.

a) *Il dovere verso la discendenza necessita di una fondazione?*

Ora si potrebbe argomentare che possiamo tranquillamente accantonare la questione relativa all'esistenza di tale dovere e quindi anche il compito spinoso della sua fondazione, visto che non c'è da temere per la persistenza dell'istinto di procreazione; anche eventuali cause esterne di distruzione (ad esempio l'inquinamento davvero letale dell'ambiente) potrebbero essere provocate da parte nostra soltanto dalla più improbabile combinazione delle stupidità più improbabili e più colossali che noi, con tutto il rispetto per le dimensioni della stoltezza e dell'irresponsabilità umane, non ci sentiamo ancora di dover prendere in considerazione come seria possibilità. Dovremmo quindi dare semplicemente per scontata la sopravvivenza, rendendoci così disponibili alla considerazione più ricca di contenuto del secondo dovere, quello verso l'essere-così dell'umanità futura. Tale dovere ha il pregio di essere più facilmente deducibile dai principi noti dell'etica e la sua osservanza contribuisce ad assicurare senz'altro la semplice continuità dell'umanità che vi è presupposta.

Entrambe le cose sono corrette. Quantomeno si può affermare che i pericoli che minacciano l'*essere-così* futuro sono in generale gli stessi che minacciano su scala più ampia l'esistenza, per cui eludere gli uni vuol dire *a fortiori* eludere gli altri. La deduzione etica dall'idea dei diritti e dei doveri potrebbe allora suonare press'a poco così: poiché altri uomini verranno in ogni caso dopo di noi, la loro esistenza non richiama conferirà loro, quando sarà giunto il momento, il diritto di accusare noi

progenitori di essere gli artefici della loro sventura, se noi, mediante un agire sconsiderato e non necessario, avremo pregiudicato a loro scapito il mondo oppure la costituzione umana. Ma se per la loro esistenza potranno ritenere responsabili soltanto i loro procreatori diretti (e anche in questo caso avendo ragione di lamentarsi soltanto se per ragioni specifiche potrà essere messo in discussione il diritto alla posterità dei genitori), per le *condizioni* della loro esistenza potranno ritenere responsabili i remoti progenitori o più in generale i produttori di quelle condizioni. Sussiste quindi per l'umanità odierna, a partire dal *diritto* all'esistenza non ancora presente, ma anticipabile dei posteri, un *dovere* di paternità di cui deve rispondere, e in forza del quale noi siamo responsabili nei loro confronti di quelle azioni che possono avere così profonde ripercussioni.

b) Priorità del dovere verso l'esistenza.

Per quanto giusto e forse anche sufficiente sul piano pratico, tutto ciò non basta però per la teoria etica. In primo luogo, infatti, il pessimista coscienzioso potrebbe, nel caso di previsioni sufficientemente sinistre, dichiarare irresponsabili coloro che «ciononostante» continuano a riprodursi e rifiutare dal canto suo la responsabilità per le conseguenze di quell'irresponsabilità da cui egli si astiene. In altri termini, partendo dal punto di vista che non debbono necessariamente esserci degli uomini, il suddetto pessimista può far dipendere l'auspicabilità e l'obbligatorietà di un'umanità futura dalle prevedibili condizioni della sua esistenza, anziché viceversa lasciar dettare le condizioni dall'incondizionata obbligatorietà di tale esistenza. (Si tratta di un ampliamento dell'argomento che ho udito spesso da coppie disperate di emigranti al tempo di Hitler, e cioè che non si dovevano «mettere in un mondo simile dei figli»).

In secondo luogo, più determinante risulta il rilievo che l'accusa anticipata da parte delle nostre vittime future va ricondotta alla loro presunta lagnanza sulla propria sorte, per cui verrebbe a cessare se i posteri approvassero il proprio destino, o addirittura vi si sentissero a proprio agio. Tale consenso e benessere sarebbero però l'ultima cosa che potremmo augurare a un'umanità futura, se fossero ottenuti al prezzo della dignità e della vocazione umana. Potrebbe quindi succedere di doverci accusare per il fatto che da quella parte non ci proviene *alcuna* accusa: l'assenza di rimostreanze costituirebbe allora la massima accusa, ma l'accusatore appunto non sarebbe il danneggiato futuro, ma noi stessi.

Che cosa significa questo?

Significa che in ultima analisi non consultiamo anticipandoli i *desideri* della posterità (che possono essere un nostro prodotto), ma il suo *dover essere*, che non è stato creato da noi e sta al di sopra di entrambi. Rendere impossibile ai posteri il loro dover essere è l'autentico crimine al quale fanno seguito solo in seconda battuta, per quanto colpevoli possano essere, tutte le frustrazioni del loro volere. Questo significa che non dobbiamo tanto vigilare sul *diritto* degli uomini futuri – ossia sul loro diritto alla felicità che, date le oscillazioni del concetto di felicità, sarebbe comunque un criterio problematico –, ma sul loro *dovere*, vale a dire sul loro dovere di autentica umanità: quindi sulla loro *capacità* di attribuirsi e assolvere tale dovere, quella capacità di cui noi li possiamo forse privare con l'alchimia della nostra tecnologia «utopica». Vigilare su tutto ciò è il *nostro* dovere fondamentale verso il futuro dell'umanità, dal quale soltanto sono deducibili tutti i doveri nei confronti degli uomini dell'avvenire. Tali doveri possono nel loro contenuto essere sussumti sotto l'etica della solidarietà, della simpatia, dell'equità, e persino della compassione, in base ai cui principi noi, mediante la proiezione dei nostri desideri e paure, delle nostre gioie e sofferenze, riconosciamo ai posteri, in una sorta di contemporaneità fittizia, il diritto che quest'etica riconosce anche ai viventi (e ci impone di onorare) e il cui rispetto preventivo, data la causalità del tutto unilaterale della nostra paternità, diventa la nostra responsabilità particolare. Come è già stato detto, si tratta ancor sempre di un dovere che risponde a un diritto «esistente» per la controparte, ossia anticipato in quanto esistente: il diritto a un essere-così suscettibile di approvazione. Ma quel dovere è sottoposto alla condizione dell'obbligo prima menzionato verso l'*esistenza* di soggetti giuridici futuri, il quale non risponde ad alcun diritto, ma anzitutto ci conferisce fra le altre cose il diritto di mettere in vita esseri come noi senza interpellarli. La particolarità del diritto consegue qui dall'universalità del dovere e non viceversa. L'esercizio di questo diritto comporta verso coloro che sono stati messi in vita in particolare dei doveri, i quali, incluso il loro principio che ci è familiare, sono sottoposti nel complesso a quel dovere primario che ci autorizza del tutto unilateralmente non tanto a donare la vita a coloro che verranno dopo di noi (il che è difficilmente compatibile con l'imporre) quanto piuttosto a pretenderla da loro: e cioè come un'esistenza capace di sostenere il peso per il quale l'obbligo sussiste. Se desiderino davvero sostenere quel peso, non lo chiederemmo loro neanche se potessimo farlo. Ma imporlo presuppone che non pregiudichiamo la loro capacità di farsene carico. Questo è allora il primo dovere verso l'essere-così dei posteri derivante dal dovere

verso la loro esistenza, e ad esso sono sottoposti anche gli altri doveri nei loro confronti, ad esempio nei confronti delle loro possibilità di felicità.

c) Il primo imperativo: che ci sia un'umanità.

Non è pertanto il caso (come prima suggerito) di lasciare da parte la questione della nostra responsabilità per l'esistenza di un'umanità futura e di dedicarci semplicemente ai doveri verso coloro che verranno, ossia alle cure per il loro essere-così. Giusto è piuttosto il contrario: la prima regola per la rivendicazione dell'essere-così è ricavabile unicamente dall'imperativo dell'esser-ci mentre tutte le altre sono sottoposte a quel suo criterio che nessun etica eudemonistica da sola, e neppure un'etica della compassione, è in grado di fornire. All'insegna di quest'ultima sono possibili molte cose che quell'imperativo proibisce e se ne possono respingere alcune che esso impone. La prima regola è che non è ammissibile un essere-così dei futuri discendenti del genere umano che contraddica la ragione per cui si rivendica in generale l'esistenza di un'umanità. Quindi il primo imperativo è *che* ci sia un'umanità, nella misura in cui si tratta soltanto dell'uomo.

4. *La responsabilità ontologica per l'idea dell'uomo.*

Così con questo primo imperativo non siamo assolutamente responsabili verso gli uomini futuri, bensì verso l'*idea* dell'uomo, che è tale da esigere la presenza delle sue incarnazioni nel mondo. È, in altri termini, un'idea *ontologica* che, pur non garantendo – come si suppone faccia il concetto di Dio nella dimostrazione ontologica –, l'esistenza del proprio oggetto già con l'essenza (ne è ben lungi), sostiene però che una tale presenza *deve* essere, e cioè deve essere tutelata, facendone quindi un dovere per noi che la possiamo mettere in pericolo. Proprio questo imperativo ontologico proveniente dall'idea dell'uomo sta dietro la proibizione, in precedenza postulata senza fondamento del «gioco del tutto per tutto» con l'umanità. Soltanto l'idea dell'uomo, dicendoci *perché* debbano esserci uomini, ci dice in tal modo anche *come* essi debbano essere.

5. *L'idea ontologica genera un imperativo categorico, non ipotetico.*

Anche per l'etica della responsabilità verso il futuro, di cui siamo alla ricerca in questa sede, vale quindi la distinzione kantiana, riferita all'etica della sincronicità, fra imperativo ipotetico e imperativo categorico. Quello ipotetico (di cui esistono molte varianti) suona: *se in futuro ci saranno degli uomini – il che dipende dalla nostra paternità –, allora varranno nei loro confronti questi e quei doveri che dobbiamo osservare in anticipo...*; l'imperativo categorico impone invece semplicemente *che ci siano degli uomini*, con l'accento posto in egual misura sul *che* e sul *che cosa* del dover esistere. Per me, lo confesso, questo imperativo è l'unico per il quale valga veramente la determinazione kantiana del categorico, ossia dell'assoluto. Ma poiché il suo principio non è, come per quello kantiano, l'autocoerenza della ragione che si dà leggi di condotta, cioè un'idea di *azione* (di cui si presupponga l'accadere in una forma o nell'altra), bensì l'idea (riposante sull'esistenza del suo contenuto) di possibili attori, che in quanto tale è un'idea ontologica, un'idea dell'essere, – ne consegue che il primo principio di un'«etica del futuro» non è insito nell'etica stessa in quanto dottrina dell'azione (nella quale rientrano del resto tutti i doveri verso i posteri), ma nella metafisica in quanto dottrina dell'essere (di cui l'idea dell'uomo costituisce una parte).

6. *Due dogmi: «nessuna verità metafisica»; «nessuna via dall'essere al dover essere».*

Questo contraddice i dogmi più consolidati del nostro tempo: che non esista una verità metafisica e che dall'essere non sia deducibile nessun dover essere. Quest'ultimo dogma non è mai stato seriamente messo alla prova e vale soltanto per un concetto di essere che, essendo già stato opportunamente neutralizzato (in quanto «avalutativo») rende tautologica la tesi della non deducibilità di un dover essere: il suo ampliamento ad assioma generale equivale ad affermare che non è possibile nessun altro concetto di essere, oppure che quello qui posto alla base (mutuato in ultima analisi dalle scienze naturali) è già il vero e intero concetto dell'essere. Pertanto la separazione di essere e dover essere, proprio con l'ipotesi di un simile concetto di essere, rispecchia già una determinata *metafisica* che può vantare per se stessa soltanto il pregio

critico (occamistico) di avanzare l'ipotesi più parsimoniosa intorno all'essere (e quindi naturalmente anche la più sterile per la spiegazione dei fenomeni, a prezzo dunque del proprio impoverimento).

Ma se il dogma che dall'essere nessuna via conduce al dover essere è, conformemente al suo presupposto ontologico, un enunciato metafisico, allora esso viene a trovarsi sotto l'interdizione del primo e fondamentale dogma che non esiste una verità metafisica. *Questo* enunciato ha il proprio presupposto al quale è vincolata la *sua* validità. Come il dogma dell'«essere e dover essere» presuppone un determinato concetto di essere, così la negazione della verità metafisica presuppone un determinato concetto di sapere che la convalida: la verità «scientifica» non può essere conseguita attraverso oggetti metafisici – nuovamente una deduzione tautologica, poiché la scienza ha per l'appunto a che vedere con oggetti fisici. Finché non si sia stabilito che questo esaurisce il concetto complessivo di sapere, non è ancora detta l'ultima parola sulla possibilità della metafisica. Ma comunque stiano le cose, la sua contestazione, anche se accolta, non sarebbe un'obiezione *specific*a contro l'etica di cui siamo alla ricerca, poiché anche in ogni altra etica, in quella utilitaristica, eudemonistica, intramondana ecc. è insita tacitamente una metafisica (il «materialismo» ad esempio ne rappresenterebbe una) e le cose non stanno dunque meglio. La particolarità del nostro caso è soltanto che qui la metafisica immanente non può restare celata, ma deve venire alla luce – il che è tatticamente uno svantaggio per l'istanza puramente etica, ma in ultima analisi si rivela un vantaggio per la causa della verità. È il vantaggio della costrizione a rendere conto del fondamento metafisico del dover essere. Infatti se la tesi negativa concernente «essere e dover essere» implica egualmente una tesi metafisica, il suo sostenitore può, data l'ignoranza universalmente condivisa in materia metafisica, rassegnarsi e ripiegare sulla superiorità metodologica, a quel punto valida, dell'ipotesi minima, ossia della negazione sull'affermazione. A quest'ultima è precluso tale ripiego e il suo sostenitore deve addurre, se non una prova, quantomeno un argomento ontologico razionale a sostegno della sua più impegnativa ipotesi. Quindi si impone a lui quella prova metafisica che il «minimalista» può risparmiarsi richiamandosi a Occam.

7. Sulla necessità della metafisica.

In ogni caso – in virtù del nostro primo principio che deve dirci perché sono importanti gli uomini futuri, mostrandoci l'importanza

dell'«uomo» –, non possiamo evitare un'audace escursione nell'ontologia, anche se il terreno che possiamo sperare di raggiungere non dovesse rivelarsi più sicuro di quello in cui la teoria pura è costretta ad arrestarsi: esiste pur sempre la possibilità che sia sospeso sull'abisso dell'inconoscibile. È già stato suggerito che qui la fede religiosa possiede delle risposte di cui l'etica deve ancora andare in cerca, e per di più con incerta prospettiva di successo. (Ad esempio, dall'«ordine della creazione» si può desumere che secondo il volere di Dio gli uomini devono esistere a sua immagine e somiglianza e che l'intero ordinamento deve essere invulnerabile). La fede è quindi molto bene in grado di fornire il fondamento dall'etica, ma non è disponibile su ordinazione, per cui non è possibile appellarsi alla fede mancante o discreditata neppure con il fortissimo argomento della necessità. Per contro la metafisica è stata da sempre una faccenda della ragione e quest'ultima si può incomodare a richiesta. Benché con il *diktat* dell'amara necessità una metafisica sostenibile si lasci evocare altrettanto poco che la religione, la necessità può almeno indurre alla sua ricerca; e il filosofo laico che lavora in vista di un'etica deve anzitutto ammettere, malgrado Kant, la *possibilità* di una metafisica razionale a patto che il razionale non venga definito esclusivamente in base ai criteri della scienza positiva. Nella giustificazione del tentativo seguente ci vogliamo fermare qui. Nell'intraprenderlo sappiamo in anticipo soltanto due cose: che esso deve risalire alla questione ultima (prima) della metafisica, alla quale non si può più dare una risposta, per poi forse apprendere a partire dal *sensu* dell'essere – a sua volta non fondabile – di «qualcosa in generale» (*Etwas überhaupt*) un perché per il dover essere di un essere determinato. In secondo luogo sappiamo che l'etica, in qualche modo suscettibile di fondazione a partire da qui, non può arrestarsi allo spietato antropocentrismo che contraddistingue l'etica tradizionale dell'Occidente e in particolare quella ellenistico-ebraico-cristiana. Le potenzialità apocalittiche insite nella tecnologia moderna ci hanno insegnato che l'esclusività antropocentrica potrebbe essere un pregiudizio e comunque necessita quantomeno di una verifica.

V.

ESSERE E DOVER ESSERE

La nostra questione è: l'uomo deve essere? Per porla in modo corretto dobbiamo prima rispondere alla questione di che cosa significhi dire che qualcosa deve essere. E questo riporta naturalmente all'altra, se *debba* esserci qualcosa – anziché nulla.

1. *Il dover essere di qualcosa.*

La differenza tra le due questioni menzionate da ultimo non è irrilevante. Alla prima, relativa al dover essere dell'essere di questo o di quello, si può rispondere comparando le alternative che si pongono all'interno dell'essere dato: poiché qualcosa ha da essere, allora meglio questo di quello – ed ecco il deve (*soll*) essere. Alla seconda questione, in cui l'alternativa non è un altro essere, ma il non essere *tout court*, si può rispondere soltanto in modo assoluto, ad esempio che l'essere in sé è «buono», giacché con il nulla non è possibile nessun confronto per gradi; quindi l'esserci «deve» essere preferito al suo opposto contraddittorio (non «contrario»).

Quale differenza risulti per l'etica dalla risposta all'una o all'altra questione può essere facilmente evidenziato in base all'esempio del problema di partenza, che concerne l'uomo. Una condizione umana può essere giudicata migliore di un'altra e costituire così un dover essere per la scelta; ma rispetto a entrambe si può optare per il non essere dell'uomo, che certamente è esente da tutte le obiezioni alle quali sono esposte *ambedue* le alternative della scelta precedente (in quanto perfetto in se stesso, il non essere è privo di tutte le imperfezioni che ineriscono a ogni opzione positiva). Io sostengo che si può scegliere il non essere in luogo di tutte le alternative dell'essere *se non* è riconosciuta un'assoluta priorità dell'essere rispetto al nulla. Quindi la risposta alla questione generale assume un'importanza reale per l'etica.

2. La preferenza dell'essere rispetto al nulla e l'individuo.

Il riconoscimento di quella priorità, e quindi di un *dover essere* a favore dell'essere, non implica naturalmente dal punto di vista etico che il singolo deva in ogni caso decidere per la *propria* sopravvivenza contro una morte possibile o sicura, che deva cioè aggrapparsi alla vita. Il sacrificio della propria esistenza per la salvezza altrui, per la patria, per una causa dell'umanità è un'opzione per l'essere e non per il non essere. Anche il suicidio meditato per tutelare contro l'umiliazione estrema la propria dignità umana (come il suicidio stoico che è sempre *anche* un atto «pubblico») avviene in ultima analisi per salvaguardare la dignità umana in generale. In entrambi i casi «la vita non è il supremo dei beni». Persino il diritto della disperazione individuale a scegliere l'autoeeliminazione, per quanto contestabile sul piano etico, eppure ammesso dalla compassione, non nega il primato dell'essere in quanto tale: è una concessione alla debolezza nel caso particolare, in quanto eccezione alla regola universale. Per contro la possibilità di scegliere la rovina dell'umanità riguarda il problema del dover essere ontologico «dell'uomo», che riconduce necessariamente alla questione se debba esistere qualcosa anziché nulla.

3. Il senso del quesito leibniziano: «Perché esiste qualcosa e non nulla?»

Questo è però anche l'unico senso sostenibile della famosa questione, d'altro canto apparentemente così futile, che Leibniz designava come *la* questione fondamentale della metafisica: perché esista «qualcosa e non nulla». Infatti il *perché* che qui si cerca non può trovare risposta nella causa antecedente che appartiene già all'ente e che ha quindi senso cercare soltanto al suo interno, ma non rispetto alla totalità dell'ente o al dato dell'essere in genere. Questo stato di fatto logico non viene modificato neppure dalla teoria della creazione che, pur trovando nell'azione causale divina una risposta alla totalità del mondo, non fa altro che far nascere così la questione relativa all'esistenza di Dio stesso. Ad essa, com'è noto, la dottrina razionale di Dio dà la risposta della *causa sui*, dell'autocausazione. Ma il concetto è a dir poco problematico dal punto di vista logico, e l'ardente professione di fede: «Tu sei Dio dall'eternità all'eternità» testimonia, più che una necessità incontestabile

concettualmente, la logica contingenza ultima di un *factum brutum* che richiede una continua approvazione. Possiamo comunque tralasciare la questione. Infatti persino con l'ipotesi di un creatore, sia essa necessaria o arbitraria, torna nuovamente a porsi rispetto al mondo di cui qui ci occupiamo, la questione del «perché» egli lo abbia creato. A questo punto la risposta religiosa non è che l'onnipotenza in base alla sua spontanea causalità ha avuto come conseguenza l'azione (cosa che condannerebbe l'intera serie alla più grossolana fattualità), bensì che Dio ha voluto il mondo in quanto qualcosa di «buono» (si considerino ad esempio il Genesi e il Timeo di Platone). Dovremmo allora dire che questo giudizio di bontà fu proprio del decreto divino e non della cieca volontà, cioè che egli volle il mondo perché la sua esistenza è buona e non che essa è buona perché egli lo volle (anche se quest'ultima è la sconcertante opinione di Duns Scotus). Ora, benché l'uomo pio sia incline a concordare, già per devozione e non solo per convincimento, con il decreto divino, al quale crede esso deve in linea di principio conseguire anche indipendentemente l'evidenza (*fides quaerens intellectum*). In altri termini, la questione del dover essere del mondo si può separare da ogni tesi concernente la sua creazione, sulla base appunto dell'ipotesi che anche per un creatore divino tale dover esser conforme al concetto di bene è stato il fondamento del suo creare: egli volle il mondo perché ritenne che dovesse esistere. Anzi, si può affermare che la percezione del valore nel mondo è una delle ragioni che inducono a risalire a un creatore divino (un tempo costituiva persino una delle «prove» dell'esistenza di Dio), ma non si può affermare viceversa che l'anteposizione di un creatore sia la ragione che induce a riconoscere valore alla sua creazione.

Noi non sosteniamo quindi che soltanto con la scomparsa della fede la metafisica ha dovuto assumersi un compito che in precedenza la teologia era già a modo suo in grado di assolvere, ma che da sempre questo compito è stato suo e soltanto suo – nelle condizioni della fede come della miscredenza, la cui alternativa non influisce minimamente sulla *natura* del compito. Dalla teologia la metafisica può apprendere soltanto una radicalità, finallora sconosciuta, nel porre interrogativi, tanto che un quesito quale quello leibniziano sarebbe stato impossibile nella filosofia antica.

4. *Alla questione di un possibile «dover essere dell'essere» (Seinsollen) si può rispondere indipendentemente dalla religione.*

Per ritornare ancora una volta al *perché* nella famosa questione fondamentale del «perché esiste qualcosa», abbiamo visto che l'intenderlo nel senso del «da dove» (*Woher*) causale rende assurda la questione in rapporto alla totalità dell'essere, mentre l'intenderlo nel senso della norma legittimante («è degno di essere?») la rende significativa liberandola nel contempo da ogni rapporto di causalità, e quindi dalla fede. Pertanto il senso della questione del perché c'è qualcosa e non nulla deve essere: perché qualcosa *deve* avere la priorità sul nulla, qualunque sia la causa per cui viene all'esistenza. Soltanto il senso di questo «deve» è rilevante.

Con o senza la fede, la questione di un possibile «dover essere dell'essere» diventa così, quantomeno in forma di tentativo, un compito per il giudizio indipendente, cioè per la filosofia, venendo subito a unirsi alla questione della conoscenza, anzi della valutazione, del *valore* in generale. Infatti il valore o il «bene», posto che esista qualcosa di simile, è l'unica cosa che a partire dalla sua stessa possibilità rivendica l'esistenza (oppure dall'esistenza data rivendica il diritto alla sua continuità), fondando quindi una pretesa all'essere, un *dover essere* dell'essere; e dove l'essere dipende da un agire facoltativo, imponendolo a quest'ultimo come dovere. Va considerato che con la pura *attribuzione* di valore all'ente, non importa se poco o molto ne sia attualmente presente, è già decisa la priorità dell'essere sul nulla – al quale non è attribuibile assolutamente niente, né valore né disvalore –, ed è stabilito inoltre che nessuna preponderanza, temporanea o anche permanente, del male sul bene può nell'insieme delle cose cancellare quella priorità dell'essere, ossia ridurne l'infinità.

La capacità di valore è essa stessa un valore, il valore di tutti i valori, e così persino la capacità di disvalore, dal momento che la semplice apertura alla *distinzione* fra valore e disvalore assicura già da sola all'essere la sua preferibilità assoluta rispetto al nulla. Quindi non soltanto l'eventuale valore, ma anche la pura possibilità di un valore, essa stessa tale, rivendica l'essere e risponde alla questione del perché deve esistere ciò che dischiude questa possibilità. Ma tutto questo vale soltanto se il concetto di valore viene posto su solide fondamenta.

5. *La questione si trasforma in quella relativa allo status del «valore».*

Tutto si concentra così nella questione se *esista* qualcosa come il «valore» *tout court*, non in quanto concretamente reale, ma in quanto possibile in base al suo *concetto*. Perciò assume una rilevanza irrefutabile fissare lo status ontologico ed epistemologico del valore e indagare la questione della sua oggettività. Infatti, con il semplice e incontrovertibile dato di fatto che nel mondo operano delle valutazioni soggettive – che esistono il desiderio e l'ansia, l'appetito e la repulsione, la speranza ed il timore, il godimento e la sofferenza e quindi le cose desiderate e quelle indesiderate, le cose stimate e quelle disprezzate, anzi che vi sia il volere in generale e in tutte quelle cose il volere verso il proprio essere – con il richiamo, dicevamo, alla presenza nel mondo di tali valutazioni soggettive non si è ancora di per sé guadagnato nulla a favore della teoria radicale né si è confutato il nihilista. Infatti resta pur sempre dubbio se tutto quel dramma terribile e penoso valga la pena, se la grande seduzione non sia una grande illusione. Su questo punto si può ancor sempre fare il calcolo delle gioie e dei dolori: il bilancio complessivo del pessimismo – di quello volgare come di quello schopenhaueriano – è noto e, per quanto indimostrato, difficilmente confutabile a partire dai fenomeni soggettivi. Per contro l'obiezione può essere facilmente sospettata di superficialità. Invero, anche facendo a meno di un bilancio, si può ben ammettere il tormento della volontà in sé (anche della volontà di potenza a cui si fa appello in sostituzione della metafisica detronizzata), rispetto alla quale il non-volere e quindi il nulla sarebbero una liberazione. Così persino l'intensità delle emozioni, anzi proprio il sopravvento dell'appetizione, può diventare un argomento contro la loro seduzione. In una parola, nulla nei sentimenti coinvolti preserva l'immane *spectaculum* dall'essere dichiarato un vuoto «sound and fury» e «an idiot's tale», e nulla nel fatto della sua rappresentazione impedisce agli attori involontari di cercare rifugio nel nulla.

Trattandosi di etica e dover essere è dunque necessario avventurarsi nella teoria dei valori, o piuttosto nella teoria del valore. Soltanto dalla sua oggettività (del valore) potrebbe essere dedotto un oggettivo «dover essere dell'essere» e quindi un'*obbligazione* alla sua salvaguardia, una responsabilità verso l'essere. Perciò ora la nostra questione etico-metafisica relativa a «un dover essere dell'essere umano in un mondo che deve essere» si trasforma nella questione logica relativa allo *status* dei va-

lori in quanto tali. Data l'attuale precaria e confusa situazione della teoria del valore, con il suo scetticismo in ultima analisi nihilistico, non si tratta di un'impresa facile. Ma essa va affrontata quantomeno per un chiarimento. Pertanto ci rivolgiamo ora a questo compito.

¹ Per quel che ne so, questo punto è stato preso troppo poco in considerazione dalla filosofia morale. Nella ricerca del concetto di bene, che le sta a cuore, essa è incline a interpellare i nostri desideri (partendo dal presupposto socratico che quanto è maggiormente desiderato debba essere anche la cosa migliore), mentre la nostra paura sarebbe una guida più adeguata. L'«eros» in Platone, l'*appetitus* in Agostino, che per natura conduce a un *bonum* e alla fine *ad bonum*, esemplificano quell'appello al desiderio. Ciò può rivelarsi in fondo giusto per il desiderio basato sulla conoscenza e per di più consapevole. Ma come veniamo a conoscenza del nostro desiderio? Badando al suo manifestarsi? Certamente no. Ciò che desidero *di più* fra queste due cose: che il mio pasto quotidiano sia buono o che mio figlio stia bene, non lo posso desumere in nessun caso dal grado di intensità del desiderio provato nel primo e nel secondo caso (di cui il primo si fa sentire quotidianamente, mentre l'altro non ha bisogno di farsi sentire) né dal loro raffronto. Ma se devo *temere* per la salute di mio figlio, perché improvvisamente ne ho motivo, allora lo saprò.

² Questa non è altro che una versione dell'argomento cartesiano del cattivo o dell'imperfetto creatore della nostra esistenza (che, secondo lo stesso Cartesio, è sostituibile con una natura cieca ed estranea al valore), il cui modello originario, d'altro canto, è naturalmente l'antico argomento del cretese che dichiara bugiardi tutti i cretesi.



Capitolo terzo

Sugli scopi e la loro posizione nell'essere

Ciò che va anzitutto chiarito è il rapporto fra valori e scopi (o fini), spesso oggetto di confusione pur non essendo affatto identici. Iniziamo con gli scopi. Uno scopo è ciò *per* cui una cosa esiste e per la cui realizzazione o conservazione si svolge un processo o si intraprende un'azione. Esso risponde all'interrogativo: «Per che cosa?» Esiste così un martello per martellare, un tubo digerente per digerire e per mantenere in tal modo l'organismo in vita e in buone condizioni; si cammina per arrivare da qualche parte; un tribunale si riunisce per amministrare la giustizia. Si consideri che gli scopi o i fini, di cui in questi casi diciamo che definiscono le cose o le azioni, operano indipendentemente dalla loro condizione di valori e che il loro riconoscimento in quanto tali non implica ancora un'approvazione. Quindi la mia constatazione che questo è lo scopo di *x*, non implica alcun giudizio di valor da parte mia. Posso ritenere migliore uno stato di natura senza martelli rispetto a uno stadio di civiltà in cui si piantano chiodi alle pareti; posso deplorare che i leoni non siano vegetariani e disapprovare perciò gli apparati digerenti predisposti al sistema di vita carnivoro; posso preferire che la gente sia sedentaria piuttosto che girovaga; posso avere una scarsa opinione di ogni forma di giustizia che sia amministrata dagli organi giudiziari – in breve, posso dichiarare tutti quegli scopi in sé *privi di valore*. Nondimeno debbo continuare a riconoscerli *come* gli scopi di quelle cose considerate in se stesse, ammesso che sia giusta la mia *descrizione* di esse. Assumendo, per così dire, il «punto di vista» degli oggetti stessi, posso allora procedere dal riconoscimento dei loro scopi inerenti ai giudizi sulla loro maggiore o minore adeguatezza, vale a dire sulla loro efficacia per il conseguimento di quegli scopi, ed essere così in grado di parlare di un martello, di uno stato digestivo, di un atto motorio, di un sistema giudiziario migliori o peggiori. *Questi* sono allora dei giudizi di *valore*, i quali però non si basano certamente su decisioni valutative o su fini stabiliti da me. Essi sono dedotti dall'essere dei rispettivi oggetti e si fon-

dano sulla mia comprensione e non sui miei sentimenti verso di essi. In questo modo possiamo quindi formare il concetto di un «bene» specifico, del suo opposto e delle gradazioni intermedie, in rapporto a cose e contesti di cose differenti, *posto* che, e nella misura in cui, possiamo davvero percepire gli «scopi» nelle cose stesse, in quanto conformi alla loro natura. Questo è allora il «bene» secondo il grado della sua adeguatezza a uno scopo (sulla cui bontà non si esprime un giudizio) quindi un valore *relativo* in vista di qualcosa.

Evidentemente si presentano qui subito due interrogativi: *di chi* sono gli scopi che percepiamo nelle cose? E che cosa è il *valore* di questi scopi stessi, rispetto ai quali gli oggetti in questione assumono valore e possono essere migliori o peggiori, in quanto mezzi? Possono anch'essi essere a loro volta migliori o peggiori? Il primo di questi interrogativi punta sul concetto di «scopo in sé», il secondo su quello di «valore in sé». Ma poiché dobbiamo occuparci anzitutto soltanto degli scopi e non ancora dei valori, soffermiamoci per il momento sulla prima questione.

I.

IL MARTELLO

I. *Costituito dallo scopo.*

Quanto alla questione: scopo «di chi»? si deve notare il duplice significato inerente all'espressione «*avere* uno scopo». Il martello «ha» lo scopo del poter-martellare-con-esso: è stato creato con e per questo scopo, il quale appartiene al suo essere in un modo completamente diverso rispetto al modo in cui lo scopo momentaneo del «lancio» appartiene alla pietra appena raccolta o quello del «prolungamento» al ramo che per questo è stato spezzato.

Lo scopo, possiamo anche dire così, è inerente al *concetto* di martello e tale concetto, come in tutti gli oggetti artificiali, ha *preceduto* la sua esistenza ed è stato la causa del suo venire all'essere; vale a dire, il concetto è qui alla base dell'oggetto e non il contrario, come avviene nei concetti di classe che vengono astratti a posteriori da cose già esistenti. Il concetto di misurazione del tempo, ad esempio, è stato la causa generatrice dell'orologio, che risulta definito interamente da quello scopo. Esso ne è letteralmente la *raison d'être*. All'orologio pertiene dunque ve-

ramente lo scopo in quanto determinazione della sua essenza e non soltanto in quanto casualità dell'impiego (che si serve di una disponibilità accidentale); la misurazione del tempo è la sua determinazione; anzi, si identifica a tal punto con il suo scopo da non esistere senza di esso.

2. *Lo scopo non risiede nella cosa.*

Tuttavia il concetto che determina e costituisce l'essere dell'orologio non era il suo, ma quello del suo produttore, che neppure con la fabbricazione ha potuto trasmetterglielo. La misurazione del tempo era il «suo» scopo in questo senso autentico, continua ad esserlo e non sarà mai quello dell'orologio stesso. In questo secondo significato di «avere», l'orologio o il martello non *hanno* affatto essi stessi il loro scopo, lo «ha» soltanto chi li fabbrica o li utilizza. Questo si verifica in tutti gli strumenti inanimati: lo scopo *essenziale* ad essi in quanto prodotti artificiali non è affatto il *loro*; malgrado la loro totale conformità a uno scopo, oppure proprio a causa di ciò, essi sono privi di scopi propri.

II.

IL TRIBUNALE

Rivolgiamoci ora all'altro capo della serie, al tribunale. Anch'esso è un prodotto artificiale, ossia un'istituzione umana, e naturalmente anche qui il concetto precede la cosa: il tribunale è stato insediato *per* amministrare il diritto. I concetti di diritto e di amministrazione della giustizia sono alla base dell'esistenza del costruito. Qui però il concetto non ha soltanto preceduto causalmente la cosa, deve essere anche penetrato in essa per permetterle di essere ciò per cui è stata creata: istituito mediante causalità «finale», un tribunale viene mantenuto in funzione unicamente mediante questa stessa causalità operante al suo interno.

1. *Immanenza dello scopo.*

Ma come può operare al suo interno? Nella misura in cui le parti agenti (diversamente che nell'orologio) sono animate anch'esse dallo

scopo, ossia lo *vogliono* e agiscono in conformità – per cui debbono essere anzitutto attori autonomi e orientati allo scopo. Il che significa che qui non ha luogo la differenza di essere fra produttore e prodotto: quello (ad esempio il legislatore) e questo (l'istituzione) sono lo stesso soggetto dal punto di vista ontologico, sia pure non personalmente. Entrambi «hanno» infatti lo scopo nello stesso senso originario. Quantomeno sussiste questa aspettativa, e se nell'esecuzione della funzione vengono a interferire altri scopi, ciò accade soltanto perché non si tratta, come negli strumenti, semplicemente di una creazione orientata allo scopo, bensì di una formazione che persegue essa stessa degli scopi; la deviazione dal fine originario (dal concetto informatore) offre spunto alla critica, che non si rivolge, come nello strumento, al produttore ma al prodotto. L'orologiaio, non l'orologio, è colpevole se l'orologio non funziona; ma i giudici e non i padri della costituzione sono colpevoli se il tribunale sbaglia. La volontà del potere istituente persiste nel volere dell'istituzione, oppure viene in essa stravolta e via dicendo. Non abbiamo bisogno di affrontare la complicata questione della sostituzione, confusione e sovrapposizione degli scopi, e neppure la questione di quanto sia autentica l'identificazione dei rappresentanti con le intenzioni del legislatore, per poter affermare che qui gli scopi sono operanti nello stesso senso primario lungo l'intera linea.

A differenza del «martello», è vero quindi per il «tribunale» (entrambi sono in un certo senso «strumenti»!) che lo scopo non è soltanto oggettivamente la sua *raison d'être*, ma è anche soggettivamente la condizione perdurante del suo funzionamento, in quanto i membri della corte debbono averlo fatto proprio, affinché questa possa funzionare.

2. Invisibilità dello scopo nell'apparato corporeo.

Certo, questo aspetto soggettivo, l'*idea* determinata dall'interno, è addirittura l'*unico elemento* mediante il quale si possa identificare un siffatto «utensile» sociale. Posso descrivere in modo adeguato il martello, anche senza menzionarne lo scopo (persino senza conoscerlo), soltanto in base al suo aspetto esteriore, alla sua composizione, al suo materiale e alla forma delle sue parti e così pure l'orologio (anche se è fermo). Un tale esame meramente fisico, mediante il quale possiamo già determinare univocamente le cose nella sfera dei puri oggetti, ci permette di riconoscere la loro adeguatezza rispetto a questo o a quello scopo e quindi di presumere con la massima probabilità che esse erano sta-

te appunto prodotte e *pensate* in vista di tale scopo. Vale a dire, l'intenzione invisibile («soggettiva») del produttore scaturisce dalla composizione visibile («oggettiva») dell'oggetto; infatti io so naturalmente che tali cose non vengono realizzate casualmente¹.

Ma nessuna descrizione di uomini in toga e parrucca, in una determinata disposizione di posti, con una determinata sequenza nelle azioni del parlare, ascoltare e scrivere ecc., può fornire la più pallida idea di ciò che è un «tribunale» e di che cosa vi accada. È necessario che io segua per un po' *ciò che* vi viene detto, e lo comprenda, perché possa riconoscere che si tratta qui di diritto e di amministrazione della giustizia, così come debbo comprendere questi *concetti* per potermi anche solo immaginare l'istituzione «tribunale» (e quindi il procedimento della «seduta della corte»). Soltanto dall'elemento completamente invisibile dell'idea finale (qui l'idea del diritto) acquisiscono il loro senso tutte quelle esteriorità visibili – le toghe, le parrucche, i tavoli e i banchi, la carta e la penna – che sono veicoli più o meno accidentali della sua realizzazione. L'inventario fisico, per completo che possa essere, non permette qui la deduzione opposta dai mezzi ai fini.

3. *Il mezzo non sopravvive all'immanenza del fine.*

Con quanta completezza, nel caso delle istituzioni umane, lo «strumento» venga non soltanto definito, ma anche continuamente costituito dalla sua destinazione, lo si può riconoscere dal fatto che esso non è, al pari dello strumento materiale, un oggetto indipendente dall'uso e dalla comprensione del suo scopo, che sussista da sé, una volta che c'è. Come oggetto fisico il martello non utilizzato può essere trovato e forse riconosciuto anche dopo mille anni; ma il parlamento soppresso si dissolve nel nulla, lasciando soltanto la sua idea ma nessun oggetto durevole che, al momento opportuno, si possa mettere nuovamente al servizio dello scopo. Questa osservazione è soltanto un ampliamento di quella precedente. Il martello, anche senza menzionarne lo scopo, può essere descritto come una cosa che «ha questa o quella forma», appunto perché ha un'*esistenza* separabile dallo scopo; un parlamento, un ufficio tributario, un organo giudiziario non hanno una tale «apparenza» descrivibile in modo autonomo, appunto perché non hanno un'*esistenza* distinta dallo scopo².

4. *Segnalazione dello scopo mediante strumenti materiali.*

Va però osservato che gli instrumentari sociali non materiali si servono di strumenti materiali del primo tipo, dalla cui manifesta finalità si può desumere qualcosa riguardante anche il loro scopo specifico. Qui vi sono differenze di grado che dipendono dal tipo di scopo; quanto più questo include un agire fisico, tanto più diventa riconoscibile dai suoi mezzi fisici. Dai cocci dell'ostracismo ateniese, dalla loro ripartizione, raccolta ecc., un visitatore extraplanetario non avrebbe potuto dedurre assolutamente nulla (e altrettanto si dica della moderna scheda elettorale a proposito del senso e del fine dell'istituzione); ma dall'arsenale coevo dell'esercito ateniese avrebbe potuto apprendere notevolmente di più, per non parlare poi del suo impiego in battaglia. Un arsenale moderno, decifrabile nei suoi scopi tecnici dalla sua fisica pura, sarebbe poi ancora più impressionante, e di gran lunga. Tuttavia, persino in un caso così evidente, l'entità «esercito» non è realmente riconoscibile nella sua essenza socio-politica dai mezzi fisici («hardware») né dalle azioni fisiche, cioè dal puro aspetto esteriore. Anche qui il volere finale intrinseco, inerente al concetto, dell'insieme e delle parti (ad esempio la conoscenza di ciò che sono lo «Stato», la «sovranità», il «conflitto nazionale») rimane l'istanza ultima in base alla quale si spiega il mezzo sociale. Nella maggior parte dei casi questo volere finale è estremamente astratto e persino i più pesanti strumenti di tortura dell'Inquisizione non ci illuminano su che cosa era in gioco in un processo contro gli eretici, né l'intero scambio di carte e di firme ci indica che cos'è un contratto né che cos'è la proprietà in relazione al suo oggetto. Persino lo scopo più evidente delle armi nucleari nell'eventualità di un loro impiego, ossia la distruzione, cela che lo scopo del loro accumulo è il non-impiego.

5. *Il tribunale e il martello: lo scopo è insito nell'uomo.*

Interrompiamo qui la riflessione molto elementare sui due casi e riassumiamo quel che vi abbiamo appreso. Ci siamo soffermati preliminarmente sui termini estremi della serie «martello, organo digerente, deambulazione, tribunale» e li abbiamo raggruppati sia in base alla loro differenza sia in base alla loro affinità. Quest'ultima consiste nel fatto che senza alcun dubbio entrambi sono stati creati e organizzati in vista di uno scopo, per cui la loro conformità non è un caso. Ciò significa che

entrambi sono prodotti umani artificiali. Ne consegue però che gli scopi incorporati sono essi stessi umani e precisamente quelli dei loro produttori e fruitori, che si tratti dell'individuo singolo o della società.

Tuttavia, nel caso dell'attrezzo lo scopo era esterno, mentre nel caso dell'istituzione finalizzata (*Zweckeinrichtung*), formata non soltanto di ma anche da uomini, questo è intrinseco nel senso descritto – per quanto l'istituzione continui a essere un mezzo e neppure con l'interiorizzazione dello scopo diventi scopo essa stessa. Non siamo pertanto ancora arrivati al caso dello «scopo a se stesso» (*Selbstzweck*). Ma in ambedue i casi precedenti, alla domanda «scopo di chi?» abbiamo ottenuto la risposta: «dell'uomo». Se le cose stanno così, allora lo scopo a se stesso (che in tal modo sarebbe anche lo scopo finale) sarebbe sempre l'uomo oppure qualcosa di insito in lui. Questo corrisponderebbe alla convinzione moderna secondo cui il «fine» è in quanto tale un concetto interamente umano, che soltanto dall'uomo viene trasferito alle cose mediante produzione oppure attribuito mediante interpretazione – e che altrimenti non ha alcuna esistenza nel mondo.

In ogni caso resta vero per le entità considerate sia che sono *inequivocabilmente formazioni finalizzate* sia che lo scopo viene posto e mantenuto da *soggetti umani*. Si aggiunga soltanto che «essere inequivocabilmente una formazione finalizzata» non comporta necessariamente l'univocità dello scopo stesso. Più scopi possono unirsi nella sua concezione originaria o aggiungersi nel suo funzionamento successivo, insinuarsi ecc. fino a provocare il perversimento dello scopo iniziale; per quanto riguarda il «mezzo» socio-personale, la carica, non è escluso che diventi fine a se stesso, contrariamente a ogni intenzione originaria.

III.

LA DEAMBULAZIONE

1. Mezzi artificiali e naturali.

Negli esempi che restano da analizzare si tratta di cose e funzioni non-artificiali, dunque naturali. Si dovrà indagare che cosa significhi la differenza tra artificiale e naturale per l'attribuzione dello «scopo». A tale proposito interviene all'interno di questa categoria di esempi, rappresentata dall'organo digerente e dalla deambulazione, la differenza

tra volontarietà e involontarietà della funzione, per quanto identico sia il carattere naturale di ambedue gli «strumenti». Si dovrà interrogare anche questa differenza nella sua proprietà di condizione per lo scopo, rilevando che essa si interseca con quella tra uomo e animale. L'ambito dell'*intenzione* puramente umana, e in genere forse quello dell'intenzione o del proposito in senso stretto, viene qui sotto molteplici aspetti oltrepassato – con l'esistenza naturale dell'organo in ogni caso e con la sua funzione, non importa se volontaria o involontaria, in tutti i casi non umani. Iniziamo con la deambulazione quale esempio della categoria «volontaria», nella quale l'intenzione umana ha quantomeno un posto, nella misura in cui colui che cammina può essere un organismo umano.

2. La differenza tra mezzo e funzione (uso).

Abbiamo detto che «si cammina per arrivare da qualche parte». Il «per» designa lo scopo. Si cammina «con» le gambe, le quali (unitamente a tutto l'apparato neuro-muscolare correlato) rappresentano il mezzo. Quest'ultimo è fornito dalla natura ed è vivo, una parte dello stesso fruitore vivente, ma non si mette in funzione da solo e il suo possesso non equivale ancora alla sua messa in azione. Non sono le gambe a camminare, ma è colui che cammina ad andare con loro, non sono gli occhi a vedere, ma è colui che vede a vedere con loro. Quel «per», oltre a designare lo scopo, indica anche un controllo da parte del soggetto, che definiamo volontà. Quantomeno così si suppone per le attività *motorie* esterne in generale, o in ogni caso nell'uomo, in base all'evidenza soggettiva. Nelle attività sensoriali le cose si svolgono in modo meno volontario. Si vede, si sente, si percepisce un odore senza volerlo. L'attività sensoriale è stata da sempre intesa come un ricevere o un subire («essere affetto», «ricettività»). Ma anche qui può subentrare l'elemento attivo e quindi volontario. Il guardare è più che un vedere passivo, lo stare ad ascoltare più che un udire involontario, il fiutare è più che soltanto percepire un odore ecc. Nel tastare, che include *per sé* l'attività motoria, è evidente la partecipazione volontario-attiva alla percezione. (In effetti, anche se in massima parte involontaria e inavvertita, la componente motoria, ad esempio mediante l'adattamento alle lenti, partecipa anche all'atto visivo più involontario). Qui il «per» trapassa come scopo soggettivo anche nell'uso degli organi sensoriali.

Ma l'esempio più chiaro della distinzione tra possesso e uso dell'or-

gano, e quindi tra scopo dell'organo stesso e scopo del suo funzionamento, è riscontrabile nel nostro equipaggiamento motorio, a proposito del quale diciamo che colui che è dotato di gambe («strumenti per camminare») è libero, o meno, di camminare, e se cammina, di andare in questa o in quella direzione. Tutto ciò può essergli imposto altrimenti, ma non gli è imposto dal possesso né dalla capacità delle gambe. La proposizione «È libero» non dice quindi ancora nulla sulla sua libertà in generale, ma dice che «a lui» (qualunque sia questo soggetto) è concessa la libertà da parte dell'organo in questione, e che *quest'ultimo* non decide ancora sul suo impiego.

Qui siamo decisamente in prossimità del martello. Anch'esso è apprestato soltanto per l'uso, ma non ne è la causa; e non è necessario rompersi il capo sulla libertà o sul determinismo per aver ragione di dire che lo strumento può essere adoperato «a piacimento», per quanto «il piacimento» possa ben avere una propria determinazione. Lo strumento naturale ha in comune con quello artificiale questa distinzione fra strumento e funzione, in base alla quale con lo scopo dello strumento non è indicato ancora lo scopo della funzione. Lo scopo dello strumento è semplicemente la funzione stessa, la quale però, essendo volontaria, deve avere un suo proprio scopo per essere attivata: e questo coincide con quella soltanto in rari casi. Le gambe come il martello assolvono la loro rispettiva funzione nel camminare ovvero nel martellare, ma se questo soddisfa o disattende il suo scopo resta ancora in sospeso. Anzi, lo strumento ha fatto il suo dovere anche se è stato utilizzato al di fuori di ogni finalità. Si può anche affermare che lo scopo dello strumento, ovvero dell'organo, è generale, mentre lo scopo del suo funzionamento è particolare: la specificazione della capacità generale subentra nell'azione grazie al suo fine particolare (naturalmente anche a causa delle circostanze fisiche).

3. *Strumento, organo e organismo.*

In questa affinità tra gli arti, cioè tra gli organi motori esterni e gli strumenti, troviamo la ragione per cui quelli – e per estensione *tutte* le strutture funzionali ausiliarie del corpo, interne non meno che esterne, sensorie e chimiche non meno che motorie –, sono state definite «organi», il che significa appunto «strumenti»: qualcosa che esegue un'opera o con cui viene eseguita un'opera. Aristotele, nella sua famosa concettualizzazione dell'essere vivente, *definì* il corpo per l'appunto «or-

ganico» (*soma organikon*), ossia dotato o composto di strumenti; e a buon diritto definì la mano umana lo «strumento degli strumenti», sia perché essa è in un certo senso lo strumento esemplare sia perché per suo tramite gli strumenti artificiali vengono prodotti e applicati come un suo prolungamento¹. E così, parlando di «organismo», nel senso originario del termine facciamo già riferimento a una formazione finalizzata, poiché il concetto di strumento non può essere pensato senza quello di scopo. Ma la fortuna di un termine non dimostra naturalmente nulla circa la cosa e resta ancora da vedere se anche nello strumento naturale, come in quello artificiale, lo scopo, oltre che nell'uso, sia già racchiuso nella sua origine e nella sua esistenza. Di tale questione, la cui rilevanza non risulta qui ancora evidente, dovremo occuparci nell'ultimo gruppo di esempi (rappresentato dal «sistema digerente»), in cui esistenza e funzione sono egualmente sottratti all'arbitrio, anzi per lo più coincidono, e dove quindi per la determinazione del carattere teleologico (nel caso lo posseggano) viene del tutto meno il ricorso alla finalità soggettiva.

4. *La serie soggettiva scopo-mezzo nell'agire umano.*

Ma già nel presente gruppo di esempi (rappresentato dal «camminare»), malgrado l'«arbitrarietà» dell'azione, il ruolo dello scopo soggettivo non è affatto indubitabile. La circostanza che si cammina «per» arrivare da qualche parte, è convincente là dove il soggetto è umano. In tal caso si può chiedere a chi cammina perché lo fa e ricevere tutta una serie di risposte in cui la definizione del 'dove' è soltanto la prima risposta e in cui si trapassa sempre da un «per» a un «per» ulteriore – per arrivare là, per incontrare un amico, per discutere qualcosa con lui, per prendere una decisione, per assolvere il tal modo un dovere... e così via. Per ogni oggetto della serie vale il fatto di essere *voluta* sempre al suo posto e quindi, data una certa razionalità dell'agire, l'oggetto successivo prima del precedente e quest'ultimo poi in vista del successivo. Può restare in sospenso se la serie termini davvero necessariamente (come viene per lo più esposto a partire già dai filosofi antichi) in un determinato oggetto finale, che rappresenta l'autentico «in vista del quale», o non si smarrisca piuttosto nel generale labirinto dell'esistenza. Resta anche da vedere se le ragioni consapevoli siano davvero le uniche o le vere; se ciò che è voluto a più lunga scadenza determini davvero sempre il più prossimo in quanto suo mezzo o se viceversa ciò che è voluto a più breve

scadenza non ispiri spesso la finzione del fine più lontano. È indifferente anche se il quadro lineare della serie sia soltanto un modello idealizzato al quale corrisponda nella realtà un reticolato assai aggrovigliato; risulta però chiaro, malgrado tutte queste incertezze, che si tratta di una reale struttura teleologica in senso soggettivo, vale a dire contrassegnata da fini immaginati – infatti proviene da qui, in generale, l'intera concezione del fine e dello scopo – e inoltre è evidente che quell'«in vista del quale», l'intenzione più o meno netta, fornisce davvero informazioni sul senso dell'avvenimento nella sua qualità di agire.

5. *Ripartizione e meccanica oggettiva della serie nell'agire animale.*

Ma è altrettanto (o quasi altrettanto) chiaro che non si può supporre una catena mezzi-fini così articolata anche nell'agire animale, che pure è orientato verso uno *scopo*. Certo, la coppia di uccelli trasporta i fucseli *per* costruire un nido e in seguito i vermi *per* nutrire i piccoli, ma nessuno affermerà che il primo 'per' ha già «in vista», a distanza di settimane, il secondo 'per' – con tutto ciò che avviene nel frattempo: deposizione delle uova, covata, schiusa ecc. Si dirà piuttosto che qui l'intera serie si svolge in ogni singola fase «istintivamente», per un impulso oscuro, ossia per una coercizione irresistibile che si manifesta in un periodo, in un'occasione determinati ecc., e che in realtà soddisfa di volta in volta *soltanto se stessa* e in tal senso è cieca; e tuttavia è anche «veggen- te», in quanto nello svolgimento di quelle operazioni sono in gioco estrema differenziazione dei sensi e dominio del movimento. Tale coazione è certamente legata alla sensazione e al «volere», come mostra l'appassionata eccitazione che si manifesta particolarmente in caso di resistenze. Si tratta di uno stato di fatto enigmatico, a proposito del quale serve poco il ricorso alla parola magica «istinto». Nessun osservatore può ignorare l'enorme partecipazione di «interesse» che pervade l'agire «volontario» delle specie animali più vivaci, dotate di sistemi nervosi centrali, la profonda emotività con cui perseguono il loro scopo nella sfera nutritiva, sessuale e nella cova, il loro estremo sì o no nel momento della minaccia fisica e della difesa. Eppure egli dovrà nel contempo negare tutti quei processi soggettivi, non riconoscendovi la forza che realmente guida e pone i fini e considerandoli soltanto come puri e semplici anelli in quella catena stimolo-reazione dominata dalla necessità, vale a dire determinata in tutti i suoi elementi solo dalla causalità oggettiva. Qui risultano possibili diversi livelli di interpretazione.

a) Quando un gatto apposta un topo, si può affermare che lo fa «per» balzargli addosso al momento opportuno; se gli salta addosso, si può dire che lo fa per ucciderlo, e, se lo uccide, per mangiarlo e, se lo mangia, per sfamarsi; ma non si potrà dire che il gatto si accinge ad appostare il topo per placare la fame, se il «per» viene appunto inteso come *immaginazione anticipatrice*. Vale a dire, tale anticipazione (se è presente) arriva appena fino al punto di includere in sé, di volta in volta, l'obiettivo immediato, ma non quello indiretto o, attraverso parecchi obiettivi intermedi, finale. Nell'appostare è quindi implicito tutt'al più il balzo imminente, mentre l'obiettivo finale dell'intera serie emerge soltanto cumulativamente dalla successione dei singoli movimenti. Perciò la prima limitazione dell'agire animale rispetto a quello umano, anche nelle specie cerebralmente superiori, consisterebbe nella riduzione del sapere e del volere, ossia dell'anticipazione soggettiva, all'obiettivo di volta in volta più prossimo e quindi nella suddivisione dell'intera serie dei fini in obiettivi singoli, ciascuno dei quali conduce a quello successivo.

b) Ma lo scopo complessivo, in questo caso il placare la fame, da che cosa è stato «posto» se non dal sapere e dal volere? La risposta naturale sarà appunto dalla fame che, considerata per il momento come sensazione, mette in moto e domina l'intera serie. Trattandosi di una sensazione che, in quanto «sofferenza», ha intrinsecamente un impulso verso il suo superamento, si potrà dire che questo è il motivo teleologico soggettivo e unificante di tutta la serie, anche senza l'immaginazione anticipatrice e la scelta dei mezzi conseguente. Con il sostegno di questo impulso la sequenza viene introdotta e portata avanti «sul serio»; senza di esso i singoli atti possono essere eseguiti anche in modo autonomo, per riflesso e «per gioco», lasciandosi poi distogliere facilmente da altri stimoli, come è dato spesso osservare. Pertanto, in generale, la sensazione correlata al bisogno è il veicolo psichico dello scopo nel comportamento volontario della vita pre-razionale.

c) Ma la sensazione stimola soltanto e non illumina sui mezzi che servono a soddisfarla. Da dove proverrà allora il comportamento teleologico degli animali nelle singole fasi e nella loro spesso estensiva sequenza (Costruzione del nido ecc.; scelta della preda e agguato ecc.)? Qui la risposta è che i più piccoli complessi d'azione, di cui si compone la lunga catena, hanno nella predisposizione dell'organismo i loro sche-

mi, attraverso i quali viene canalizzato lo stimolo della sensazione. Lo schema entra in azione sulla fase di un suo proprio segnale (stimolo esterno e interno) e la sua attuazione presenta su scala ridotta la stessa urgenza e lo stesso appagamento emotivi che l'intera serie presenta su ampia scala. Lo scopo è insito quindi per un verso nell'impulso, per l'altro nelle forme di comportamento innate che ne sono al servizio.

d) Ma se in tal modo la sequenza è stimolata dall'impulso autonomo della sensazione piuttosto che guidata dall'obiettivo prefissato del suo soddisfacimento – vale a dire si svolge sotto l'impulso *della* fame piuttosto che *per* raggiungere la sazietà –, e se parimenti i singoli movimenti sono provocati dal «segnale» (*Stichwort*) piuttosto che ispirati dallo scopo, allora la determinazione del telos finisce per dissolversi nella catena degli eventi. Infatti la sensazione di fame è soltanto l'equivalente psichico (o anche meno: la superficiale apparenza simbolica) di uno stato fisico di carenza nel metabolismo che, mediante i propri meccanismi chimici e neurali, provoca *al di sotto* della sensazione anche quelle disposizioni – di nuovo puramente fisiche – che sono «realmente» alla base del comportamento motorio sensibile. Ma se questo stato fisico e non la sensazione (ridotta a puro sintomo) costituisce la causa autentica del comportamento, allora lo «scopo» deve, per poter ancora svolgere un ruolo efficace e non puramente decorativo, avere per forza la sua sede già in *questa* causalità e non soltanto nel rispecchiamento della sensazione – col che si emanciperebbe dalla sfera psichica in generale.

Sorge così la questione se esista finalità nel mondo oggettivo, fisico, oppure soltanto in quello soggettivo, psichico: una questione che teniamo in serbo per l'ultima gruppo di esempi. Ma qualunque possa essere la risposta a tale decisiva questione ontologica, fin d'ora si pone il problema dello *status* della soggettività –, nel modo più evidente per le *azioni singole* da noi definite «veggenti» in contrasto con la sensazione che domina l'intera sequenza dell'azione, certamente cieca sia rispetto al suo obiettivo finale che ai suoi anelli intermedi. La menzionata «suddivisione» della lunga serie dei fini in obiettivi singoli, rimandanti a se stessi e aventi ciascuno il loro oggetto diretto nella percezione e nella volontà, ci suggerisce di indagare i singoli anelli, ossia le unità comportamentali chiaramente intenzionali.

e) Noi diciamo che il gatto mangia il topo per sfamarsi, che lo ha ucciso per poterlo mangiare, che lo ha catturato per poterlo uccidere, che lo ha appostato per poterlo catturare, ma forse dovremmo piuttosto

dire che lo mangia per voracità (e non per saziarsi), lo ha ucciso per il piacere di uccidere, lo ha catturato per il desiderio di catturare, gli si è avvicinato di soppiatto per il piacere di appostarlo. Il risultato è lo stesso, ma la spiegazione è diversa. Infatti nel secondo caso l'avidità o il desiderio provati possono essere considerati ogni volta proprio come mero fenomeno soggettivo secondario (simbolo psichico) di uno stato di tensione fisiologica, come abbiamo ammesso per la sensazione totalizzante e diffusa della «fame». Questo presupposto *fisico*, unitamente al «codice» sensoriale, sarebbe sufficiente per *mettere in moto* il relativo schema comportamentale. Quindi, ad esempio, il topo deve prima essere «avvistato» (segnale!) perché sia assunto l'atteggiamento dello stare in agguato, poi l'avvicinamento di soppiatto deve, per condurre all'obiettivo, tener costantemente conto della percezione dei movimenti della preda: in tal senso è corretto dire che il processo è conscio e non cieco e ha «davanti agli occhi» lo scopo. Ma fino a che punto si deve prendere qui sul serio il «vedere» in quanto consapevolezza *mentale*? Secondo l'interpretazione cibernetica l'avvistare può essere inteso come puro stimolo nervoso oggettivo avente il ruolo del «trigger», e gli adattamenti del comportamento susseguenti come meccanismo di *feed-back* senso-motorio altrettanto oggettivo; sicché l'intero processo è descrivibile press'a poco così: tensione fisiologica («dislivello» omeostatico); secrezione interna e irritazione nervosa; disponibilità selettiva a far scattare lo schema comportamentale; stimolazione nervosa esterna (sensoria) come meccanismo che fa scattare lo schema comportamentale adeguato; *feed-back* senso-motorio quale guida della sequenza comportamentale; successo del comportamento come compensazione della tensione (equilibrio omeostatico). Ne consegue, per quanto concerne il nostro caso esemplare, la concatenazione seguente: avvistamento del topo - agguato, topo nella posizione favorevole - balzo, cattura del topo - dilaniamento, topo dilaniato - pasto; stato metabolico di carenza (disomeostasi) con il suo sistema interno di segnalazione e di stimolazione («fame») presupposto come condizione generale di base.

Secondo questa spiegazione ogni attività della vita animale avrebbe soltanto un fine e per di più negativo, cioè l'eliminazione di una tensione; oppure, dato che il termine «fine» è diventato qui inadeguato, ogni svolgimento dell'azione segue nel mondo animale la legge della compensazione ossia il meccanismo dell'entropia. Il *bonum desideratum* sarebbe la rappresentazione soggettiva dell'indifferenza e del nulla che attende alla fine; quel che si presenta come aspirazione causale sarebbe la caduta, univoca nella sua direzione della tensione; il piacere del suo conse-

guimento il correlato positivo del venir meno della tensione ossia del sopraggiungere di una situazione di assenza di tensione o di calma. Lo svolgimento di per se stesso sarebbe rappresentato soltanto indirettamente ma non propriamente descritto da quelle componenti emotive ed immaginative.

f) Si tenga conto che nella sua descrizione «autentica» non comparivano espressioni psicologiche (concetti soggettivi): dislivello omeostatico e non fame, stimolazione sensoria e non avvistamento; compensazione di tensione e non soddisfacimento. Ci chiediamo: quale ruolo nel carattere *finalizzato* dell'insieme dell'azione va ancora attribuito a quell'elemento soggettivo, legato all'esperienza, la cui *presenza* nessun testimone dell'espressiva intensità dell'agire e del subire animali può riconoscere? Com'è noto, nella storia della teoria non è mancata la violenza dogmatica necessaria per negarla. Ma la ragione del tutto speciosa di siffatta negazione, ossia il postulato cartesiano che in sé la soggettività può essere soltanto razionale, può trovarsi quindi solo nell'uomo, non è vincolante per l'osservatore ragionevole e chiunque possieda un cane può riderci sopra.

Ma se la presenza del soggettivo in quanto tale è fuori discussione (a prescindere dal momento del percorso evolutivo in cui faccia la sua comparsa), si pone la questione del suo significato. Siamo forse in presenza (come affermano con diversità di accenti il parallelismo psicofisico e il materialismo) di nulla più che una musica di accompagnamento priva di influenza su ciò che viene accompagnato? Si tratta della questione della potenza o dell'impotenza dell'elemento psichico, che si concretizza qui nella questione relativa all'influenza o alla non influenza dello scopo soggettivo. La sua presenza viene a dipendere dal riconoscimento della soggettività in generale, con la sua gioia e il suo tormento, il suo tendere e il suo evitare. Ma lo scopo qui «esperito» è anche un fattore operante nell'accadimento? Occorre notare che tale questione riguarda soltanto il *rapporto* con l'elemento fisico, ma non la natura dell'elemento fisico stesso. Vale a dire, la questione se in *quell'*elemento si debba trovare o meno lo scopo (in un senso non-soggettivo) non viene toccata dalla soluzione del problema relativo alla forza o all'impotenza dello scopo *mentale*. Quest'ultimo problema emerge, lo si deve ricordare, soltanto in connessione con gli atti del corpo operanti *volontariamente*: siamo ancor sempre all'esempio del «camminare» e non abbiamo ancora affrontato quello del «digerire». L'aggettivo «volontario» non deve essere inteso in modo da pregiudicare la risposta, vale a dire come

constatazione che la volontà soggettiva domina l'uso dell'organo. Neppure il fatto che in generale ci sia una volontà (e ancor meno il fatto che sia «libera») è requisito necessario alla nostra distinzione fra funzione volontaria e involontaria degli organi. Com'è stato osservato in precedenza, anzitutto essa significa solo che in certi organi – gli organi motori esterni – l'uso è variabile, occasionale e affidato al controllo centrale dell'organismo, mentre in altri l'uso è dato con il possesso ed è automatico, ad esempio: il serrare il pugno da un lato, il pulsare del cuore dall'altro. Ma al momento, ipotizzando in generale la soggettività, abbiamo già data per scontata la volontà (o un suo analogo animale) e ci interroghiamo sul ruolo di quest'ultima nei movimenti volontari. Si aggiunga infine (per turbare convenientemente coloro che credono facile potersi rassegnare all'inesistenza dell'anima nella natura extraumana) che la risposta alla questione vale per l'animale come per l'uomo, per cui la distinzione operata precedentemente fra le catene complesse scopomezzo dell'uomo pensante e la semplice determinazione teleologica dell'animale sensibile crolla dinanzi alla questione fondamentale della potenza o impotenza della soggettività. Infatti ciò che abbiamo detto al punto (e) sulla sufficienza cibernetica immanente alla serie puramente fisica del comportamento animale, può essere applicato, con il relativo affinamento, anche alla vita motivazionale, intellettuale e decisionale dell'uomo; e fino alla più riflessa attività di rappresentazione della coscienza, la quale ha pur sempre la sua infrastruttura cerebrale. Stando alla teoria, l'accadimento fisiologico, una volta che fosse adeguatamente conosciuto, sarebbe anche qua sufficiente per la spiegazione causale del «comportamento» esternamente visibile, cioè fisico (nel senso più ampio, includente la manifestazione verbale); e l'aspetto interno esperito nella coscienza, che dinanzi al soggetto si spaccia per una spiegazione, considerato causalmente non sarebbe altro che un futile ornamento – e per di più ingannevole. In effetti, soltanto le più esorbitanti ipotesi metafisiche *ad-hoc* (dinanzi alle quali non si è tirata indietro una speculazione capace di tutto) possono fare dell'uomo un'eccezione alla regola, qualora nel restante mondo vitale il soggetto non sia null'altro che una superflua musica di accompagnamento e di conseguenza, nel suo manifestarsi, mera apparenza. Lo *status* della soggettività riguarda qui anche lo *status* degli scopi umani e quindi quello dell'etica. Vedremo in seguito che esso riguarda inoltre, «verso il basso», anche lo *status* dello scopo nell'essere inconscio e persino inanimato, quindi nel mondo in generale.

In virtù di questa posizione critica sarebbe qui opportuna, volendo rendere giustizia alle ambizioni sistematiche dell'impresa, un'analisi

specifica del ruolo causale della coscienza; in altri termini, di quello spinoso «problema psico-fisico» che a partire da Cartesio tormenta la filosofia. Tuttavia non possiamo sovraccaricare la presente indagine con un *excursus* tanto ampio e ci accontenteremo perciò di inserire semplicemente nell'argomento che stiamo trattando il risultato di uno studio, pubblicato autonomamente, su «*Potere o impotenza della soggettività*»¹. Il lettore ci faccia per il momento e sino a prova contraria credito della dimostrazione.

6. *Il potere causale degli scopi soggettivi.*

La premessa di quanto segue è, per dirla in breve, la rinnovata conferma della testimonianza riflessiva originaria della soggettività, ossia della sua realtà autonoma contro la riduzione a «epifenomeno» operata dal materialismo. Essa è nel mondo altrettanto «oggettiva» quanto lo sono le cose corporee. La sua realtà significa efficacia, cioè causalità verso l'interno e verso l'esterno e quindi potere di autodeterminazione del pensiero nel pensiero e, nell'agire, di determinazione del corpo per mezzo del pensiero. Ma con la determinazione del corpo, che trova prosecuzione nel mondo, è stabilito anche il ruolo oggettivo degli scopi soggettivi nell'insieme degli eventi e di conseguenza viene fatto spazio alla sua dinamica nella natura. Sostenere che la natura in linea di principio non conceda questo spazio equivale a un'iperinterpretazione del suo determinismo, che la fisica più recente non condivide più. Fin qui, a sommi capi, la tesi. Quanto al procedimento dimostrativo diciamo soltanto che esso si sviluppa sostanzialmente in modo negativo. L'ipotesi contraria, quella dell'impotenza del soggettivo, si rivela assurda sotto il profilo logico, ontologico ed epistemologico e per di più *non necessaria* allo scopo che ci si prefigge, vale a dire la tutela dell'integrità delle leggi naturali. La dimostrazione di questa non-necessità conduce oltre l'argomentazione puramente negativa, in quanto evidenzia, perlomeno sulla base di un modello concettuale ipotetico, la *compatibilità* dell'interrelazione psicofisica con la validità delle leggi naturali. Tutto quello che si pretende dal modello non è la verità, bensì soltanto la possibilità, nel senso che non contraddica né i fenomeni né se stesso. Ma poiché l'impossibilità – ossia l'inconciliabilità di una relazione reciproca mente-materia con il principio di causalità della fisica – era l'unica ragione del *tour de force* del parallelismo o dell'epifenomenalismo, l'esposizione in un esperimento concettuale della semplice possibilità è sufficiente

per dimostrare che non è necessario il ricorso disperato alla teoria dell'impotenza o dell'apparenza del soggettivo e per privarlo così della sua unica giustificazione. L'esperienza fondamentale della vita sensibile viene così restaurata nel suo diritto di primogenitura, semplicemente perché nessuna costrizione teoretica (che del resto, neppure nel determinismo più radicale delle scienze naturali, non è mai stata più irresistibile della sua, essenzialmente indimostrabile, premessa) forza più il pensiero alla sua mostruosa alternativa. L'«anima» e pertanto la «volontà» è rivendicata come un principio tra i principi della natura – senza dover ricorrere al dualismo (un ricorso che, pur non essendo disperato come quello del monismo materialistico, è però estremamente insoddisfacente sul piano teoretico). Possiamo quindi sostenere con una certa sicurezza che l'ambito del movimento corporeo volontario nell'animale e nell'uomo (esemplificato nel «camminare») è un luogo di determinazione reale mediante scopi e fini che sono attuati oggettivamente dai medesimi individui che li accolgono soggettivamente. Ciò implica che l'efficacia degli scopi non è legata alla razionalità, alla riflessione e alla libera scelta, e dunque non è legata all'uomo.

Tuttavia nell'argomentazione svolta finora, in conformità agli esempi scelti, quell'efficacia è vincolata a una qualche occasione di «coscienza», alla soggettività e all'«arbitrio». Sorge allora la questione se anche al di sotto di ciò, nel manifestarsi della vita inconscia e involontaria (per tacere poi di quel che esiste ancora al di sotto, ossia della natura che fa da substrato alla vita) sia operante una sorta di «scopo». Ora ci rivolgeremo a tale questione, che è essenziale per una fondazione in ultima analisi ontologica del «valore» e quindi vincolante sul piano etico: qui non dobbiamo però attenderci in alcun modo (avendo per di più contro di noi tutti i pregiudizi della modernità) la stessa certezza ottenuta dalla risposta alla questione precedente.

IV.

L'ORGANO DELLA DIGESTIONE

1. *La tesi della pura apparenza dello scopo nell'organismo fisico.*

a) Ogni organo in un organismo serve a uno scopo e lo realizza funzionando. Lo scopo superiore, al cui servizio sta la funzione specifica,

è la vita dell'organismo nel suo insieme. L'attribuzione di questo scopo, può essere formulata in una pluralità di sensi: il più neutrale e meno controverso asserisce che in un organismo tutto è impostato *de facto* in modo tale da contribuire in definitiva alla sua conservazione e via dicendo, così come in una macchina tutto è disposto in modo tale da contribuire al suo funzionamento complessivo. Ma con ciò non si è detto nulla sul tipo di causalità, ad esempio se sia operante la teleologia (le *causae finales*). Per quanto concerne la macchina, sappiamo che questo si verifica al momento in cui viene prodotta, ma non al momento in cui lavora. Per l'organismo la teoria dominante afferma che ciò non avviene neppure nella fase che qui corrisponde alla «produzione», ossia alla genesi. La genesi ha qui un senso duplice: crescita dell'individuo (ontogenesi) e origine della specie (filogenesi). L'ontogenesi viene intesa come l'effetto causalmente necessario delle determinazioni genetiche contenute nel seme, per il quale non c'è bisogno di incomodare la teleologia (entelechia); la filogenesi viene spiegata in base al meccanico concorrere dei mutamenti casuali di tali determinazioni e della selezione naturale dei suoi risultati, sicché anch'essa esclude ogni teleologia. Per il «funzionamento» della formazione che ha avuto origine in quel modo vale comunque tale esclusione: soltanto in apparenza l'origine, la disposizione e la funzione si presentano *come se* fossero rette da scopi. Di conseguenza l'organismo sarebbe ancor meno teleologico della macchina, nella quale quantomeno la produzione era determinata in senso teleologico.

b) Ora però *questa* teleologia della macchina, mutuata dall'esterno, aveva la sua sede originaria negli organismi dei produttori, i costruttori umani, che perciò non possono possedere una natura del tutto a-teleologica. Tuttavia la *loro* teleologia, come abbiamo visto, viene dalla teoria dominante dislocata nelle loro idee pure e non nella loro causazione fattuale: anche quest'ultima si presenta soltanto in apparenza come se fosse retta dagli scopi soggettivi (anzi, persino le idee, secondo la teoria epifenomenica, appaiono soltanto tali!) La soggettività dello scopo deve andare in un certo senso di pari passo con l'oggettività della pura azione causale, senza conferirle nulla di più che un'apparenza teleologica'. Ma il soggetto, al quale il proprio pensiero e la propria azione «appaiono tali», è il medesimo soggetto al quale, appunto perciò, anche l'essere e l'operare degli organismi nel mondo appaiono tali.

2. *La causalità rispetto allo scopo è limitata a esseri dotati di soggettività?*

Come si è detto, supponiamo confutata questa concezione fittizia del come-se relativa alla soggettività. Ma con la rivendicazione di un agire determinato dal soggetto abbiamo rivendicato lo *scopo* soltanto per quella vita che è «cosciente», ossia solo per le specie che sono dotate di coscienza, e in queste ultime soltanto per le azioni dipendenti dalla coscienza, cioè in qualche modo «volontarie». Ma che cosa si può dire della digestione e di tutte le funzioni organiche pre-conscie, non-spontanee, in quelle stesse specie e, in generale, della vita, presa nel suo complesso, degli organismi privi di coscienza (ad esempio quelli non-cerebrali)? Se ci fermassimo qui, ne verrebbe fuori una singolare dicotomia, che di per se stessa non è impossibile. Con la comparsa della soggettività nel corso dell'evoluzione farebbe il suo ingresso nella natura un principio di azione del tutto nuovo ed eterogeneo; e s'instaurerebbe così una differenza *radicale* (più che graduale) non soltanto fra le creature che sono accomunate da questo principio «coscienza» (sia pure a gradi) e quelle che non lo sono, ma, quanto a quelle stesse creature, fra ciò che è sottoposto a quel principio (magari insieme ad altri) e la porzione molto più ampia dell'essere che non vi è sottoposto.

a) L'interpretazione dualistica.

Stando a quanto si è detto, questa dicotomia non è impensabile e può anzi essere pensata in modo duplice, come si è del resto verificato. O il principio estraneo (l'«anima») si impadronisce di certe configurazioni della materia (nella misura in cui non ha contribuito esso stesso a produrle) che gli sono favorevoli, ma sono state pre-disposte in altro modo e non «per quello scopo», e le utilizza per se stesso secondo il loro grado di adeguatezza, in modo tale da fare il proprio ingresso *nella natura all'occasione data, o emerge con l'«occasione» dalla natura* giunta a quello stadio. La prima alternativa è propria del dualismo e ha una sua coerenza, ma è suscettibile di tutte quelle obiezioni che vengono sollevate contro il dualismo in quanto tale. Un'obiezione del genere risulta ad esempio dalla gradualità delle transizioni e dall'irrelevanza degli inizi dell'evoluzione. È rischioso, per non dire grottesco, scorgere il dualismo e quindi una parte di trascendenza già nell'ameba o dovunque possa cominciare la «sensibilità»⁶. Ma la dottrina dell'«infusione» presupp-

pone anzitutto che l'anima, o chi per lei, sussista già e in un certo senso attenda che si offrano occasioni per entrare in scena; in altri termini, che goda di una trascendenza autonoma la quale esige determinate condizioni fisiche soltanto per la propria manifestazione fisica. Ricordiamoci ora di quello che sul piano puramente empirico va considerato come l'argomento più forte del materialismo: e cioè che in base a tutte le esperienze umane esiste sì la materia senza lo spirito, ma non lo spirito senza la materia, non essendo noto nessun esempio di spirito incorporeo. Ma la teoria dell'«infusione» deve ammettere proprio questo, vale a dire un regno autonomo di trascendenza immateriale ma effettiva, il che, pur essendo ineccepibile sul piano logico, è l'ipotesi più indimostrabile e per giunta più azzardata sul piano ontologico fra tutte quelle immaginabili. Ciò non ha comunque impedito che essa costituisca, nella storia del pensiero, il più potente tentativo di chiarire l'enigma dell'anima.

b) La teoria monistica dell'emersione.

Rimane così l'altra alternativa, secondo la quale l'anima e lo spirito emergono *dalla* natura stessa quando si presentino autonomamente (anche se non casualmente) le condizioni materiali adeguate, in quanto modalità supplementari del *loro* essere. Si tratta in effetti della teoria dell'*emergent evolution* di Lloyd Morgan e di altri, in base alla quale strutture causali nuove, più vaste – come atomi, molecole, cristalli, organismi... – si sovrappongono in modo discontinuo alle condizioni precedenti, in cui non si delineava ancora la loro formazione, allorché vengono raggiunte determinate soglie critiche di organizzazione⁷. La reale *novità* qualitativa di tali «emersioni» viene sottolineata in combinazione con la loro *non-trascendenza*, ossia con la loro origine rigorosamente immanente. Nel caso della coscienza, è arduo cercare di avere i vantaggi del dualismo, e precisamente il riconoscimento dell'essere autonomo irriducibile del nuovo stadio, senza gli inconvenienti della sua metafisica, ossia il vincolo alla tesi della trascendenza. Per il nostro problema questa proposta significa che la comparsa della soggettività costituisce un simile «salto» evolutivo e che la concezione dello stadio precedente, ad essa sottostante, non deve essere contaminata con l'attribuzione di uno «scopo» che appartiene soltanto allo stadio nuovo. In tal caso l'agire cosciente sarebbe orientato verso uno scopo, proprio come noi sosteniamo, mentre non lo sarebbe la funzione organica incon-

scia (di cui ci occupiamo ora). Appunto questo è il senso del «salto qualitativo».

La teoria è allettante, ma se la precedente era problematica sul piano ontologico, questa lo è sul piano logico. Non soltanto perché anche qui la gradualità dei passaggi contrasta con l'immagine del salto, ma perché risulta coerente solo se si elimina il problema causale. Per imporsi il nuovo principio deve sottoporre la sua fonte primigenia alla condizione che nulla possa produrre da sé, facendo così violenza a se stesso, ciò che gli è *completamente* estraneo e sta in contraddizione con la sua legge autonoma. (Se ciò avvenisse, si dovrebbe allora fare ricorso a un concetto di essere, quindi anche di «materia», e complessivamente, di natura, ad esempio uno dialettico, che i teorici dell'emersione non si sognerebbero neppure). Se con la coscienza si trattasse soltanto di una *qualità* nuova, che viene aggiunta alla precedente (in un certo senso sovrapposta), la cosa potrebbe ancora essere plausibile. Ma abbiamo osservato che si tratta anche di una *causalità* nuova che retroagisce su quella precedente e quindi la modifica. Le cose fisiche nella sfera di influenza della soggettività non hanno più il decorso che avrebbero senza di essa. Il nuovo stadio ha quindi la forza di arrecare violenza al sostrato da cui è emerso, in ogni caso di codeterminarlo. Questo però non è compatibile con l'idea dell'emersione in base alla quale il nuovo si *aggiunge* a ciò che lo precede, senza modificarlo, come manifestazione supplementare dello stadio organizzativo raggiunto. Una semplice qualità potrebbe fare questo, ma dovrebbe essere senza conseguenze sotto il profilo causale, ossia non dovrebbe, malgrado le nuove *forme* operative (incluse le proprie), in cui si esprime ora al gradino inferiore il più complesso sistema causale, diventare essa stessa un fattore *in* questo sistema. La teoria può spiegare soltanto strutture operative nuove e non effetti nuovi. Ad esempio la finalità della coscienza, estranea al gradino inferiore, dovrebbe limitarsi alla vita cosciente e non ricadere su quello. Col che è escluso il *dominio* della coscienza. Ma questo non significa altro che la teoria dell'emersione, se tiene seriamente ferma l'alterità sostanziale dello stadio superiore, deve necessariamente coniugarsi con una forma di parallelismo psico-fisico o di epifenomenalismo – in modo del tutto generale, con quella tesi dell'impotenza della coscienza in quanto qualità pura che abbiamo confutato.

Oppure essa dovrebbe affermare: ciò che appare come un salto è in realtà una prosecuzione; il frutto è pre-formato nella radice; lo «scopo» che diventa visibile nel sentire, nel volere e nel pensare, era già presente in modo invisibile nella crescita che lo determina, e non soltanto nel

senso di un'eventuale apertura permissiva nei suoi confronti, qualora quello dovesse intervenire dall'alto nella causalità fisica, ma già come predisposizione positiva e tendenza che seleziona in vista della sua visibilità definitiva, non appena le condizioni gli aprano la via: la crescita era effettivamente diretta verso questo obiettivo. In altri termini, a ciò che guida in una direzione va attribuita una potenzialità preesistente per il nuovo che a un certo punto compare e che di conseguenza non è totalmente nuovo; esso va considerato come attualizzazione, come «telos», come adempimento di un movimento orientato. In breve, soltanto sulla base di un'ontologia generalmente «aristotelica» la teoria dell'emersione risulta logicamente sostenibile. Ma proprio ciò andrebbe evitato: ci si dovrebbe guardare dall'interpretare lo stadio inferiore a partire da quello superiore; le categorie esplicative di quest'ultimo non dovrebbero essere applicate a quello inferiore e la causalità che vi si manifesta non andrebbe considerata come già pre-formata e orientata verso di essa. In una parola, andrebbe evitata la teleologia. Ma, come abbiamo mostrato, questo conduce nel vicolo cieco del salto assoluto e dell'impotenza dello spirito.

Possiamo quindi dire che il principio, valido dal punto di vista teorico, della *novità* emergente, se non vuole essere del tutto arbitrario e quindi irrazionale, deve essere temperato da quello della *continuità* (e precisamente una continuità contenutistica e non soltanto formale), in modo da consentire che *ciò che è superiore e più ricco ci ammaestri su tutto ciò che è inferiore*. Questa non è affatto una correzione marginale, bensì tale da andare al nocciolo della cosa. Come si sa, «continuità» significa oggi al contrario fare in modo che ciò che è inferiore ci ammaestri su tutto ciò che è superiore! La teoria dell'emersione cercava di sfuggire proprio a quel riduzionismo, senza dover optare per la direzione opposta, evitando così una scelta problematica. Ma qui vale il *non datur*.

3. Causalità orientata verso lo scopo anche nella natura pre-conscia.

Si è così delineata la nostra posizione. L'essere, oppure la natura, è unitario e fornisce testimonianza di sé in quel che *fa* scaturire da sé. Ciò che l'essere è, può essere desunto perciò dalla sua testimonianza e naturalmente da ciò che maggiormente dice, dal più manifesto, non dal più recondito, dal più sviluppato, non dal meno sviluppato, dal più abbonante, non dal più povero, quindi dalla cosa «più alta» a noi accessibile.

a) L'astinenza delle scienze naturali.

Questa testimonianza del nostro essere viene consapevolmente ignorata dalla scienza naturale, a causa della ben motivata proibizione dell'antropomorfismo come anche alla luce dell'imperativo occamista dell'economicità del pensiero e, da buon ultimo, per effetto della «non-quantificabilità» degli obiettivi. Tutto ciò è corretto *sul piano del metodo*. Il biologo, nell'indagare i processi vitali elementari, ad esempio nell'ambito molecolare, procede *come se* non sapesse che esiste l'organismo globale nel quale essi si svolgono; nell'analizzare gli organismi inferiori, procede come se non sapesse che ve ne sono di superiori; nell'esaminare quelli superiori, procede come se non sapesse che sono caratterizzati da soggettività; e nell'esplorare l'organismo supremo (e il suo cervello) si comporta come se non sapesse che è il pensiero a determinarne l'essere. Vale a dire, egli si colloca nell'ottica di quegli «inizi», dai quali in effetti nessuno, all'infuori di Dio, sarebbe in grado di prevedere quel che potrebbe emergere nel corso dell'evoluzione. Oppure assume il punto di vista di quelle componenti elementari dei prodotti dell'evoluzione, nelle quali in effetti nessuno, all'infuori di Dio, può «riconoscere» la presenza del «non-visibile» che vi è immanente. Tutto ciò risulta conveniente alla scienza umana.

b) Il carattere fittizio dell'astinenza e la sua autocorrezione per mezzo dell'esistenza scientifica.

Ma alla scienza conviene egualmente rammentarsi che si tratta di una finzione. L'utilità metodologica della finzione è evidente e non occorre discuterla qui, poiché in quanto tale non viene messa in dubbio. L'utilità metodologica non va però confusa con il giudizio ontologico. Naturalmente, il ricercatore alle prese con gli inizi della vita conosce l'intera successione evolutiva, quello alle prese con il metabolismo cellulare conosce l'organismo nel suo insieme e quello che si occupa del cervello è a conoscenza del pensiero. Anzi, unicamente da tale sapere scaturisce il suo *interesse* per l'indagine dell'elementare. Ma egli è soprattutto a conoscenza di questo suo interesse e dell'attività di pensiero che vi è rivolta, e che deve prendere sul serio nella sua autonomia, se spera di conseguire la verità, o almeno distinguerla dalla non-verità, e di conferire al proprio pensiero qualche validità. Ma, nel presupporre l'autonomia del proprio pensiero, ossia il suo potere verso l'interno, il

ricercatore ha già riconosciuto logicamente (come altrove mostrato) il proprio potere verso l'esterno, quindi anche il potere dell'interesse motivante, poiché l'autodeterminazione mentale è possibile soltanto se unita alla determinazione corporea causale – il pensiero è possibile soltanto se unito alla libertà interna *ed* esterna, ad esempio di registrare i propri risultati. In tal modo il ricercatore (se non ripiega su un dualismo fantastico) ha riconosciuto lo spirito, anzi la soggettività e l'*interesse* in generale, come principio operante *nella* natura, estendendo implicitamente il proprio concetto di natura al di là del modello applicato. Prendendo sul serio se stesso (come deve) senza considerarsi nel contempo un'eccezione unica (come non può, in quanto membro della comunità umana) non può evitare di accreditare alla *natura* la produzione di causalità finalizzata e perciò di considerare questa non del tutto estranea a quella. Nell'analisi della pura materia (un'astrazione dalla *plenitudo entis*), potrà pur sempre attenersi al dato minimo scelto, puramente «esteriore», come richiede la prassi in fisica, e dovrà soltanto resistere alla tentazione di cadere in una metafisica riduzionistica che si fa forte dell'evidenza minima artificiale – una tentazione apparentemente più grave di quella opposta dell'antropomorfismo.

c) Il concetto di scopo al di là della soggettività: compatibilità con la scienza naturale.

Al filosofo resta soltanto più da dimostrare quale significato rivesta per lo *status* dello *scopo* il fatto che la testimonianza della soggettività della sua esistenza non rimane limitata a se stessa, ma investe il concetto di natura nel suo insieme. Si consideri che siamo interessati al concetto di natura in vista di una teoria dello scopo e non al concetto di scopo in vista di una teoria della natura. Intendiamo estendere, – in ultima analisi per un interesse etico –, la *sede ontologica* dello scopo da ciò che si manifesta ai vertici della soggettività a ciò che si nasconde nel mare dell'essere, senza utilizzare l'arcano per *spiegare* ciò che lo racchiude e che a noi si manifesta con dei tratti completamente diversi. A questo proposito sarà sufficiente la riflessione seguente.

Essendo in un certo senso un fenomeno alla superficie della natura, la punta visibile di un *iceberg* ben più grande, la soggettività dà voce a ciò che sta sotto ed è muto. Detto altrimenti: il frutto rivela qualcosa della radice e del tronco dai quali è cresciuto. Poiché la soggettività mostra l'efficacia della struttura teleologica, anzi vive interamente di essa, la materia, chiusa, muta e capace di esprimersi soltanto attraverso la

soggettività, deve già racchiudere in sé, sotto forma non soggettiva, lo scopo o un suo analogo. Ma ha senso parlare di uno «scopo» che non è soggettivo, cioè mentale? E lo scopo nella materia non si scontrerebbe con la spiegazione causale della fisica? Per rispondere anzitutto al secondo interrogativo, va detto che non è affatto vero che una concezione «aristotelica» dell'essere contraddica la spiegazione moderna della natura o non sia compatibile con essa e tanto meno che quella sia stata confutata da questa. L'obiezione rivolta a quella concezione dell'essere sosteneva che essa non «spiega», che le cause finali risultano superflue per la spiegazione causale e che è perciò ozioso ipotizzarle; anzi è addirittura pericoloso invocarle, in quanto la conoscenza non ancora acquisita dei veri fondamenti viene così indotta a ripiegare su un sapere presunto e a esimersi da una ricerca ulteriore (un caso di ciò che Spinoza chiamava l'*asylum ignorantiae*). Ciò è del tutto corretto sul piano del metodo e viene costantemente confermato dall'autosufficienza delle «cause efficienti» – ossia delle pure grandezze di forza sottoposte a leggi costanti –, in tutte le spiegazioni *particolari* opportunamente sviluppate. Resta però da vedere se questa sufficienza si estenda dal particolare anche alla spiegazione dell'intero. In realtà essa risulta dimostrata soltanto per le semplificazioni artificiali dell'esperimento oppure per le semplificazioni più estreme, quelle astronomiche, della natura stessa¹. Le aspettative e anche il dovere dello studioso della natura procedono oltre *ad infinitum*, ma non occorre qui avventurarsi in previsioni sul successo di questo progresso interminabile dell'analisi riduttiva. Spiegare la natura e comprenderla non è comunque la stessa cosa. Teniamo presente che non è nostro intento spiegare la natura facendo ricorso a scopi presunti, ma comprendere che cosa significhi per il concetto di natura la constatazione della presenza e della compatibilità degli scopi, a prescindere del tutto da *come* la sua «finalità» generalizzata si manifesti nell'ingranaggio causale deterministico – non tanto contro quanto piuttosto per mezzo di esso. Altrettanto impregiudicata la scienza naturale deve lasciare la questione di quanto stretta o larga, determinante o condizionante, sia di fatto la rete causale alla base della piramide degli enti (al di sotto di una certa soglia di grandezza). Per la scienza naturale è sufficiente che nelle regioni *misurabili* il conto quantitativo-deterministico torni sempre, che le sue equazioni siano giuste oppure che il suo metodo non venga sconfessato. Tutto ciò è perfettamente compatibile con la sottesa teleologia dell'accadere. In fondo quel che vogliamo dire è solo che la scienza naturale non ci dice tutto sulla natura. Di questo è indizio da ogni parte riconosciuto la sua incapacità di rendere conto,

partendo dalle sue premesse, della coscienza e anche soltanto delle forme più elementari del sentire (quindi del fenomeno meglio in evidenza dell'intero universo!) Si tratta di un'incapacità costitutiva, non transitoria, da cui paradossalmente consegue che la stessa scienza naturale, nella sua qualità di componente di un universo da spiegare, è in definitiva esclusa da ciò che *essa* è in grado di spiegare.

- d) Lo scopo al di là della soggettività: il senso del concetto.

Resta dunque da chiedersi quale senso possa avere parlare di uno «scopo» che non sia proprio di un soggetto nella sua soggettività, che non sia quindi in qualche modo «pensato»: se abbia senso parlare di uno scopo non-mentale. Sarebbe infatti, naturalmente, il colmo del ridicolo affermare l'immanenza del fine o dello scopo nell'organo digerente, nelle cellule corporee, negli organismi primitivi o anche nel processo evolutivo, se con questo si presupponesse una *mentalità* di qualche tipo, per non parlare di un'intenzione cosciente correlata a una corrispondente idea di fine. Ma con questa taccia di ridicolo, la polemica condotta nel nome della scienza naturale contro il *concetto* di teleologia (che va distinta da quella condotta contro il suo *ruolo* esplicativo) si è sempre resa la via troppo facile. Naturalmente siamo a conoscenza del fine anzitutto e direttamente attraverso ciò che *sappiamo*, e che è quindi cosciente - del fine consapevole (a ben vedere ciascuno lo è soltanto del proprio): affermarlo è quasi tautologico. Ma, anche guardando dalla sommità luminosa della nostra mente, siamo a conoscenza di ciò che è più o meno cosciente, dei gradi dell'essere-consapevole; parlare di oscuro impulso, persino di volontà e aspirazione inconscie, non viene considerato privo di senso neppure da noi. Ora, se dall'uomo scendiamo giù lungo la serie animale, il principio della continuità impone che si riconoscano infinite gradazioni nelle quali la «soggettività capace di rappresentazione» (*Vorstellige*) prima o poi scompare (presumibilmente là dove non esistono ancora organi sensoriali specifici), mentre non vengono mai meno appetizione e sensibilità. Certo, anche qui abbiamo ancora a che fare con la «soggettività», ma con una soggettività già così sfocata che il concetto di soggetto individuale si dissolve progressivamente e a un certo punto la serie si perde nel soggettivamente amorfo. Quindi anche nell'assenza di un fine, di uno scopo? Non necessariamente. Al contrario: procedendo in direzione inversa, ascendente, non si potrebbe affatto comprendere come la tensione soggettiva nella sua differenziazione

ne sia emersa in modo del tutto ateleologico. Già qualcosa di affine deve averla elevata dall'oscurità alla luce della coscienza.

Un aspetto «psichico» resta pur sempre nel «tendere» in quanto tale. E perché no? La «psiche» e l'«ipseità» non sono identiche e la prima può ben essere, in forma generalizzata, un accessorio di ogni materia o di tutti gli aggregati materiali di certe forme di ordine, assai prima di assumere, nelle unità altamente organizzate, metabolizzate e distinte degli organismi «autonomi», i caratteri dell'individualità e quindi dell'*ipseità*. Che si rivendichi poi anche all'elemento psichico indifferenziato che ne è alla base il carattere di «soggettività», è un'altra questione: si tratterebbe allora di una soggettività senza «soggetto», oppure la «natura» potrebbe essere definita il suo soggetto impersonale – un soggetto complessivo privo di coscienza, qualunque cosa ciò possa significare, non un soggetto particolare che si distingue da altri. Ma l'appetizione indifferenziata non mi sembra richiedere affatto un'ipostatizzazione simile e, stando all'informazione della materia inanimata e alla sua distribuzione nel cosmo, sarei incline a credere in una soggettività priva di soggetto, ossia nella disseminazione di un'interiorità appetitiva embrionale attraverso innumerevoli elementi particolari, piuttosto che in una sua unità iniziale in un soggetto metafisico onnicomprensivo. (Il che vuol dire che il panteismo non è un complemento necessario del pansichismo). «Unità» distinte di organizzazione del molteplice, non importa se organiche oppure inorganiche, sarebbero allora già un risultato avanzato, per così dire una cristallizzazione, di quella finalizzazione pulviscolare e risulterebbero inseparabili dalla differenza o dall'individuazione. Ma tali speculazioni vanno ben oltre ciò di cui abbiamo bisogno in questa sede.

In ogni caso, lo ripetiamo, come la soggettività manifesta (che è sempre anche particolare) può essere definita un superiore epifenomeno della natura, così il suo radicarsi in quest'ultima e la sua continuità nella scala dell'essere conferisce a entrambe un carattere teleologico. Forti della testimonianza della vita (che noi, sue creature che hanno acquistato consapevolezza di sé, dovremmo essere gli ultimi a negare) affermiamo quindi che lo scopo in generale è insito nella natura. A questa affermazione possiamo aggiungere anche qualche contenuto in più, e cioè che, creando la vita, la natura manifesta quantomeno *uno* scopo determinato, appunto la vita stessa – cosa che forse non significa altro che la liberazione dello «scopo» in generale verso scopi ben definiti, perseguiti e fruiti anche soggettivamente. Ci guardiamo bene dal sostenere che la vita sia «lo» scopo o anche solo uno scopo principale della natura,

non potendo avanzare a questo proposito nessuna ipotesi; è sufficiente dire: uno scopo. Ma se (in base a un'ipotesi non irrazionale) «l'essere-scopo» (*Zwecksein*) fosse lo scopo fondamentale, per così dire lo scopo di tutti gli scopi, allora la vita, nella quale lo scopo diventa libero, sarebbe una forma eletta per favorire la realizzazione di *questo* scopo.

e) Volontà, occasione e canalizzazione della causalità.

Ancora una chiarificazione sul tipo di «volontà» che viene attribuita qui alla natura. Si tratta di un voler-oltrepassare-se-stessa (*Über-sich-Hinauswollen*), che però non ha bisogno di essere collegato al «sapere» (di certo né all'anticipazione cognitiva né all'idea di fine), bensì alla capacità di distinzione, in modo che al verificarsi della configurazione fisicamente favorevole, la causalità non resti indifferente al suo invito, ma vi aderisca selettivamente e approfitti dell'apertura presentata per poi scavarsi l'alveo attraverso occasioni ulteriori¹⁰. È invece una questione a parte in quale misura la «finalizzazione» sia in grado di determinare da sola tali occasioni, ossia dove abbia inizio il potere diretto dell'interesse e finisca quello indiretto costituito dalla pura e semplice utilizzazione della fortuna. Prudentemente si può sostenere che l'orientamento verso il fine è fatto per cogliere le sue occasioni. D'altro canto si deve anche tener conto del fatto che occasioni nuove determinano fini nuovi, prima sconosciuti, per cui sarebbe forse meglio (comunque ancora più prudente) parlare di disposizione anziché di orientamento verso il fine. (Quante imprese umane si svolgono in quel modo!). Ma questo «suggerimento» di fini e la novità di ciò che viene suggerito riguarderebbero il particolare piuttosto che il senso dell'insieme. Anche alla comparsa dell'occasione ispiratrice potrebbe già aver contribuito un precedente orientamento verso il fine, che sarebbe poi stato colto di sorpresa dalle potenzialità implicite nel suo esito. Su questo rapporto si possono formulare soltanto delle congetture, ma non si può stabilire nulla di certo, specialmente per quanto concerne la «prima» occasione dalla quale ebbe inizio la vita. Ma quantunque il primo inizio, l'unione in molecole organiche, possa essere stato un puro caso, non preceduto da alcuna tendenza destinata a realizzarsi in esso (cosa che mi pare già molto improbabile), da quel momento in poi la tendenza diventa in ogni caso sempre più manifesta: e non intendo soltanto la tendenza verso l'evoluzione (che può restar inattiva per un periodo indefinitamente lungo), ma soprattutto la tendenza all'essere *in* tutte le sue manifestazioni. In un altro lavoro, a cui in questa sede posso soltanto accenna-

re, ho cercato di dimostrare come anche nell'*organismo* reale «più semplice», ossia basato sul metabolismo e in quanto tale nel contempo autonomo e bisognoso-dipendente, si delineino già in forma pre-mentale gli orizzonti dell'ipseità, del mondo e del tempo sotto l'imperiosa alternativa fra essere e non essere¹¹.

Per rispondere in conclusione all'interrogativo posto dal titolo del paragrafo IV/2 (p. 84) ha perciò senso (e non è soltanto una metafora presa a prestito dalla nostra soggettività) parlare dello scopo immanente, anche se del tutto inconscio e involontario, della digestione e dell'apparato digerente del corpo vivente, e parlare della vita in quanto fine in sé di questo corpo. Ha senso, ed è probabilmente più vero¹² del suo contrario, parlare di un «lavoro» della natura e affermare che «essa» lavora per vie tortuose in vista di qualcosa oppure che «qualcosa» lavora nella natura in modi molteplici. Anche se questo cominciasse soltanto con il «caso» della vita, sarebbe sufficiente. Lo «scopo», al di là di ogni coscienza, sia umana sia animale, è stato così esteso al mondo fisico in quanto suo principio originario. Può restare una questione aperta in che misura il suo agire nel mondo vivente possa scendere fin alle forme elementari dell'essere. La disponibilità a ciò va attribuita all'essere della natura in quanto tale.

V.

REALTÀ NATURALE E VALIDITÀ: DALLA QUESTIONE DELLO SCOPO ALLA QUESTIONE DEL VALORE

Ma con questa estensione a tutta la realtà, lo «scopo» è forse riscattato dalla maledizione della «soggettività»? L'universalità di un fatto sanziona forse la sua validità? Abbiamo guadagnato qualcosa a favore dell'etica, per la quale conta la validità oggettiva dei valori – che appunto per questo *debbono* diventare degli scopi –, dimostrando che lo scopo è già presente di fatto nella natura, anzi è racchiuso nella natura delle cose? La natura è in grado di legittimare gli scopi per il solo fatto di averli? Si tratta dell'antica questione se l'essere possa fondare un dover essere. Se ne dovrà occupare il prossimo capitolo che è dedicato allo *status* dei *valori*. Ma prima di passare ad esso vogliamo già dire qualcosa a proposito del rapporto fra universalità e validità, nonché sul rapporto fra soggettività «pura» e soggettività permeante la natura.

1. Universalità e legittimità.

Si dice che tutti gli uomini aspirano alla felicità e non lo si dice come constatazione statistica, bensì con l'aggiunta che questa aspirazione è insita nella loro natura, quindi come constatazione sostanziale. L'universalità così stipulata del fine eudemonistico non è anzitutto altro che un dato di fatto; non occorre, così pare, approvare l'aspirazione che vi inerisce necessariamente; la si può disprezzare oppure respingere. Ma le si deve concedere di non essere l'oggetto di una scelta arbitraria; e il fatto che essa sia radicata così universalmente nella nostra natura suscita quantomeno la forte presunzione che si tratti di un'aspirazione legittima, indicante, se non il dovere, almeno il diritto di raggiungere il suo fine: se non *dobbiamo* aspirare alla felicità, *possiamo* quantomeno farlo (rispettando certe condizioni). Ma allora ne risulterebbe anche l'obbligo, e quindi un dovere (*Sollen*), di rispettare negli altri questo diritto e perciò di non ostacolarlo, forse persino di favorirlo. Dall'interesse altrui che va così rispettato potrebbe altresì risultare indirettamente per me il dovere (posto che non esista già direttamente) di massimizzare anche la mia felicità, la cui atrofizzazione comporterebbe una perturbazione della felicità universale... Se è possibile argomentare in questo modo o in uno analogo, allora l'universalità (fattuale e condizionata dalla natura) dell'aspirazione alla felicità, che torna utile alla menzionata presunzione, contribuisce pur sempre alla sua legittimazione. Ci limitiamo a parlare di una presunzione, trattandosi soltanto di una considerazione provvisoria e non ancora di una solida dimostrazione filosofica. Il fatto che esista qualcosa come il diritto e il dovere, il lecito e l'illecito, non risulta affatto dall'argomento stesso, ne è piuttosto il presupposto. Ma se essi esistono, la parola della natura costituirà un importante indicatore per la loro determinazione e forse persino una sanzione. Tale questione sarà affrontata in seguito.

Quanto al nostro esempio, scelto convenzionalmente soltanto a fini esplicativi, prestiamo però attenzione alla distinzione fra universale e particolare. Sono i fini particolari, la volontà dei soggetti singoli e i loro eventuali conflitti a sollevare normalmente la *questione* relativa al diritto e al valore, mentre in generale sul diritto e sul valore esiste immediato, universale consenso; è nell'ambito delle aspirazioni particolaristiche, dove più spesso parliamo di «pura soggettività» degli scopi e delle valutazioni e addirittura soltanto di arbitrio, che essa deve per la prima volta legittimarsi. A proposito di una «soggettività» della *natura* ci sa-

rebbe certamente da dire che non è né particolare né arbitraria, e che contro i nostri desideri e opinioni privati presenta tutti i vantaggi dell'insieme rispetto alle parti, del duraturo rispetto al transitorio, del grandioso rispetto al minuscolo.

2. *Libertà di negare il verdetto della natura.*

Malgrado tutto ciò si potrebbe contraddire il suo verdetto, ossia la parzialità dei suoi scopi, se ci servissimo anche soltanto di *uno* di tali scopi e precisamente della *libertà*. È prerogativa della libertà umana poter dire di no al mondo. Che il mondo abbia dei valori consegue direttamente dal fatto che esso ha degli scopi (e in questo senso, dopo quanto si è detto, non si potrà più parlare di una natura «avalutativa»), ma io non ho bisogno di condividere i suoi «giudizi di valore» e posso persino ritenere, con il Mefistofele di Goethe, che «meglio sarebbe se nulla nascesse». Si deve ammettere che la superiorità della natura in grandezza, durata e potenza, persino nello splendore delle sue creazioni, non fonda ancora alcuna *autorità*, neppure dopoché il suo presunto «disincantamento» (Max Weber) si arresta nel punto cruciale, quello cioè dell'estraneità allo scopo e al valore; così come, si vorrebbe aggiungere, la tesi demagogica della superiorità numerica dell'opinione di massa sulla minoranza non fonda ancora fra gli uomini alcuna verità.

Ma, sotto il profilo qualitativo e non soltanto sotto quello quantitativo, una cosa è porsi in contraddizione con il verdetto sedimentato e immutabile della natura, di cui anche noi siamo parte, e un'altra cosa è contraddire l'opinione volubile e «superficiale» degli uomini. Soprattutto posso dissentire *legittimamente* dalla natura soltanto se posso fare appello a un'istanza esterna, ossia trascendente, che possieda dal canto suo l'autorità che viene contestata a quella: e quindi soltanto alla condizione di un qualche dualismo. (Infatti un dissenso puramente idiosincratico non sarebbe serio). Questo dualismo dovrebbe operare con la teologia di un Dio che o non è affatto responsabile per il mondo o è contrastato nella sua creazione da un principio opposto, o ancora è artefice, malgrado i più nobili intenti, di una creazione distorta; e dovrebbe operare altresì con un mondo corrispondentemente cattivo (non soltanto indifferente), e per di più in ogni caso con la dottrina di un'anima trascendente che compie quell'atto di dissenso: quindi con una teoria «gnostica» dell'essere, che è proprio l'ultima cosa che qualsiasi parte-

cipante a tale contesa sarebbe disposto ad accogliere. Attenendosi a presupposti monistici invece il dissenso legittimo sarebbe possibile soltanto nel particolare, ma non nell'insieme.

3. *Il carattere indimostrato del dovere di approvare il verdetto.*

Ma l'impossibilità di una *negazione* fondata non è ancora sufficiente per legittimare l'oggetto stesso, ossia per esigerne legittimamente l'*approvazione*. (Quantomeno in via ipotetica sarebbe immaginabile un punto di vista di neutralità generale, proprio come in una natura valutativa che rimettesse soltanto al gusto personale la scelta sui casi particolari). Neppure il fatto che nel nostro dissociarsi dall'insieme (quale esercizio di libertà) facciamo uso della decisione valutativa della natura a favore della libertà, ci vincola ad approvarla, come potrebbe sembrare in base ad una deduzione puramente logica. La logica può soltanto farci carico della contraddizione del nostro giudizio di negazione o di indifferenza con l'affermazione, che vi è implicita, dell'interesse del momento (come in ogni uso della vita eccezion fatta per il suicidio); ma non può trasformare, in nome della coerenza, quell'inconsequente affermazione *de facto* in un'autentica affermazione *de jure*. Per questo, ossia per l'affermazione reale, obbligatoria, è necessario il concetto di *bene*, che non è identico a quello di valore e che, se si vuole, stabilisce la differenza fra *status* oggettivo e soggettivo del valore (o per dirla più sinteticamente: tra valore in sé e valutazione da parte di qualcuno). È chiarendo il rapporto fra bene ed essere (*bonum* ed *esse*) che una teoria dei valori può eventualmente sperare di fondare il carattere vincolante dei valori, appunto fondando il bene nell'essere. Soltanto a partire da qui sarebbe possibile dimostrare che la natura, aderendo a dei valori, possiede anche l'autorità di sancirli e può esigere il loro riconoscimento da parte nostra e di ogni volontà cosciente.

La dimostrazione svolta finora, secondo cui la natura custodisce dei valori in quanto custodisce degli scopi, ed è perciò tutt'altro che avalutativa, non ha ancora fornito una risposta alla questione se sia a nostra discrezione, oppure se sia nostro dovere, concordare con la sua «decisione valutativa»; se quindi, per dirla paradossalmente, i valori innegabilmente statuiti da lei e per lei siano anche validi (o lo sia anche soltanto l'avere-valori (*Werte-Haben*) in quanto tale). Soltanto in questo caso, concordare con quella decisione sarebbe un dovere. A tale questione

non può più dare una risposta la teoria dei fini, che ci ha fornito quella dimostrazione, ma deve darla la teoria dei valori alla quale ora ci rivolgiamo. Ma soltanto quella dimostrazione dell'immanenza degli scopi nell'essere ha reso possibile tale questione: qui risulterà che con essa è già stata vinta la battaglia decisiva per la teoria etica.

¹ L'intelligenza tecnica può quindi percorrere entrambe le vie, dallo scopo al mezzo e dal mezzo allo scopo, rispondendo sia all'interrogativo: quale aspetto deve avere una cosa perché possa adempiere questo o quello scopo (ad esempio piantare chiodi, misurare il tempo)? sia a quello opposto: quale scopo può avere una cosa che ha questo o quell'aspetto? Proprio questa «configurazione» puramente oggettiva, ancora neutrale, è ciò che manca all'altra classe.

² Quindi alla domanda: «Che cos'è un martello?», si può rispondere con un'immagine (come avviene nei sillabari e nei dizionari), ma non alla domanda: «Che cos'è un parlamento?». In questo caso non possiamo neppure menzionare il suo nome, senza indicarne lo scopo.

³ Quando Aristotele in un passo del *De anima* (di cui, a dire il vero, è controversa l'autenticità) giunge persino a designare l'intero corpo «strumento dell'anima», ne introduce già un'applicazione problematica, non proprio in sintonia con il suo consueto uso biologico dell'idea di strumento, secondo la quale le parti del corpo vivente sono strumenti di questo insieme, cioè proprio del corpo animato. Inoltre descrivere il rapporto dell'anima con il corpo nella metafora di chi utilizza lo strumento, rendendolo quindi esterno, contraddice il concetto aristotelico di anima, in quanto «entelechia» immanente del corpo.

⁴ *On the Power or Impotence of Subjectivity*, in *Philosophical Dimensions of the Neuro-Medical Sciences*, a cura di S. F. Spicker e H. T. Engelhardt, D. Reidel Publishing Co., Dordrecht (Holland) - Boston (Usa), 1976, pp. 143-61. È in preparazione un'edizione tedesca, ampliata nella parte relativa alla meccanica quantistica.

⁵ Con ciò ricade naturalmente nel regno dell'apparenza anche la teleologia, ammessa, in un primo tempo, nella costruzione della macchina: i costruttori sono macchine che fabbricano delle macchine.

⁶ Su questo punto Cartesio agì saggiamente, anche se d'altra parte in modo totalmente inaccettabile, allorché limitò il dualismo, e quindi anche la più elementare presenza delle sensazioni, al rapporto spirito-corpo nell'uomo.

⁷ A questo proposito va menzionato anche l'«olismo» di un Jan Smuts.

⁸ Gli ordinamenti principali dell'evoluzione, ad esempio, non sono «prevedibili», cioè deducibili, neppure retrospettivamente, dai primordi, in base alla conoscenza dei risultati disponibili. A questo proposito non si può parlare finora di sufficienza. A rigor di termini, non si sa neppure perché gli atomi si uniscano per la prima volta a formare la doppia elica della molecola DNS. Soltanto a posteriori, dal fatto che ciò avviene, si arriva a conoscerne la possibilità, ricavandone delle informazioni sulle leggi della struttura molecolare.

⁹ Già Leibniz ravvisò tutto ciò, anche se nel dualismo di *perceptio* e *appetitus*, egli attribuì un'importanza preminente alla prima.

¹⁰ Qui può servire il modello dei punti di indifferenza causale che è stato presentato nell'indagine, menzionata precedentemente (cfr. sopra, nota 4), del problema psico-fisico.

In base ad esso, anche l'evoluzione potrebbe essere intesa come una serie nella quale si sono presentate migliaia di volte le soglie critiche dell'equilibrio, nelle quali, data l'equivalenza causale di diverse alternative, una tendenza latente poté affermare la propria «preferenza», risolvendo di volta in volta la momentanea indifferenza a favore di una delle differenze apertesi. Questo sarebbe allora il senso del concetto di «occasione».

¹¹ Cfr. *Organismus und Freiheit: Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Göttingen 1973, cap. 5 «Vom Sinn des Stoffwechsels» (Sul senso del metabolismo), in particolare le pp. 125-37.

¹² Abbiamo detto precedentemente (cfr. p. 82) che su questo punto ci si deve attendere una risposta meno sicura rispetto alla questione riguardante la forza finalizzata delle azioni volontarie. Abbiamo potuto *dimostrare* quest'ultima mediante la rigorosa confutazione del contrario (cfr. pp. 81 sg.). Qui abbiamo soltanto argomentato l'eminente ragionevolezza della sua assunzione rispetto alla sua negazione.



Capitolo quarto

Il bene, il dover essere e l'essere: la teoria della responsabilità

I.

ESSERE E DOVER ESSERE

Fondare il «bene» o il «valore» nell'essere significa colmare il presunto divario fra essere e dover essere. Infatti, se il bene o ciò che vale è tale a partire da se stesso e non soltanto grazie a un desiderio, un bisogno o una scelta, allora è concettualmente definibile come quella cosa la cui possibilità include l'esigenza della sua realtà, diventando così un dover essere, posto che ci sia una volontà in grado di percepire e di tradurre in atto quell'esigenza. Affermiamo quindi che un «imperativo» non può scaturire soltanto da una volontà che comanda, ad esempio quella di un Dio-persona, ma anche dalla pretesa immanente di un bene-in-sé alla propria realtà. Ma l'essere-in-se-stesso del bene o del valore significa appartenenza al patrimonio durevole dell'essere (non necessariamente alla variabile attualità dell'ente) e in tal modo l'assiologia diventa una parte dell'ontologia. Ma in quale rapporto sta ciò con le nostre acquisizioni intorno all'essenza della natura?

1. *Il «bene» o il «male» in relazione allo scopo.*

Vogliamo ora assumere che la natura, prefiggendosi degli scopi o dei fini, pone anche valori. Infatti, comunque uno scopo sia dato e perseguito *de facto*, il suo conseguimento diventa un bene e il suo mancato conseguimento un male: e con tale distinzione ha inizio la possibilità di attribuire valore. Ma *all'interno* dell'atteggiamento pre-determinato in vista del fine, in cui conta soltanto più il successo o l'insuccesso, non è possibile alcun giudizio sulla bontà del fine stesso e perciò non è deducibile da esso, al di là dell'interesse, alcun obbligo. Nella misura in cui i fini, inclusi i nostri, sono effettivamente operanti nella natura, non sembrano godere di altra dignità che non sia quella fattuale, per cui dovrebbero essere commisurati solo alla forza della loro motivazione e forse alla gratificazione prodotta dal loro conseguimento (oppure al dolore

causato dal loro mancato conseguimento). Potremmo allora soltanto dire che in tale sfera esiste un meglio e un peggio, ma non che tramite loro un bene in sé esige il nostro consenso. Avrà allora senso sostenere che qualcosa *deve* essere, non importa se esso da solo metta in moto o meno il proprio venire all'essere influenzando l'impulso, l'istinto o la volontà? Un «bene in sé», abbiamo detto, sarebbe qualcosa del genere. Ma finora il bene o il male si sono rivelati soltanto come correlati nell'orientamento teleologico *pre-esistente*, al quale resta affidato il compito di esercitare sulla volontà quel potere che si manifesta *ex post facto* nelle sue «decisioni» – vale a dire, nel suo risultato. Lo scopo incorporato riesce ad affermarsi senza aver bisogno di un dover essere, che del resto non sarebbe affatto in grado di fondare. Nel migliore dei casi si servirebbe della finzione di un «dover essere» quale mezzo del suo potere.

2. *Finalità come bene-in-sé.*

Ma vale anche per la «finalità», in quanto carattere *ontologico* di un essere, ciò che vale per lo scopo specifico, e cioè che la sua fattualità viene in prima istanza e la validità del «bene» o del «male» ad esso relativa in seconda, determinata (*de facto*), ma non legittimata (*de jure*) da quello? A me pare che qui le cose stiano diversamente. Nella capacità di avere degli scopi in generale possiamo scorgere un bene-in-sé, la cui infinita superiorità rispetto a ogni assenza di scopo dell'essere è intuitivamente certa. Non sono sicuro se questo sia un enunciato analitico oppure sintetico, ma in ogni caso non è possibile retrocedere davanti all'autoevidenza che esso possiede. Gli si può contrapporre soltanto la dottrina del nirvana, che nega sì valore all'avere-uno-scopo, ma poi finisce per affermare il valore della liberazione da esso, elevandola a sua volta a scopo. Poiché qui non è evidentemente possibile l'indifferenza (ciò che è negato diventa un valore negativo), colui che non si arresta al paradosso dello scopo che nega lo scopo deve quantomeno concordare con l'enunciato dell'autoaccreditazione (*Selbstbeglaubigung*) dello scopo stesso nell'essere, assumendolo come *assioma ontologico*¹. Il fatto che da ciò consegua un dover essere, qualora il bene primo la cui validità poggia su se stesso venga, in un qualche bene da esso derivato, a cadere esistenzialmente sotto la tutela della volontà, risulta sul piano analitico dal concetto *formale* di bene in sé. Ma la sua prima determinazione in base al *contenuto* e, nel contempo, la sua localizzazione nella realtà risulta unicamente dall'intuizione di questo contenuto, già esemplificato

ontologicamente nella sua dignità assiomatica: la superiorità dello scopo in sé sull'assenza di scopo. Anche se il suo riconoscimento in quanto assioma (anzitutto un atto della teoria pura) è oggetto di una scelta metafisica ultima, che non può legittimarsi oltre (forse altrettanto poco quanto la scelta di sé dell'essere che se ne fa carico), tale superiorità si avvale di una propria intuizione evidente, che può essere press'a poco articolata nel modo seguente.

3. *L'autoaffermazione dell'essere nello scopo.*

In questo tendere verso lo scopo, la cui realtà ed efficacia nel mondo debbono essere date per scontate dopo quanto si è detto (cap. 3), possiamo scorgere un'autoaffermazione sostanziale dell'essere, che si pone *in senso assoluto* come migliore rispetto al non essere. In ogni scopo l'essere si dichiara a favore di se stesso e contro il nulla. Contro questo verdetto dell'essere non si dà alcun ricorso, poiché persino la negazione dell'essere tradisce un interesse e uno scopo. Vale a dire, il semplice fatto che l'essere non sia indifferente verso se stesso, fa della sua differenza rispetto al non-essere il valore fondamentale di tutti i valori, il primo sì in assoluto. Questa differenza non risiede quindi tanto nella distinzione di un qualcosa dal nulla (che, nel caso dell'indifferenza di questo qualcosa, sarebbe soltanto la distinzione, essa stessa indifferente, fra due indifferenze), bensì nella distinzione di un interesse finalizzato tout court rispetto all'indifferenza, la cui forma assoluta può essere da noi considerata il nulla. Un essere indifferente sarebbe soltanto una forma del nulla più imperfetta, perché affetta dalla macchia della mancanza di senso, e sarebbe pertanto inconcepibile. Che per l'essere qualcosa conti, quantomeno se stesso, è la prima cosa che possiamo apprendere dalla presenza in esso degli scopi. Allora la massimizzazione della finalità, ossia la ricchezza dei fini perseguiti e quindi del bene o del male possibili, risulterebbe il valore ulteriore che emerge dal valore fondamentale dell'essere in quanto tale, nell'accentuazione della sua differenza rispetto al non-essere. Quanto più multiforme risulta lo scopo, tanto maggiore è questa differenza; quanto più esso è intenso, tanto più enfatica ne è l'affermazione e nel contempo la giustificazione; in esso l'essere rende se stesso degno del suo dispendio.

4. *Il sí della vita: enfaticamente come no al non-essere.*

Nella vita organica la natura ha manifestato il proprio interesse e nell'immensa molteplicità delle sue forme, di cui ognuna costituisce un modo di essere e di tendere, lo ha soddisfatto progressivamente al prezzo crescente della vanificazione e della distruzione. Il prezzo è necessario, perché ogni scopo può essere realizzato soltanto a scapito di altri. La molteplicità dei generi è anch'essa una selezione di quel tipo, a proposito della quale è impossibile affermare se sia stata sempre la « migliore », ma la cui conservazione rappresenta certamente un bene rispetto all'alternativa della distruzione oppure dell'atrofizzazione. Ma più ancora che nell'estensione dell'arco dei generi, l'interesse si manifesta nell'intensità dei fini autonomi degli esseri viventi, nei quali il fine naturale si soggettivizza in misura crescente, ossia diventa proprio di colui che di volta in volta lo realizza. In questo senso, ogni essere che sente e ambisce non è soltanto uno scopo della natura, ma è anche un fine in se stesso, e cioè il proprio fine⁷. Ed è proprio qui, in virtù della contrapposizione della vita alla morte, che l'autoaffermazione dell'essere diventa enfatica. La vita è la confrontazione esplicita dell'essere con il non-essere, dal momento che nel suo *stato di bisogno* costitutivo, dato dalla necessità del ricambio organico, al quale può restar preclusa la realizzazione, la vita esperisce la possibilità del non-essere quale sua antitesi costantemente presente, ossia come implicita minaccia. La modalità del suo essere è la conservazione tramite azione. Il sí di ogni aspirazione è qui radicalizzato per mezzo del no attivo al non-essere. Mediante la negazione del non-essere l'essere diventa l'istanza positiva, cioè la scelta permanente di se stesso. La vita in quanto tale, nel pericolo del non-essere che è imminente alla sua essenza, è l'espressione di quella scelta. Quindi, in modo soltanto apparentemente paradossale, è la *morte*, ossia il poter morire, in quanto possibilità data in ogni momento – e la cui dilazione si verifica anch'essa ogni momento nell'*atto* dell'autoconservazione –, ciò che pone il suggello all'autoaffermazione dell'essere: per suo tramite quest'ultima passa attraverso i singoli sforzi di esseri individuali.

5. *La forza normativa del sí ontologico per l'uomo.*

Questo sí che opera ciecamente acquisisce una forza vincolante nella libertà cosciente dell'uomo, la quale, in quanto risultato ultimo del la-

voro teleologico della natura, non si limita più soltanto ad eseguire tale lavoro ma, con il potere che le deriva dalla conoscenza, è anche in grado di distruggerlo. L'uomo deve far sua nella propria volontà questa affermazione e imporre alle proprie facoltà la negazione del non-essere. Ma questo passaggio dal volere al dover essere costituisce proprio il punto critico della teoria morale, nel quale così facilmente fallisce la sua fondazione. Come può diventare un dovere ciò che da sempre è nella cura totalizzante dell'essere lungo la scala delle volontà individuali? Come mai questo emergere dell'uomo dalla natura con la conseguente necessità di venire in soccorso al suo potere, creando delle norme e limitando la propria, esclusiva, eredità naturale, l'arbitrio? Proprio l'esercizio illimitato di quest'ultimo non dovrebbe costituire l'adempimento del fine naturale che lo ha prodotto, ovunque poi possa condurre? Appunto questo sarebbe il valore in sé, al quale aveva aspirato il movimento dell'essere; e questo il suo verdetto, che potrebbe esigere consenso pur non avendone affatto bisogno.

6. *La problematicità di un dover essere distinto dalla volontà.*

AmMESSo dunque che la finalità sia di per sé il bene primario e in quanto tale avanzi, per dirla astrattamente, una «pretesa» alla realizzazione, ciò implica allora già il *volere* gli scopi e per loro tramite, in quanto condizioni della propria sussistenza, *volere* se stessa come scopo fondamentale; la finalità data dalla natura, provvede di per sé all'adempimento della propria pretesa di essere, che si trova pertanto in buone mani. Per dirla semplicemente: l'autoconservazione non deve essere imposta né ha bisogno di altra persuasione oltre a quella del piacere che le è intrinseco. La sua volontà, con il suo sì o no, sussiste sin dal principio e attende al suo compito, meglio o peggio a seconda dei casi, ma sempre in base alle proprie capacità. Per cui, anche se il «*volere* dovere» fosse un concetto dotato di senso, sarebbe qui superfluo e lo sarebbe anche il concetto (invero dotato di senso) del «*dover fare*», dal momento che il *volere* reale implica automaticamente il proprio agire. Ma laddove la scelta verte sul meglio e sul peggio (ovvero sulla maggiore o minore efficacia), come nel caso dell'uomo, allora si potrà parlare, in nome del fine voluto, di un dover essere in rapporto alla via migliore, quindi (per dirla con Kant), dell'«imperativo ipotetico» della prudenza, che riguarda i mezzi e non lo scopo. Ma per quanto importante tale imperativo possa diventare nel disordine delle faccende umane, esso ha poco a che

vedere con l'imperativo categorico della moralità. Quest'ultimo deve estendersi anche agli scopi, anzi prima di tutto a loro. (Che sia fine a se stesso, come in ultima analisi sosteneva Kant, è una costruzione insostenibile: si veda più avanti). Non è neppure d'aiuto parlare della superiorità degli scopi «più elevati» su quelli «inferiori» come fondamento determinante della scelta, fintantoché questa distinzione non venga definita sul piano etico e non venga postulato una sorta di dovere verso lo scopo superiore. A buon diritto si può definire il dipingere la Cappella Sistina un fine più elevato rispetto al saziare una fame arrabbiata, ma si chieda ai *Wanderratten* di Heine se da ciò sia deducibile una legge dell'agire. Dall'essere-in-sé del valore e del bene, che possiamo qui già presupporre insieme alla sua «pretesa» astratta, vi è pur sempre ancora un passo verso il *compito* imposto qui e ora all'agire come suo proprio: il passo dall'atemporale al temporale. Dietro questo passaggio sta però in agguato il sospetto che persino il fantastico autoinganno della morale, anche della più ascetica, con tutti i suoi «compiti» e le sue «rinunce», sia ancora una forma camuffata dell'autosoddisfacimento della pulsione originaria (ad esempio, la «volontà di potenza», il «principio del piacere») – e che quindi ogni dover essere auto-imposto, presuntivo, sia soltanto un mascheramento della volontà, il suo allettamento mediante un'esca più efficace di quella del comune piacere. In questo caso il «valore» o il «bene» non avrebbero l'autorità del comando, bensì la forza delle cause – cause finali, naturalmente, ma non per questo una forza causale minore. Allora ogni volontà, sia in sé sia come tassello della teleologia immanente dell'essere in generale, sarebbe *eo ipso* giustificata (valutabile magari secondo la sua intensità, ma non secondo il suo fine) e gli sforzi in direzione di una dottrina dei doveri sarebbero vani. Persino il sì altisonante dell'*amor fati*, quel vuoto volere-ancora-una-volta tutto il già voluto e il già fatto, non vi aggiungerebbe nulla. Dobbiamo interrogare ancora una volta il significato di «valore» e «bene».

7. «Valore» e «bene».

a) Dal punto di vista linguistico il «bene» possiede, rispetto al «valore», la superiore dignità dell'essere-in-sé. Siamo inclini a intenderlo come qualcosa di indipendente dai nostri desideri e dalle nostre opinioni. Per contro il «valore» si collega facilmente alla domanda: «per chi?» e «quanto?» Il termine proviene dalla sfera della valutazione e dello scambio e designa anzitutto solo la misura della volontà, ossia della vo-

lontà di spendere, e non del dover essere. Mi prefiggo qualcosa come scopo perché ha un qualche valore per me, oppure ha un qualche valore per me perché, ancor prima di ogni scelta, è stato prefisso come scopo alla mia natura bisognosa. Posto che vi sia libertà nella concorrenza degli scopi, agendo mi prefiggo ancora una volta come scopo il fine naturale¹. Ogni scopo che mi pongo è dunque legittimato come «valore» soltanto perché per me vale la pena perseguirlo (o rinunciarvi, qualora non sia perseguibile). Il valore di scambio per la fatica, la sua «ricompensa», è qui il piacere, anche nelle sue varianti più raffinate. Se lo scopo raggiunto mi delude inducendomi a pensare che non valeva la pena conseguirlo, il mio desiderio, dopo essersi ricreduto, continuerà a consultare soltanto se stesso in vista di una scelta più remunerativa degli scopi, non però questi ultimi rispetto alla loro pretesa di essere oggetto della mia scelta. Anche il giudizio riveduto, per quanto meglio informato e quindi forse più efficace, non risente della necessità di essere meno soggettivo né perciò più vincolante di quello originario.

b) Tuttavia noi non rinunciamo a fare distinzione fra scopi che sono dotati o meno di valore, indipendentemente dalla realizzazione o meno dei nostri desideri. Con tale distinzione postuliamo che ciò che è degno dei miei sforzi, non coincide senz'altro con ciò per cui vale ai miei occhi la pena. Ma quel che è davvero degno dei miei sforzi, *dovrebbe* diventare anche per me ciò per cui vale la pena ed essere perciò *scelto* da me come scopo. Valere «davvero» la pena sta ora a significare che l'oggetto degli sforzi è *buono*, indipendentemente dal giudizio delle mie inclinazioni. Proprio questo lo rende la fonte di un dover essere, con il quale lo scopo fa appello al soggetto nella situazione in cui la realizzazione o la conservazione di *questo* bene vengono messe concretamente in discussione da parte di *questo* soggetto. Nessuna teoria volontaristica o appetitiva che definisce il bene come ciò a cui si tende, rende giustizia a questo fenomeno originario del *richiedere*. In quanto creatura pura e semplice della volontà, il bene è privo dell'autorità che vincola la volontà. Anziché determinare la propria scelta, il bene le è sottoposto ed è ora questa ora quella cosa. Soltanto la sua fondazione nell'essere lo contrappone alla volontà. Il bene indipendente pretende di diventare scopo. Esso non può costringere la volontà libera a sceglierlo come suo fine, ma può strapparle il riconoscimento che sarebbe suo dovere operare quella scelta. Se non nell'obbedienza, il riconoscimento si manifesta nel senso di colpa: siamo rimasti debitori al bene di ciò che gli è dovuto.

8. *Il fare il bene e l'essere dell'attore: il primato della «causa» (Sache).*

a) Altrettanto poco quanto la distinzione fra il desiderare e il dover essere, il nostro sentimento si lascia però sottrarre la certezza che il fare il bene per-se-stesso torni utile anche all'attore, indipendentemente dal successo dell'azione. Sia che partecipi o meno al godimento del bene compiuto, sia che si limiti a farne o meno esperienza, sia che lo veda addirittura disapprovato, il suo essere morale ci ha guadagnato con l'accoglimento obbediente del richiamo del dovere. Tuttavia non può essere stato il bene che l'attore voleva. Il segreto o il paradosso della morale è che l'io deve essere dimenticato a favore della causa affinché diventi un sé superiore (che in effetti è anche un bene-in-sé). È ammissibile dire: «Vorrei potermi guardare negli occhi (oppure: sostenere la prova davanti a Dio)», ma questo mi sarà possibile soltanto se per me conterà la «causa» e non l'io: quest'ultimo non può diventare la causa e l'oggetto dell'azione ne offre soltanto l'occasione. L'uomo buono non è colui che è diventato buono, ma colui che ha compiuto il bene per se stesso. Ma il bene è la causa nel mondo, anzi la causa del mondo. La moralità non può mai avere per fine se stessa.

b) Quindi non è la forma ma il contenuto dell'agire ad avere priorità. In tal senso la morale è «altruistica», benché talvolta possa avere per oggetto anche uno stato dell'io, ossia uno stato che sia conforme al dovere e pertinente alla causa del mondo (senza che l'altruismo sia di per sé morale). Non il dovere è l'oggetto, non la legge etica motiva l'agire morale, ma l'appello intramondano del bene-in-sé possibile, che si contrappone alla mia volontà e pretende ascolto, *in conformità* alla legge etica. Prestare ascolto a quell'appello è proprio ciò che la legge morale impone: essa non fa che dare rilievo universale alla voce di tutti i beni dipendenti dall'azione e al loro rispettivo diritto alla *mia* azione, e mi prescrive come dovere ciò che il giudizio mostra degno di essere in sé e bisognoso del mio operato. Ma per raggiungermi e stimolarmi in modo da mettere in moto la volontà, quell'appello deve trovare in me una certa permeabilità. Qui deve entrare in gioco il nostro lato emotivo. Ora è appunto inerente all'essenza della nostra natura morale che l'appello, mediato dal giudizio, trovi una risposta nel nostro sentire: precisamente nel senso di responsabilità.

c) Come ogni teoria etica, anche una teoria della responsabilità deve tenere presenti entrambe le cose: il fondamento *razionale* dell'obbligo, ossia il principio di legittimazione che sta dietro alla pretesa di un «dover essere» vincolante, e il fondamento *psicologico* della sua capacità di mettere in moto la volontà, ossia di diventare per il soggetto la causa che determina il suo agire. Ciò significa che l'etica possiede un aspetto oggettivo ed uno soggettivo, e di questi l'uno ha a che vedere con la ragione, l'altro con il sentimento. Storicamente ora l'uno ora l'altro aspetto è stato al centro della teoria etica; ma tradizionalmente il problema della *validità*, ossia l'aspetto oggettivo, ha occupato maggiormente i filosofi. Entrambi sono comunque fra di loro complementari e parti integranti dell'etica in generale. Se noi non fossimo, quantomeno per predisposizione, emotivamente *ricettivi* nei confronti del richiamo del dovere, persino la dimostrazione più cogente del suo diritto, alla quale la ragione non può sfuggire, sarebbe impotente a rendere ciò che è dimostrato una forza motivante. Viceversa, senza una *convalida* del suo diritto, la nostra effettiva ricettività per appelli di quel genere sarebbe alla mercé di predilezioni casuali (a loro volta variamente condizionate) e la loro scelta sarebbe sprovvista di giustificazione. Tutto ciò lascerebbe, è vero, ancora sempre spazio al comportamento morale dettato da una volontà ingenuamente buona, la cui immediata autocertezza non richiede alcuna ulteriore convalida – e, in effetti, non ne ha neppure bisogno in quei casi fortunati in cui gli impulsi del cuore sono «per natura» in armonia con gli imperativi della legge morale. Una soggettività dotata di tale potenzialità (e chi vorrebbe escludere che sia possibile?) potrebbe agire solo a partire da se stessa, ossia sotto la spinta del sentimento. L'aspetto oggettivo non potrà mai possedere un'autosufficienza simile. Il suo imperativo, per quanto evidente possa essere la sua verità, non può affatto diventare operante, a meno che incontri una sensibilità verso ciò che è affine. Questa connotazione *fattuale* del sentire, presumibilmente un potenziale universalmente umano, è di conseguenza il dato cardinale della morale, già implicito come tale nel «dover essere». In effetti rientra nel *sensu* originario del principio normativo il fatto che il suo appello si rivolga a coloro che, in base alla loro costituzione, ossia per natura, sono predisposti a raccogliarlo (il che naturalmente non garantisce ancora che lo seguano). Si può ben affermare che non ci sarebbe alcun «tu devi» se non ci fosse nessuno che lo potesse sentire e di per sé fosse sintonizzato con la sua voce, anzi vi prestasse intenzionalmente ascolto. Con ciò non s'intende dire altro che gli uomini sono già potenzialmente

«esseri morali», perché posseggono tale *ricettività* (*Affizierbarkeit*), grazie alla quale soltanto possono essere anche immorali. (Colui che per natura è sordo a questo non può essere né morale né immorale). Ma è altrettanto vero che lo stesso senso morale esige una legittimazione trascendente, e non soltanto per tutelarsi dalle contestazioni esterne (incluse quelle provenienti da motivazioni concorrenti nell'anima stessa) ma per un bisogno intrinseco di quel sentimento di essere ai propri occhi più che un puro e semplice impulso. Pertanto non la validità, ma l'efficacia dell'imperativo morale dipende da quella condizione soggettiva che ne è la premessa e al contempo l'oggetto, invocato, reclamato e sollecitato, con successo o inutilmente. In ogni caso, il divario esistente fra la sanzione astratta e la motivazione concreta deve essere colmato dall'arco del sentimento, che è il solo a poter mettere in moto la volontà. Il fenomeno della moralità poggia a priori su questa unione, benché una delle sue componenti sia data soltanto a posteriori come elemento fattuale della nostra esistenza: la presenza soggettiva del nostro interesse morale¹. Secondo l'ordine logico verrebbe per prima la validità degli obblighi e per secondo il sentimento che vi corrisponde. Ma nell'ordine espositivo presenta dei vantaggi iniziare con l'aspetto soggettivo, poiché esso non costituisce soltanto ciò che è dato e noto in modo immanente, ma ciò che è già insito nell'appello trascendente che gli è rivolto. Soltanto con la massima concisione intendiamo accennare all'aspetto emotivo della moralità nella teoria etica precedente.

9. *Il ruolo del sentimento nella teoria etica tradizionale.*

a) L'amore verso il «bene supremo».

Da sempre i filosofi morali hanno riconosciuto che il sentimento deve venire in soccorso alla ragione per consentire al bene oggettivo di esercitare un potere sulla nostra volontà – infatti la morale, che deve comandare agli affetti, ha essa stessa bisogno di un affetto. Fra i grandi filosofi morali, Kant fu l'unico che si sforzò di fare questa concessione alla nostra natura sensibile, anziché considerarla una componente integrante della dimensione etica in sé. Esplicitamente o implicitamente l'idea si ritrova in ogni dottrina della virtù, per diversi che siano i modi in cui il sentimento in questione è stato determinato. Il «timor di Dio» ebraico, l'«eros» platonico, l'«eudaimonia» aristotelica, la «carità» cristiana, l'«*amor dei intellectualis*» di Spinoza, la «benevolenza» di Shaftesbury,

il «rispetto» di Kant, l'«interesse» di Kierkegaard, il «piacere della volontà» di Nietzsche sono modi di definire questo elemento affettivo dell'etica. Non possiamo soffermarci ad analizzarli, ci limitiamo però ad osservare che il «senso di responsabilità» non figura fra essi. Dovremmo spiegare in seguito tale assenza per giustificare la nostra scelta. Osserviamo inoltre che la maggior parte dei sentimenti menzionati (anche se non tutti) sono ispirati e orientati verso un *oggetto* dotato di valore supremo, un «sommo bene». Tradizionalmente questo *summum bonum* possedeva spesso la connotazione ontologica (un corollario dell'idea di perfezione) dell'atemporalità, mettendo a confronto la nostra condizione mortale con la seduzione dell'eternità. Il fine dell'aspirazione morale è allora quello di conformare il proprio stato a quel bene supremo, «appropriandosene» e favorendone anche un'appropriazione generalizzata, facendogli per così dire posto nel mondo temporale. L'imperituro sollecita la partecipazione del transeunte e ne suscita il *desiderio*.

In totale opposizione a ciò, l'oggetto della *responsabilità* è il transeunte per definizione; tuttavia, malgrado questo carattere condiviso fra me e lui, la sua alterità è nei miei confronti più radicale di quella di qualsiasi oggetto trascendente dell'etica classica: un'alterità intesa non come sommo bene bensì come semplice differenza oggettiva nel suo diritto originario, che esclude di essere superata mediante un'assimilazione di me a lui o di lui a me. Proprio l'alterità prende possesso della mia responsabilità e non richiede più alcuna appropriazione. Eppure questo oggetto ben lontano dalla «perfezione», del tutto contingente nella sua fattualità, percepito proprio *nella* sua transitorietà, indigenza e insicurezza, deve avere la forza di indurmi, grazie alla sua semplice esistenza (e non con le sue qualità particolari), a mettere a disposizione la mia persona, libero da ogni desiderio di appropriazione. Evidentemente quell'oggetto può farlo, altrimenti non vi sarebbe alcun *sensu* di responsabilità per una tale esistenza. Ma quel sentimento esiste come un dato di fatto dell'esperienza e non è meno reale delle sensazioni *appetitive* dell'esperienza del *summum bonum*. Su questo ci soffermeremo in seguito. Ora rivolgiamo la nostra attenzione a ciò che i due tipi qui messi a confronti hanno in comune: il potere vincolante scaturisce dalla pretesa di un *oggetto* e il legame è nei confronti di questo oggetto, sia esso eterno oppure temporale. In entrambi i casi una trasformazione deve essere realizzata nel regno delle cose.

b) L'azione per l'azione.

A questi atteggiamenti etici, orientati verso l'oggetto, nei quali domina sovrano, esternamente a me, il *contenuto* del fine, si contrappongono le modalità prive di oggetto nelle quali la forma o lo spirito della stessa azione costituisce il tema della norma, mentre l'oggetto esterno fornito dalla situazione rappresenta più l'occasione che non il fine reale dell'azione. Quel che conta non è più il «che cosa», ma il «come» dell'agire. L'estremo moderno di tale etica della convinzione soggettiva è l'esistenzialismo (cfr. la «volontà» di volere «nietzscheana», la «decisione autentica» (*authentische Entscheidung*) sartriana, l'«autenticità» (*Eigentlichkeit*) e la «decisione» (*Entschlossenheit*) heideggeriana e così via), per il quale l'oggetto intramondano non avanza di per sé alcuna pretesa nei nostri confronti, ma acquista la sua rilevanza in virtù della scelta del nostro interesse appassionato. Qui domina sovrana la libertà del sé. Resta da vedere se questo punto di vista sia sostenibile alla lettera e se non riconosca segretamente un valore all'oggetto (a favore del quale si *deve* perciò decidere) e se proprio *questo* non sia il vero fondamento di una scelta solo apparentemente priva di fondamento. Quel che conta, per la teoria etica, è la negazione in linea di principio di qualsiasi gerarchia di valore e di diritto immanente alle cose e quindi, in generale, dell'idea di obblighi oggettivamente validi nei loro confronti, di cui esse stesse potrebbero essere la fonte¹.

c) Il «rispetto» kantiano «dinanzi alla legge».

Come avviene spesso, unica è la posizione di Kant in questa contesa fra principî «materiali» e «formali», «oggettivi» e «soggettivi», dell'azione morale. Mentre da un lato egli non nega che gli oggetti ci possano influenzare con il loro valore, dall'altro (avendo in mente l'«autonomia» della ragione morale) nega che tale incidenza «patologica» del sentimento possa costituire il vero motivo dell'agire morale; e mentre sottolinea l'oggettività, fondata sulla ragione, di una legge morale universale, attribuisce però al sentimento un ruolo necessario nell'adattamento della volontà particolare alla legge. L'aspetto singolare è che questo sentimento non è valido per l'oggetto materiale ma per la stessa legge. In effetti fu una profonda intuizione di Kant – tanto più sorprendente in quanto proviene dal fautore dell'autonomia assoluta della ragione nella sfera della morale – che accanto alla ragione debba entrare in gio-

co anche il sentimento, affinché la legge morale acquisti potere sulla nostra volontà. A suo avviso si tratta di un sentimento evocato in noi non da un oggetto (in tal caso la morale diventerebbe «eteronoma»), ma dall'*idea* del dovere o della legge morale: il sentimento del *rispetto* (*Ehrfurcht*). Kant intendeva il rispetto dinanzi alla legge, dinanzi alla sublimità del «tu devi» assoluto dettato dalla ragione. In altri termini: la ragione stessa diventa la fonte di un affetto e il suo oggetto ultimo. Naturalmente non la ragione come facoltà conoscitiva, bensì come principio di universalità al quale la volontà si deve conformare, non in base alla scelta dei suoi oggetti, ma in virtù della sua forma, ossia mediante il tipo di autodeterminazione rispetto all'universalizzazione possibile della sua massima. Soltanto questa forma interna della volontà costituisce il contenuto dell'imperativo categorico, la cui sublimità infonde rispetto.

Ma quest'idea, sebbene essa stessa non priva di sublimità, porta a un assurdo. Infatti il senso dell'imperativo categorico, come dimostrano tutte le sue applicazioni nella casistica, non è la statuizione di scopi, ma l'autolimitazione della libertà mediante la regola della coerenza della volontà con se stessa nel perseguimento di scopi. Ma se questa è l'idea della legge morale, la formula kantiana va a sfociare nell'«autolimitazione della libertà per rispetto dell'idea di autolimitazione della libertà», il che è evidentemente insensato. Oppure, poiché l'autolimitazione deve aver luogo in relazione alla facoltà di universalizzazione, si potrà anche dire: «Universalizzazione della volontà particolare per rispetto dell'idea di universalità», il che migliora le cose soltanto di poco. Infatti, è vero che la massima generalità costituisce una virtù negli enunciati teorici di un sistema della verità e che la sua validità risulta scontata per ogni altro intelletto; ma nelle decisioni individuali la concomitante certezza che ogni essere razionale debba approvarle in virtù dell'universalità del loro principio, rappresenta sì una gradita conferma (forse addirittura un criterio della loro giustezza), in nessun caso però il fondamento primo della mia scelta; così come certamente non è la fonte del *sentimento*, sia che si tratti di rispetto o di quant'altro animi qui ed ora il mio legame con la causa. Soltanto la causa stessa e non un'idea di universalità può produrre tale sentimento, e precisamente mediante la sua esclusiva autoconvalidazione. Quest'ultima può soggiacere a principi più ampi, che sarebbero però ontologici, e se tali principi agiscono sul sentimento, lo fanno mediante il loro *contenuto* e non in base al grado della loro universalità. (Ad absurdità analoghe a quelle di questo esem-

pio autorevolissimo conduce necessariamente ogni tentativo di intendere la legge morale come fine a se stessa).

In verità, occorre aggiungere, il discernimento morale di Kant era maggiore di quanto dettasse la logica del sistema. È stato spesso sottolineato il tipico *vacuum* a cui conduce il puramente formale «imperativo categorico» con il suo criterio di generalizzabilità, esente da contraddizioni, della massima della volontà⁶. Ma Kant stesso riscattò il formalismo puro del suo imperativo categorico mediante un principio «materiale» di comportamento che, apparentemente, deriva da esso, ma in verità gli viene giustapposto: il rispetto per la dignità delle persone in quanto fini in se stessi. Contro tale principio non risulta più pertinente il rimprovero di vacuità! Ma il valore di sé incondizionato dei soggetti razionali non deriva da un principio formale, bensì deve, a partire dall'*intuizione* di un sé liberamente agente nel mondo della necessità, convincere il senso valutativo dell'osservatore giudicante.

d) Il punto di vista dell'indagine seguente.

Qui ci limitiamo a presentare la nostra posizione alternativa, che sta alla base delle riflessioni seguenti sulla responsabilità. Quel che conta sono anzitutto gli obiettivi e non gli stati della mia volontà: impegnando la volontà diventano scopi per me. Gli scopi possono talora essere sublimi in virtù del loro contenuto; possono esserlo persino alcune azioni oppure interi decorsi di vita, ma non la regola della volontà, l'osservanza della quale costituisce per ogni scopo la condizione perché esso sia morale o, più esattamente, perché non sia immorale. La *legge* in quanto tale non può essere né causa né oggetto del rispetto; ma l'*essere*, riconosciuto nella sua pienezza o in qualche sua particolare manifestazione da una facoltà percettiva che non sia limitata dall'egoismo né offuscata dall'ottusità, può ben generare il rispetto. Grazie a tale *affezione del nostro sentire* l'essere può venire in soccorso a quella legge morale, altrimenti impotente, che prescrive di soddisfare con la nostra esistenza l'innata *pretesa* dell'ente. Non è il caso di temere o rifiutare, in ossequio al principio dell'autonomia, di essere «eteronomi» in questo senso, lasciandosi guidare dal richiamo legittimo delle entità percepite. Tuttavia neppure il rispetto è sufficiente, poiché tale riconoscimento emotivo della dignità dell'oggetto percepito, per intenso che sia, può rimanere del tutto inoperante. Soltanto se sopravviene il *senso di responsabilità*, che vincola *questo* soggetto a *quest'*oggetto, agiremo di conseguenza. Intendiamo affermare che è questo sentimento, più di qualsiasi altro, a

poter suscitare in noi la disponibilità a favorire mediante il nostro agire il diritto di esistere dell'oggetto. Ricordiamoci infine che la preoccupazione per le generazioni future (si veda il cap. 2, pp. 49 sgg.) è così spontanea da non aver bisogno che si invochi la legge morale, in quanto costituisce, a un livello umano elementare, la forma originaria di coincidenza tra responsabilità oggettiva e senso soggettivo di responsabilità, in base alla quale la natura ci ha precocemente educati a tutti quei generi di responsabilità ancor privi di copertura istintuale, plasmando a tal fine il nostro sentire. Rivolgiamoci ora a questo fenomeno della «responsabilità», sul quale la teoria etica è stata nell'insieme così reticente.

II.

TEORIA DELLA RESPONSABILITÀ: PRIME DISTINZIONI

1. *Responsabilità come imputazione causale delle azioni compiute.*

a) La condizione della responsabilità è il potere causale. L'agente deve rispondere della sua azione: egli viene ritenuto responsabile delle sue conseguenze ed eventualmente deve farsene carico. Questo riveste anzitutto un significato giuridico e non, in senso stretto, morale. Il danno arrecato deve essere riparato, anche se la causa non fu un'azione cattiva e anche se la conseguenza non fu né prevista né intenzionale. Basta che io sia stato la causa attiva; ma soltanto in così stretta connessione causale con l'azione che l'attribuzione sia evidente e la conseguenza non si perda nell'imprevedibile. La mancanza del famoso chiodo nella ferratura del cavallo non rende il garzone del maniscalco davvero responsabile per la sconfitta nella battaglia o per la perdita del regno. Ma il vero destinatario della prestazione, colui che cavalca il cavallo, avrebbe diritto a un risarcimento nei confronti del maniscalco, il quale, senza essere di per sé biasimevole, è «responsabile» della negligenza del suo garzone. La negligenza è qui comunque l'unica cosa che si possa definire moralmente colpevole, in un senso piuttosto banale; l'esempio però dimostra (al pari di quello quotidiano della responsabilità dei genitori verso i figli) che la responsabilità d'indennizzo può essere esente da ogni colpa. Il principio dell'imputabilità causale è pur sempre salvaguardato quando il superiore concentra in termini generali nella sua persona la ti-

tolarità dell'agire causale dei suoi subordinati (per le cui buone prestazioni, d'altro canto, egli riceve anche apprezzamento).

b) Ora all'idea della riparazione giuridica si è intrecciata precocemente quella della punizione, che ha un senso morale e qualifica come moralmente colpevole la causa efficiente. Qui la dichiarazione «colpevole!» riveste un significato diverso dall'enunciato: «Pietro è debitore a Paolo di una riparazione». Se si tratta di un crimine a cui viene commisurata la pena, a essere punita è l'azione più che non le sue conseguenze. Pertanto si dovrà analizzare l'azione stessa: intenzionalità, premeditazione, movente, incriminabilità: l'azione era «in sé» criminale? L'associazione a delinquere, sventata perché tempestivamente scoperta, è anch'essa un crimine e passibile di pena. La pena inflitta in questo caso, mediante la quale il colpevole è chiamato a rendere conto, non serve a riparare il danno o l'ingiustizia subito da altri, ma a ristabilire l'ordine morale che è stato turbato. Perciò qui è la qualità e non la causalità dell'azione il punto determinante di cui si deve rispondere. Tuttavia il potere, quantomeno potenziale, resta la *conditio sine qua non*. Nessuno deve rendere conto per aver semplicemente immaginato di commettere misfatti atroci: in questa circostanza l'eventuale affiorare di sensi di colpa è un fatto altrettanto privato quanto il delitto psicologico. Un'azione mondana deve essere commessa o quantomeno prediposta (come nel caso dell'associazione a delinquere). Va da sé poi che l'azione andata a segno risulta più grave di quella fallita.

c) La differenza accennata tra responsabilità legale e responsabilità morale si riflette nella distinzione fra diritto civile e diritto penale; nel corso della loro diversa evoluzione i concetti inizialmente interconnessi di risarcimento (per responsabilità civile) e punizione (per colpa) sono stati disgiunti. A entrambi è comune il fatto che la responsabilità si riferisce alle azioni commesse e diventa reale nel momento in cui viene *attribuita* dall'esterno. Il *sentimento* che qui accompagna il colpevole e con il quale egli si assume interiormente la responsabilità (senso di colpa, pentimento, disponibilità all'espiazione, ma anche orgoglio caparbio) è altrettanto retroattivo quanto il doverne rispondere oggettivamente. Anche la sua prefigurazione nel momento in cui si dà inizio all'azione non serve da movente ma (nel caso sia efficace) da suo criterio di selezione, ossia da motivo per autorizzarne o bloccarne l'esecuzione. In fondo, quanto meno si agisce tanto meno si deve rispondere delle proprie azioni e, in assenza di obblighi positivi, evitare di agire può diven-

tare un consiglio saggio. Così intesa, la «responsabilità» non pone da sé gli scopi, ma è l'istanza formale che grava su *ogni* agire causale interumano facendo sì che se ne possa chiedere conto. Essa è quindi la condizione preliminare della morale, ma di per sé non costituisce ancora la morale. Il sentimento che l'accompagna – la precede, la segue –, pur essendo morale (disponibilità a garantire per la propria azione), non può nella sua pura formalità fornire alla teoria etica quel principio affettivo, che in prima e in ultima istanza ha a che vedere con la presentazione, convalida e motivazione di scopi positivi in vista del *bonum humanum*. Solo dall'impulso di tali scopi, dall'operare del bene sul sentimento può aver origine la disponibilità ad assumersi una responsabilità; senza questo vincolo dei valori si potrà forse deplorare la riluttanza ad assumersi responsabilità (poiché la cautela, sul piano puramente edonistico, può essere un cattivo affare), ma non la si potrà condannare⁷.

2. Responsabilità per il da-farsi; il dovere del potere.

Esiste però ancora un concetto complementare diverso di responsabilità che non riguarda la resa dei conti *ex-post-facto* per quanto è stato compiuto ma la determinazione del da-farsi, rispetto al quale io mi sento responsabile in primo luogo non per il mio comportamento e le sue conseguenze, bensì per la causa che m'impone di agire. Ad esempio, la «responsabilità» per il benessere altrui non si limita a «selezionare» propositi di azione dati in vista della loro ammissibilità morale, ma obbliga ad azioni che non sono progettate per nessun altro scopo. In questo caso il «per» dell'essere responsabile ha evidentemente un senso completamente diverso rispetto a quello precedente, puramente autoreferenziale. Il «per che cosa» si trova fuori di me, anche se nell'ambito di influenza del mio potere, e ne dipende nel bene e nel male. Il «per che cosa» contrappone al mio potere il suo diritto di esistere a partire da ciò che è o può essere, e assoggetta il potere mediante la volontà morale. La causa diventa mia, poiché il potere è mio e ha una relazione causale proprio con lei. Ciò che è dipendente nel suo diritto autonomo acquista potere normativo, ciò che è potente nella sua causalità viene sottoposto a obbligazione. Il potere diventa oggettivamente responsabile per ciò che in quel modo gli viene affidato, e vi si impegna affettivamente mediante la presa di posizione del senso di responsabilità: nel sentimento ciò che è vincolante viene a legarsi alla volontà soggettiva. Ma la presa di posizione del sentimento non ha la sua origine prima nel-

l'idea di responsabilità tout court ma nel riconoscimento della bontà peculiare della causa, nel modo in cui essa influenza il sentire e umilia il puro egoismo del potere. In primo luogo viene il «dover essere» (*Seinsollen*) dell'oggetto, in secondo luogo, il «dover fare» (*Tunsollen*) del soggetto chiamato ad averne cura. L'esigenza dell'oggetto da un lato, nell'assenza di garanzie della sua esistenza, e la coscienza morale del potere dall'altro, nella colpevolezza della sua causalità, si fondono nel senso affermativo di responsabilità del soggetto attivo, che già da sempre interferisce nell'essere delle cose. Se vi si aggiunge l'amore, la responsabilità viene elevata dalla dedizione della persona che impara a temere per la sorte di chi è degno di esistere e di essere amato.

Quando oggi parliamo della necessità di un'etica della responsabilità futura intendiamo proprio *questo* tipo di responsabilità e di senso della responsabilità, non la vuota «responsabilità» formale di ogni agente per la sua azione. Dovremo metterla a confronto con il principio motivazionale dei precedenti sistemi morali e delle loro teorie. Empiricamente ci avvicineremo nel modo migliore a questo concetto sostanziale, finalistico, della responsabilità, se ci chiederemo che cosa si può intendere con «agire irresponsabile» (visto che possiamo affermare senza contraddizione, sulla base dei due differenti concetti di responsabilità, che si è responsabili anche per le azioni più irresponsabili). In questo caso andrà però escluso il senso formalistico di «irresponsabile» = privo della capacità di rispondere di qualcosa e perciò tale da non poter essere ritenuto responsabile.

3. Che cosa significa «agire in modo irresponsabile»?

Il giocatore d'azzardo che in una casa da gioco rischia il proprio patrimonio agisce sconsideratamente; qualora il patrimonio non sia suo ma appartenga a un altro, agisce però in modo criminale; se è padre di famiglia, agisce irresponsabilmente anche nel caso in cui il patrimonio sia incontestabilmente suo e a prescindere dal fatto che vinca o perda. L'esempio ci suggerisce: soltanto chi detiene una responsabilità può agire in modo irresponsabile. La responsabilità a cui in questo caso si viene meno è fra le più estese e durevoli. L'autista spericolato è di per sé già irrazionale ma diventa irresponsabile se così facendo mette in pericolo anche dei passeggeri. Dopo averli presi a bordo, egli si è assunto, temporaneamente e limitatamente a *quella* cura, una responsabilità che, altrimenti, non detiene nei confronti di quelle persone e della loro inco-

lunità. La leggerezza, in altre occasioni innocua e talvolta desiderabile, diventa in questo caso una colpa di per sé, anche se tutto dovesse andar bene. In entrambi gli esempi sussiste un *rapporto* di responsabilità ben definibile e a senso unico. L'incolumità, l'interesse, il destino altrui, sono venuti, in virtù delle circostanze o in seguito a un'intesa, a trovarsi sotto la mia tutela, il che vuol dire che il mio controllo *su* di loro include contemporaneamente anche il mio obbligo *verso* di loro. L'esercizio del potere senza l'adempimento del dovere sarà allora «irresponsabile», ossia costituirà una rottura del rapporto fiduciario che caratterizza la responsabilità. Un'evidente disegualianza nel potere o nell'autorizzazione rientra in questo rapporto. Il capitano è capo della nave e dei suoi passeggeri e ne ha la responsabilità; il miliardario che si trova a bordo ed è, casualmente, il principale azionista della società di navigazione e può assumere o licenziare il capitano, dispone di un potere complessivamente maggiore, ma non in quella particolare situazione. Il capitano si comporterebbe in modo irresponsabile se, per compiacere quel potente, agisse contro il proprio discernimento, ad esempio per battere un record di velocità, anche se entro un altro rapporto (in quanto impiegato) egli è «responsabile» nei confronti del potente e può essere da lui remunerato per la sua condiscendente irresponsabilità e punito per la sua inflessibile responsabilità. Ma nel rapporto presente il capitano è il superiore e può pertanto assumersi la responsabilità.

4. *La responsabilità, un rapporto non reciproco.*

Non è del tutto chiaro se ci possa essere responsabilità in senso stretto tra persone integralmente alla pari (all'interno di una determinata situazione). La domanda con cui Caino replicava a Dio che gli chiedeva di Abele: «Sono forse il custode di mio fratello?», respinge, non del tutto senza fondamento, l'attribuzione (fittizia) di una responsabilità nei confronti di chi è eguale e autonomo. In effetti Dio non lo vuole accusare di irresponsabilità ma di fratricidio. Certamente, è possibile descrivere anche rapporti di responsabilità reciproca, come nel caso di una pericolosa impresa collettiva, ad esempio la scalata di una montagna, in cui ognuno deve poter contare sull'altro per la propria sicurezza e tutti diventano quindi reciprocamente «custodi» del loro fratello. Ma tali fenomeni di solidarietà, il rispondere gli uni degli altri nell'impresa comune e nel pericolo (ad esempio il cameratismo in guerra, di cui i soldati sanno raccontare in maniera tanto suggestiva) rientrano

in un'altra dimensione dell'etica e del sentimento. In questo caso, l'oggetto autentico della responsabilità è in definitiva la riuscita dell'impresa collettiva e non il bene o il male dei compagni, verso i quali non ho nulla in più che mi qualifichi ad assumere una responsabilità particolare nei loro confronti⁹. La fratellanza finalizzata è responsabile rispetto allo scopo; tra fratelli naturali la responsabilità subentra soltanto quando uno di loro viene a trovarsi in stato di necessità o comunque nel bisogno di un aiuto specifico – quindi nuovamente in presenza dell'unilateralità che caratterizza il rapporto di responsabilità non reciproca. Tale responsabilità familiare «orizzontale» sarà sempre più debole e meno incondizionata rispetto a quella «verticale» dei genitori verso i figli, la quale, dato il carattere del suo oggetto, non è specifica ma globale (ossia si estende a tutto ciò che in loro può essere tutelato) e non è occasionale ma permanente, almeno fintanto che questi sono ragazzi. Perciò in questo caso risulta permanente anche il pericolo di negligenza, una forma di «irresponsabilità» che non comporta un atto positivo di rifiuto come quello del giocatore né un comportamento non etico nel senso corrente. Di questa forma strisciante, evasiva, preterintenzionale di irresponsabilità, tanto più pericolosa perché non identificabile in un'azione determinata (consistente appunto nel lasciar fare senza fare nulla), ci occuperemo in seguito in un contesto più ampio.

5. *Responsabilità naturale e contrattuale.*

La responsabilità stabilita dalla natura, ossia esistente per natura, non è, nell'unico esempio finora addotto della responsabilità dei genitori (il solo ad esserci familiare) dipendente da alcun consenso precedente: è irrevocabile, non negoziabile e globale. La responsabilità istituita «artificialmente», mediante l'assegnazione e l'accettazione di un incarico, ad esempio di una carica (ma anche quella derivante da un tacito accordo o da una competenza), è delimitata dal compito quanto al contenuto e alla durata. L'assunzione comporta un elemento di scelta da cui è possibile recedere, così come per la controparte è possibile esimersi dall'obbligo.

Ancora più rilevante è però qui il fatto che la responsabilità trae la sua forza vincolante dall'intesa, di cui è il prodotto, non dalla validità intrinseca della cosa. Chi è incaricato di riscuotere le tasse e si è fatto assegnare l'incarico, è autenticamente responsabile del suo *adempimento*, qualunque possa essere il giudizio sul valore di questo o di quel siste-

ma fiscale. Riguardo a tali responsabilità soltanto stipulate e non dettate da un'esigenza intrinseca si può parlare di un comportamento contrario al dovere e incurante di esso ma non propriamente di un comportamento «irresponsabile». Questo concetto, nel suo senso forte, va piuttosto riservato alla violazione delle responsabilità dotate di validità autonoma, quando metta a repentaglio un bene reale. Tuttavia, anche nel caso del funzionario delle imposte, che rientra nella categoria debole, la nostra tesi generale, secondo cui il dover essere della causa è il dato primario della responsabilità, può essere difesa, almeno nella misura in cui l'oggetto ultimo della responsabilità, al di là di quello immediato (e quindi la «causa» autentica) consiste nella salvaguardia di quel tessuto fiduciario su cui si fondano la società e la convivenza umana: si tratta di un bene sostanziale, vincolante di per se stesso. (L'imperativo categorico formale approda qui al medesimo risultato, sia pure con una motivazione diversa e senza l'ultimo enunciato!) Per questo bene, mai garantito nella sua esistenza, totalmente dipendente da noi, la responsabilità è tanto incondizionata e irrevocabile quanto può esserlo soltanto ogni responsabilità fissata dalla natura – qualora già non sia tale. Così anche il funzionario disonesto, al quale si può rimproverare direttamente soltanto la violazione del dovere, non ha indirettamente alcuna responsabilità.

6. *La responsabilità liberamente scelta del politico.*

Resta ancora da analizzare il caso che sfugge alla distinzione tra responsabilità naturale e responsabilità contrattuale – e vi sfugge in una maniera singolare, tipica della libertà umana. Finora abbiamo constatato che un bene primario, *se* e nella misura in cui si trova nell'ambito di influenza del nostro potere e, soprattutto, nel corso di svolgimento effettivo della nostra attività, impegna la nostra responsabilità senza essere stato oggetto di scelta e senza concederle sgravio. La responsabilità almeno parzialmente scelta (in conformità, per così dire, a un contratto) dell'incarico concordato (oppure anche imposto) non ha *per sé* un tale bene imperativo quale oggetto immediato ed è revocabile. Ma si dà ancora il caso importante in cui anche un bene primario e di assoluta dignità, che *non* si trova già di per se stesso nel raggio presente del nostro potere, e per il quale pertanto non possiamo ancora essere responsabili, può diventare oggetto di una responsabilità *liberamente scelta* – in modo tale che anzitutto ha luogo la scelta e in seguito, *in virtù della respon-*

sabilità scelta, viene procurato il potere necessario a farla propria e a esercitarla. Il caso paradigmatico è quello del politico, che aspira al potere per acquisire responsabilità e al potere supremo in vista della responsabilità suprema. Certo, il potere ha i suoi peculiari incentivi e remunerazioni: prestigio, lustro, piacere del comando, dell'influenza, della titolarità dell'azione, possibilità di lasciare un'orma nel mondo, persino godimento della semplice consapevolezza di ciò (per tacere poi del volgare guadagno materiale) – le motivazioni dell'individuo ambizioso nell'aspirare al potere sono sempre molteplici. Ma prescindendo dalla più scoperta ed egoistica tirannia, che a malapena rientra ancora nella sfera politica (se non in base al falso pretesto della cura del bene pubblico), è proprio la responsabilità, legata al potere e dal potere *resa possibile*, a costituire il fine della competizione e a essere voluta in primo luogo dall'autentico *homo politicus*. Il vero uomo di Stato scorgerà la sua fama (alla quale non è affatto indifferente) proprio nel poter dire di aver operato per il bene di coloro *sui* quali aveva potere (e *per* i quali quindi lo aveva). Il fatto che il «su» diventi il «per» costituisce l'essenza della responsabilità.

Qui ci troviamo dinanzi a un privilegio esclusivo della spontaneità umana: senza esserne richiesto, «senza necessità», senza mandato e senza accordo (che possono subentrare in funzione legittimante), il candidato aspira al potere per potersi addossare la responsabilità. L'oggetto di quest'ultima è la *res publica*, la cosa pubblica, che in una repubblica è a livello latente la cosa di tutti, anche se di fatto soltanto nei limiti dell'adempimento dei doveri civili comuni. L'assunzione della guida nelle faccende pubbliche non ne fa parte: nessuno è formalmente tenuto ad aspirare alle cariche pubbliche³, e di norma neppure ad accettare la designazione non desiderata. Ma colui che si sente chiamato a farlo, cerca proprio la nomina e la persegue come un suo diritto. In particolare il pericolo che grava sulla collettività, in coincidenza con la convinzione di *conoscere* la via della salvezza e di poter *guidare* in essa, diventa per l'individuo coraggioso un potente stimolo a rendersi disponibile e a sollecitare la responsabilità. Così venne l'ora di Churchill nel maggio 1940, allorché egli, in una situazione maledettamente difficile e quasi disperata, assunse quella direzione degli affari dello Stato a cui nessun pusillanime avrebbe potuto ambire. Come racconta lui stesso, dopo aver impartito le prime necessarie disposizioni andò a letto convinto che il compito giusto aveva trovato l'uomo giusto e dormì un sonno tranquillo.

Eppure sarebbe potuto accadere che Churchill non fosse l'uomo giu-

sto e avesse valutato in modo sbagliato, se non la situazione, almeno se stesso. Se così fossero andate le cose, la storia lo condannerebbe insieme alla sua errata convinzione. Ma questa convinzione gli può servire da giustificazione altrettanto poco quanto il puntare sulla sua verità, in una competizione per il potere che forse toglie dal gioco aspiranti migliori, possa diventare uno schietto dovere morale. Infatti nessuna norma morale generale, sulla base del semplice criterio della certezza soggettiva, può obbligare al rischio di commettere a spese di altri errori fatali: colui che scommette sulla propria certezza deve anzi farsi coscientemente carico di un'eventualità che non si può mai escludere. Per questo non esiste una legge generale ma soltanto l'azione libera che, nell'incertezza della sua ipotetica giustificazione (anzi nella semplice presunzione dell'autocertezza, che non può certo essere contenuta in alcuna norma morale), s'identifica con il suo proprio rischio. Dopo questo momento di arbitrio, la legge ritorna sovrana. Colui che è libero rivendica per sé la responsabilità che attende a disposizione e si sottomette alle sue istanze. Facendosela propria, egli appartiene a lei e non più a se stesso. La più alta e presuntuosa libertà del soggetto trapassa nella necessità più imperiosa ed inesorabile.

7. *La responsabilità del politico e quella dei genitori: contrasti.*

Riveste per la teoria un estremo interesse vedere come questa responsabilità derivante da una scelta particolarmente libera e quella emergente dal rapporto naturale più vincolato, rispettivamente la responsabilità dell'uomo di Stato e quella dei genitori, abbiano, nonostante il loro collocarsi agli antipodi di una scala, molto in comune, e *insieme* possano dirci molto sull'essenza della responsabilità. Le differenze balzano agli occhi. L'una è propria di ognuno, l'altra è riservata agli individui eccezionali. Oggetto dell'una sono i pochi frutti ancora incompiuti della propria procreazione, strettamente legati, considerati nella loro identità individuale. Oggetto dell'altra sono i molti, senza nome, membri autonomi di una società già preesistente, ignorati però proprio nella loro identità individuale («senza considerazione della persona»). L'origine dell'una è la causalità diretta, intenzionale o meno, dell'atto procreativo che sta a monte, unitamente alla completa dipendenza di coloro che sono stati generati. L'origine dell'altra è l'assunzione spontanea, destinata a diventare titolarità, dell'interesse collettivo, unitamente alla delega più o meno volontaria da parte degli interessati (*negotiorum ge-*

stio). Ne consegue la più elementare naturalità della prima e la più estrema artificialità della seconda: conseguentemente l'una viene esercitata nel rapporto intimo diretto, l'altra attraverso la mediazione e lo straniamento di apparati organizzativi. In un caso l'oggetto è presente al responsabile nella carne, nell'altro caso soltanto nell'idea. Anzi, se l'uomo di Stato coincide con il legislatore, allora si ha la forma di responsabilità più astratta, più lontana dall'oggetto reale, in diametrale contrapposizione a quella più concreta, più vicina all'oggetto. Ma data una così estrema differenza, quale può essere l'elemento comune che fa confluire entrambe nella rappresentazione integrale del fenomeno originario della responsabilità?

III.

TEORIA DELLA RESPONSABILITÀ: GENITORI E UOMO DI STATO QUALI PARADIGMI EMINENTI

1. *Primaria è la responsabilità dell'uomo per l'uomo.*

L'elemento comune può essere sintetizzato nei tre concetti di «totalità», «continuità» e «futuro», riferiti all'esistenza e alla felicità degli esseri umani. Assumiamo anzitutto come dato fondamentale il polo di riferimento «essere umano». Esso presenta la precarietà, la vulnerabilità, la revocabilità – modalità particolarissima della *transitorietà* – proprie di ogni *essere vivente*, che ne fanno oggetto esclusivo di cura (*Obhut*); ma oltre a ciò la comunanza dell'*humanum* con la sfera della responsabilità, che ha su quello la pretesa più originaria, anche se forse non l'unica. Ogni essere vivente è fine a se stesso e non ha bisogno di una giustificazione ulteriore: sotto questo aspetto l'uomo non è in nulla superiore agli altri esseri viventi, eccetto che per *poter* essere soltanto *lui* responsabile *anche* per loro, ossia per la salvaguardia del loro essere finì a se stessi. Ma nella compartecipazione al destino umano i finì dei suoi simili, sia che egli li condivida oppure si limiti a riconoscerli negli altri, e il fine in sé della loro stessa esistenza, possono in maniera unica confluire nel suo proprio fine: l'archetipo di ogni responsabilità è quella dell'uomo per l'uomo. Questo primato della parentela soggetto-oggetto nel rapporto di responsabilità è insito inconfutabilmente nella natura della cosa. Esso significa tra l'altro che il rapporto, pur essendo unila-

terale in se stesso e in ogni caso singolo, è tuttavia reversibile e include una potenziale reciprocità. Anzi, genericamente la reciprocità è sempre presente, in quanto io, responsabile di qualcuno, vivendo fra esseri umani sono sempre anche oggetto della responsabilità di qualcun altro. Questo deriva dalla non-autarchia dell'uomo: *ciascuno* ha sperimentato *anzitutto* su se stesso la responsabilità originaria delle cure parentali. In questo paradigma fondamentale diventa chiaro nel modo più convincente l'intreccio della responsabilità con tutto ciò che è animato. Soltanto ciò che è vivente, nella sua costitutiva indigenza e vulnerabilità, può essere oggetto di responsabilità; questa è però soltanto la condizione necessaria e non sufficiente. Ciò che contrassegna l'uomo, e cioè che soltanto lui può *avere* una responsabilità, significa contemporaneamente che egli la *deve* avere anche per i suoi *simili*, essi stessi soggetti potenziali di responsabilità, e che, in un modo o nell'altro, già la possiede: la capacità di averla è la condizione sufficiente della sua attualizzazione. Avere *de facto* una responsabilità qualsiasi per un essere qualsiasi in qualsiasi momento (perciò neanche farvi fronte, soltanto sentirla) fa parte in modo così inscindibile dell'essere umano come il fatto che egli è in generale capace di responsabilità – o come il fatto che egli è un essere parlante – e dovrebbe perciò rientrare nella sua definizione, se qualcuno si preoccupasse di un'operazione così problematica. In questo senso un dover essere è contenuto molto concretamente nell'essere dell'uomo esistente; la sua stessa qualità di soggetto capace di agire causalmente implica un'obbligazione *oggettiva* sotto forma di responsabilità esterna. In tal modo egli non è ancora morale, ma è un essere morale, ossia tale da poter essere morale o immorale. Neppure il dato di fatto di determinate responsabilità manifeste, con il loro relativo dover essere concreto, non è ancora identico con il dover essere astratto, che dalla pretesa ontologica dell'idea di uomo (si veda il cap. 2, p. 54) si rivolge segretamente a tutti in cerca dei propri esecutori o custodi.

2. L'esistenza dell'umanità: il «primo comandamento».

A proposito della prerogativa dell'uomo fra gli aspiranti alla responsabilità umana va ancora aggiunto che essa non ha nulla a che vedere con un bilancio valutativo della condotta dell'umanità sulla terra. All'esistenza di Socrate o alla sinfonia beethoveniana, che si possono ben citare a giustificazione dell'insieme, si può pur sempre contrapporre un tale catalogo di incessanti atrocità, per cui, a seconda della disposizione

del giudice, il bilancio può risultare molto negativo. È impossibile confutare qui la compassione e lo sdegno del pessimista; il prezzo è in ogni caso enorme, la bassezza dell'uomo ha le stesse dimensioni della sua grandezza e, nel complesso, il difensore dell'umanità, pur avendo dalla sua grandi espiatori quali Francesco d'Assisi, si trova a mio avviso nella posizione più difficile. Ma il reperto ontologico non ha nulla a che vedere con tali giudizi di valore, né del resto con il bilancio edonistico delle gioie e delle pene (che abitualmente risulta anch'esso negativo, quando - e perché! - lo si faccia). Se si parla della «dignità umana» *per se*, la si può intendere soltanto potenzialmente, altrimenti si tratta di un'imperdonabile vanità. Rispetto a tutto ciò, l'*esistenza* dell'umanità ha sempre la precedenza, non importa se la meriti in base a quello che ha già compiuto e a quello che probabilmente intende ancora compiere. Si tratta della *possibilità* autovincolante, sempre trascendente, che deve essere tenuta aperta mediante l'esistenza. Il dovere di esistere significa proprio la salvaguardia di questa possibilità in quanto responsabilità cosmica. Estremizzando si può dire che la possibilità che si dia responsabilità costituisce la responsabilità preliminare.

L'esistenza dell'umanità significa semplicemente che gli uomini vivono; che essi vivano bene rappresenta il comandamento seguente. Il puro fatto ontico della loro esistenza, diventa, per coloro che non sono stati interpellati prima, il comandamento ontologico in base al quale l'umanità deve continuare ad esistere. Quel «primo comandamento» anonimo è contenuto implicitamente in tutti gli altri (a meno che questi non abbiano aderito alla causa del non-essere). Affidato per la sua realizzazione immediata all'istinto di procreazione, quell'imperativo può rimanere nascosto dietro i precetti particolari della virtù umana, che ne elaborano il senso più ampio. Occorrono già circostanze eccezionali, ad esempio quelle attuali, perché si manifesti nel suo contenuto elementare. Esso svolge però sempre la sua funzione sanzinatoria dietro a quei precetti e ne costituisce la premessa comune. Nella sua mancanza di fondamento (infatti non poteva esistere un imperativo che imponesse di inventare tali esseri), il comandamento ontologico scaturito onticamente istituisce questa fondamentale «missione mondiale» alla quale l'umanità già esistente resta d'ora in poi vincolata, benché sia stato il caso cieco a farla comparire nell'insieme delle cose. Si tratta della causa originaria di tutte le cause (*Ur-sache aller Sachen*) che mai possono diventare oggetto della responsabilità umana collettiva e individuale.

3. La «responsabilità» dell'artista per la sua opera.

All'interno di questo quadro d'insieme, che vincola originariamente alla vita responsabilità di ogni tipo, anche le cose inanimate possono diventare la «causa» in questione, senza che siano, almeno soggettivamente, al servizio di uno scopo che promuova la vita, del tutto fini a se stesse, anzi nel disprezzo di quanto correntemente va sotto il nome di interesse vitale. Si pensi all'artista. Esiste una sorta di «responsabilità» del genio per la sua opera, difficilmente afferrabile, somma nel suo genere, e che si impadronisce imperiosamente di colui che è dotato o tormentato dal talento. Quel che in essa può essere contenuto in qualità di «dover essere», diventa per lui una necessità che fa dimenticare tutto il resto. La gratificazione e l'edificazione dei mortali non debbono preoccuparlo; l'egoismo della sua dedizione disinteressata alla causa può essere totale. Tutto ciò si colloca al di là della morale e se l'artefice distrugge la sua opera, prima che qualcuno l'abbia vista, non si rende colpevole dinanzi a nessuno. Persino in tal caso si potrebbe dire che un senso dell'esperimento ontologico compiuto dall'essere attraverso l'uomo trova realizzazione nell'esistenza di simili individui e si manifesta in ciò che essi fanno, anche se la loro opera non lascia tracce. O forse si dovrebbe piuttosto dire che in quel modo l'aperto esperimento intorno alle possibilità acquisisce retroattivamente un senso che non poteva avere prima. Infatti non stava scritto nelle stelle o nel codice genetico quando il primo costruttore di utensili si sarebbe emancipato dalla condizione animale, senza contare poi che nessuna legge della sopravvivenza lo esigeva. Il puro *opus supererogativum* (cosa che di certo non è la morale) è di per sé una testimonianza della trascendenza dell'uomo, comunque egli continui a operare nel mondo. Ma l'opera d'arte, come parte del mondo, non appena esiste (e a questo fine viene di norma prodotta), esiste soltanto per e in virtù degli uomini e soltanto finché loro esistono. La più grande opera d'arte diventa un pezzo di materia muto in un mondo privo di uomini. D'altro canto, senza di essa e senza prodotti del genere il mondo abitato dagli uomini è meno umano e la vita dei suoi abitanti umanamente più povera. In tal modo la produzione dell'opera d'arte fa parte dell'agire umano costitutivo del mondo come la sua presenza del durevole patrimonio del mondo artificiale, nel quale soltanto può trovare la sua dimora la vita umana. Naturalmente non è possibile attribuire all'artista una motivazione quale la moltiplicazione dei beni artistici o la promozione della cultura: è meglio che egli non

pensi ad altro che alla sua opera. Ma per quanto riguarda la conservazione da parte di altri di ciò che costituisce un bene dell'umanità (senza dubbio un dovere), *quest'ultima* non gode dell'immunità grazie alla quale l'artista, responsabile *soltanto* verso la sua opera, poteva forse porsi al di sopra di tutti gli altri doveri. Nel famoso dilemma (a mio avviso perverso) della casistica sulla casa in fiamme, da cui soltanto una delle due cose potrebbe essere salvata: la Madonna della Cappella Sistina di Raffaello o un bambino, la decisione, dal punto di vista morale, a favore del bambino¹⁰ non deriva da una comparazione del «valore» dei due beni per l'umanità futura (il che non esclude sul piano morale che qualcuno sacrifichi *se stesso* per salvare l'opera d'arte, come forse già fece l'artista per produrla). Insomma, a prescindere dal caso difficilmente classificabile della creazione artistica, resta fermo che ciò a cui si riferisce la responsabilità in conformità al suo senso, è la vita attuale o potenziale e, in primo luogo, la vita umana.

4. *I genitori e l'uomo di Stato: la totalità delle responsabilità.*

La nostra analisi ci ha portato a individuare due tipi di responsabilità, quella dei genitori e quella dell'uomo di Stato, distinte da tutte le altre per certe comuni caratteristiche nelle quali si manifesta nel modo più completo l'essenza della responsabilità. Ora passiamo a esaminare tali caratteristiche, incominciando dalla *totalità* che abbiamo menzionato per prima. Con essa intendiamo affermare che queste responsabilità abbracciano l'essere totale dei loro oggetti, ossia ogni loro aspetto, dalla nuda esistenza ai più elevati interessi. Questo è evidente per la responsabilità dei genitori che costituisce davvero, filo- e onto-geneticamente, l'archetipo di ogni responsabilità (in quanto è, a mio avviso, anche geneticamente l'origine di ogni predisposizione a essa, per così dire la sua scuola elementare). Il bambino nella sua totalità e in ogni sua potenzialità, non soltanto nei bisogni immediati, ne è l'oggetto. Naturalmente l'aspetto fisico-corporeo viene per primo, e inizialmente è forse anche l'unico, ma poi vi si aggiunge gradualmente tutto ciò che rientra nell'«educazione» nel senso più ampio del termine: facoltà, comportamento, relazione, carattere, sapere, che vanno tutelati e promossi nella loro formazione; e insieme, nel limite del possibile, anche la felicità. In breve: il puro essere in quanto tale e poi il ben-essere del bambino costituiscono ciò a cui tende, nella sua globalità, la cura dei genitori. Ma questo corrisponde esattamente alla definizione che Aristotele diede

della *ratio essendi* dello Stato: esso ha avuto origine per rendere possibile l'esistenza umana e continua ad esistere per rendere possibile la vita buona. Questa è anche la preoccupazione del vero uomo di Stato.

L'antico signore amava farsi considerare «padre» dei suoi sudditi (papà zar), il che richiama una sorta di minorità estranea all'essenza della politica. Ma questa figura continua a possedere un residuo di validità persino nelle repubbliche illuminate, ovunque l'équipe del potere governi senza limitarsi a eseguire la volontà della maggioranza. Lasciando da parte il signore dinastico, l'«uomo di Stato» nel senso pieno del termine è responsabile per la durata della sua carica o del suo potere dell'intera vita della collettività, del cosiddetto bene pubblico. (All'espressione «uomo di Stato» si può ovviamente sostituire, a piacere, «gabinetto», «direzione collegiale»). Come poi l'uomo di Stato abbia ottenuto il mandato è un'altra questione. Del resto persino l'usurpazione procura, insieme al potere, la responsabilità; l'acquisizione del potere in vista della responsabilità può ben costituire il motivo di un colpo di Stato. Il potere, anche se unico scopo era il suo conseguimento, risulta oggettivamente inscindibile dalla responsabilità. La sua portata la rende analoga a quella dei genitori: essa abbraccia anche qui una gamma che va dall'esistenza fisica agli interessi supremi, dalla sicurezza alla pienezza dell'esistenza, dalla buona condotta alla felicità.

5. *Compenetrazione di entrambe le responsabilità nell'oggetto.*

Non ci si deve allora meravigliare se queste responsabilità così diverse si compenetrano in modo singolare ai poli estremi della massima particolarità e della massima generalità. Anzitutto nell'oggetto: l'educazione del bambino include il suo inserimento nel mondo umano, a cominciare dal linguaggio per proseguire con la trasmissione dell'intero codice di convinzioni e norme sociali, mediante la cui appropriazione l'individuo diventa membro della più vasta comunità. Il privato si apre sostanzialmente al pubblico e lo include, in quanto componente essenziale della persona, nella propria integralità. In altri termini: la formazione del «cittadino» rappresenta un fine immanente dell'educazione e rientra quindi nella responsabilità dei genitori, non soltanto in base all'imposizione da parte dello Stato. D'altro canto, come i genitori educano i propri figli «per lo Stato» (e anche per qualcosa di più), lo Stato si assume a sua volta una responsabilità per l'educazione dei ragazzi. Nella maggior parte delle società la primissima fase del processo educativo è

affidata soltanto alla famiglia, ma tutte le fasi successive si svolgono sotto la vigilanza, le prescrizioni e l'apporto dello Stato¹¹, così che si può parlare di una «politica dell'educazione». In altri termini, lo Stato non si accontenta di integrare i suoi cittadini già praticamente formati ma vuole contribuire alla loro formazione. Anzi, all'occorrenza, può addirittura farsi carico della tutela del ragazzo *contro* i suoi genitori, costringendo questi a far fronte alle loro responsabilità (e via dicendo) proprio in quelle prime fasi che normalmente (fatte salve le forme di collettivizzazione estrema, su cui si veda sotto), sono esenti dall'interferenza pubblica. Ma l'esempio principale è costituito naturalmente dall'obbligo scolastico generalizzato, dove, checché ne dica la teoria dominante (si pensi ad esempio al postulato dell'«assenza di pregiudizi»), un certo grado di indottrinamento ideologico ai fini dell'inserimento sociale non è separabile dall'insegnamento delle «materie».

Così la sfera educativa mostra con la massima chiarezza come la responsabilità dei genitori e quella dello Stato – la più privata e la più pubblica, la più intima e la più generale – interferiscano (e si integrino reciprocamente) proprio in virtù del carattere totalizzante del loro rispettivo oggetto. Tuttavia, nel caso della collettivizzazione estrema, la totalità sul versante pubblico può spingersi così avanti da subentrare completamente a quella privata eliminando, insieme al potere dei genitori, anche la loro responsabilità. Questo costituirebbe l'estremo opposto rispetto a quel primo stadio dello sviluppo in cui il potere parentale o familiare era assoluto e nessuno poteva interferirvi, fatta salva l'influenza – allora comunque notevole – del costume. Resterebbe ancora da vedere quel che la soppressione della famiglia, come forma fondamentale della convivenza umana che trascende le generazioni – giacché a questo si approderebbe – potrebbe a lunga scadenza significare per l'uomo. Certamente ne conseguirebbe un'enorme restrizione della sfera privata (che d'altro canto non coincide necessariamente con quella individuale), praticamente l'abolizione della distinzione fra sfera privata e sfera pubblica. L'«uomo di Stato» dovrebbe allora preoccuparsi di *tutto*. Questa è un'accezione di «totalitarismo» che, a rigore, sembra inseparabile dal comunismo radicale. Ma questo caso estremo avvalora soltanto quel che stiamo affermando a proposito della responsabilità dell'uomo di Stato in generale e della sua affinità con quella parentale. Anzi, alla luce di tale caso estremo, si può sostenere che la storia della politica evidenzia un crescente spostamento della distribuzione delle competenze a favore dello Stato e quindi un crescente trasferimento ad

esso della responsabilità dei genitori, di modo che lo Stato moderno, sia esso capitalistico o socialistico, liberale o autoritario, egualitario-democratico o elitario, diventa in effetti sempre più «paternalistico».

6. *Analogie di entrambe sul piano emotivo.*

a) Ambedue le responsabilità totalizzanti sono comunque connesse non soltanto sul piano oggettivo ma anche in base alla loro condizione nel soggetto. Ognuno sa quali siano le condizioni soggettive nel caso dei genitori: la coscienza integrale della propria paternità/maternità; l'intuizione immediata dell'impellente bisogno di cure globali da parte del figlio; e l'amore spontaneo – anzitutto come «inconscia» coazione emotiva post-parto della femmina mammifera verso il neonato e poi, con il manifestarsi della personalità del bambino, sempre più come amore cosciente, personale, dei genitori verso questo soggetto dotato di una sua specifica identità. Data questa preponderanza forzata dell'immediato, la condizione soggettiva è, altrettanto poco che quella oggettiva, riproducibile in altri, meno originari rapporti; ad onta di tutte le analogie, il rapporto procreativo conserva una posizione preminente che nulla nelle relazioni umane può uguagliare in quanto a evidenza della responsabilità. L'uomo di Stato non è il demiurgo della comunità per la quale si assume (forse anche si arroga) la responsabilità; la preesistenza della comunità costituisce piuttosto una ragione del suo agire così e del conseguimento del potere. Egli non è fonte di sostentamento per la collettività (come la madre che allatta lo è in senso letterale e il padre che provvede lo è in senso funzionale), ma tutt'al più garante e organizzatore della sua autoriproduzione. Per dirla in termini più generali, egli è alle prese con esseri autonomi che all'occorrenza potrebbero cavarsela anche senza di lui; mentre l'«amore», in senso proprio, non è possibile nei confronti di un'entità generale, non-individuale. Nondimeno, a voler considerare la cosa fino in fondo, l'individuo politico è legato da un rapporto emotivo, paragonabile all'amore, alla comunità di cui desidera migliorare le sorti, e che è «sua» in un senso molto più originario di quello di una semplice comunità di interessi: egli proviene infatti (di norma) da quella comunità e grazie ad essa è diventato quello che è; non è quindi padre, ma «figlio» del suo popolo e del suo paese (anche del suo ceto e via dicendo), e in ciò «affratellato» a tutti gli altri che vi appartengono: viventi, futuri, persino defunti. Questo fatto genera, come nel caso della famiglia, da cui è mutuata la simbologia, qualcosa di più

che non un semplice rapporto di obbligazione, e cioè quell'identificazione emotiva con l'insieme, il sentimento della «solidarietà», che è analoga all'amore verso il singolo. Anzi, sul piano del sentimento, la solidarietà nel destino può persino prendere il posto della provenienza comune¹². Se entrambi gli aspetti vengono a coincidere – il che è rimesso alla contingenza –, la loro combinazione diventa decisiva. L'elemento fattuale del sentimento rende il cuore permeabile al dovere, per sé estraneo all'emozione, e anima con il suo impulso la responsabilità assunta. È difficile, anche se non impossibile, assumersi una responsabilità per qualcosa che non si ama, al punto che si è più inclini a generare l'amore che a compiere il dovere «senza affetto». Naturalmente la parzialità dell'amore (che è sempre particolare) può, e forse inevitabilmente deve anche fare torto alla responsabilità umana presa nella globalità dei suoi fini. Ma l'assunzione di responsabilità è in ogni caso selettiva e la scelta di ciò che sta a cuore si conforma alla finitudine umana. Così un elemento naturale è contenuto anche nella carica creata artificialmente dell'uomo di Stato, se egli, emergendo dall'uguaglianza della comunità dei fratelli e dei cittadini, assume per tutti loro un ruolo che nelle responsabilità è simile a quello del padre, benché la paternità e la maternità naturali non abbiano nulla a che vedere con la solidarietà.

b) Anche il riconoscimento della totale *dipendenza* del bambino ha un analogo, sia pure più astratto, nel soggetto politico: la generale consapevolezza, che si evidenzia però sempre nel particolare, che le faccende relative al bene collettivo non si «fanno» semplicemente «da sole», non «vanno da sé», ma richiedono guida e decisione consapevoli, ed esigono quasi sempre di essere migliorate e qualche volta salvate dal disastro; che dunque anche la *res publica* è una creatura del bisogno. Perciò ritroviamo anche qui nell'oggetto d'identificazione del sentimento – di cui ci «si» deve prendere cura – il dato di fatto della vulnerabilità e della minaccia. Da questo «si», che riguarda tutti, emerge l'«io» autoproponentesi dell'uomo di Stato, il quale ritiene in quel momento di sapere meglio degli altri quel che è meglio per «tutti» o come meglio si possa tradurre in pratica il consenso già esistente. Oggettivamente resterà per sempre in sospeso se quella convinzione sia legittima (poiché il fatto che l'uomo di Stato venga ad occupare quel ruolo, impedisce la prova di altri aspiranti), ma soggettivamente quella convinzione fa parte in modo inalienabile del carattere totalizzante della responsabilità dell'uomo di Stato nell'atto di rispondere all'appello della necessità pubblica. Il fatto che chi si autopropone sia sottomesso lui pure, in

quanto membro della comunità, a quella necessità, sia quindi in definitiva un uguale fra gli uguali che, gestendo gli affari pubblici, si trova a gestire anche i propri, distingue il suo ruolo da quello dei genitori che non condividono le necessità del figlio, ma anzi debbono averle superate per potersene prendere cura. Al di là di questo requisito scontato (correlato del resto alla maturità riproduttiva), i genitori non devono distinguersi per capacità particolari, che sono invece le sole a legittimare il ruolo dell'uomo di Stato.

c) Ciò che nella sfera politica non ha assolutamente alcun equivalente, è il rapporto unilaterale e assoluto di *paternità/maternità* sul quale, senza supplementi ulteriori, si fondano direttamente la qualificazione e l'obbligo del ruolo parentale; nessun sentimento equivalente unisce la responsabilità politica a quella dei genitori. L'uomo di Stato, per quanto possa svolgere un ruolo di «fondazione», non è mai il primo artefice, ma è egli stesso una creatura della collettività di cui prende in mano le faccende. Egli non è quindi vincolato a ciò che ha fatto ma a ciò che lo ha fatto: agli antenati che hanno tramandato fino all'epoca attuale la collettività; alla comunità ereditaria dei contemporanei nella loro qualità di mandanti diretti; e alla prosecuzione di ciò che è stato trasmesso in un futuro indeterminato. Qualcosa di tutto ciò vale anche per il ruolo dei genitori, a limitazione dell'assolutezza del rapporto generativo che ha dato origine a una vita nuova, mai esistita prima. Ma con ciò abbiamo ormai toccato gli altri due elementi dei nostri modelli di responsabilità: la «continuità» e il «futuro» che conseguono quasi naturalmente dall'elemento della «totalità». Ora passiamo a trattare molto brevemente il primo.

7. Genitori e uomo di Stato: la continuità.

La continuità consegue dalla natura totale della responsabilità, anzitutto nel senso quasi tautologico che il suo *esercizio* non può cessare. Né la cura dei genitori né quella del governo possono concedersi delle vacanze, dal momento che la vita dell'oggetto continua senza interruzione, producendo in continuazione nuove esigenze. Ancora più importante risulta la stessa continuità dell'*esistenza* affidata, che deve costituire la *preoccupazione* sempre ben presente a entrambe le responsabilità qui considerate, in ogni occasione particolare della loro attualizzazione. La responsabilità particolare non è soltanto limitata ad un aspet-

to singolo ma anche a una singola fase di tale esistenza. Il capitano di una nave non chiede ai suoi passeggeri quel che hanno fatto prima né quel che faranno dopo, se intraprendono il viaggio animati da buone o da cattive intenzioni, per loro fortuna o sfortuna, a vantaggio o a scapito di terzi; tutto ciò non lo riguarda. Poiché il suo compito è soltanto quello di trasportarli al sicuro da un posto all'altro, la sua responsabilità inizia e si conclude con la loro presenza a bordo della nave. Oppure, per addurre l'esempio più corrente di una responsabilità di più alto rango e nel contempo strettamente delimitata: la responsabilità del medico, che ha inizio con il rapporto di assistenza, include la guarigione, l'attenuazione del dolore, il prolungamento della vita del paziente, escludendo ogni altra gioia e dolore e prescindendo dal «valore» dell'esistenza salvata o beneficiata. Anche questa responsabilità finisce con la conclusione del trattamento. Invece la responsabilità totale deve sempre chiedersi: «Che cosa verrà dopo? Dove condurrà ciò?» e, al tempo stesso: «Che cosa si è verificato prima? Come si concilia ciò che accade ora con la totalità dell'essere-divenuto di quest'esistenza?» In sintesi: la responsabilità totale deve procedere «storicamente», abbracciare il proprio oggetto nella sua storicità; questo è il senso autentico di ciò che designiamo con la nozione di «continuità». A questo proposito la responsabilità politica presenta naturalmente un'apertura incomparabilmente più ampia in entrambe le direzioni temporali, in relazione alla lunga durata della comunità storica. In questa sede non vogliamo spendere molte parole sulle pretese evidenti della tradizione, su tutto ciò che è stato ereditato attraverso le opere (ma anche le omissioni e le colpe) degli avi, né sulle pretese altrettanto evidenti di un futuro della collettività al di là di coloro che ci vivono attualmente. Ci occuperemo comunque separatamente dell'aspetto futuro. Qui ci limitiamo a dire che nella continuità attraverso il tempo dobbiamo preservare un'*identità* che è parte integrante della responsabilità collettiva.

Nella responsabilità dei genitori, che si rivolge al singolo individuo con una così enorme concentrazione, si raddoppiano poi gli orizzonti della responsabilità. Il primo e il più ristretto abbraccia lo sviluppo individuale del bambino, che possiede una sua storicità e acquisisce storicamente la sua identità. Ogni educatore lo sa. Ma al di là di questo aspetto, e da esso indissolubile, vi è la comunicazione della tradizione collettiva a partire dal primo fonema e la preparazione alla vita in società, col che l'orizzonte della continuità si estende a quella del mondo storico: l'una trapassa nell'altra in modo tale che la responsabilità educativa non può fare a meno di essere «politica» neppure nell'ambito più privato.

8. *Genitori e uomo di Stato: il «futuro».*

Ma è soprattutto con il *futuro* che la responsabilità per una vita, sia essa individuale o collettiva, ha a che vedere al di là del suo presente immediato. In un senso banale, in relazione cioè all'andamento e all'esito dell'operazione di volta in volta intrapresa, questo avviene in ogni forma di responsabilità, anche quella più particolare: la curva della febbre del giorno seguente, il tratto di viaggio ancora da affrontare, sono inclusi nella cura del momento. Ma questo inserimento scontato del domani nella cura dell'oggi, dettato dalla temporalità stessa, acquisisce una dimensione e una qualità completamente diverse nel contesto qui preso in considerazione della «responsabilità totale».

In essa il futuro dell'intera esistenza, al di là dell'influenza diretta del responsabile e quindi al di là della calcolabilità concreta, diventa oggetto di tutti i singoli atti della responsabilità, che si prendono cura sempre di ciò che è più prossimo e consente una previsione fondata; il resto è per lei imprevedibile, non soltanto a causa delle innumerevoli incognite nell'equazione delle circostanze oggettive, ma anche a causa della spontaneità e della *libertà* della vita che è in gioco: la più grande di tutte le incognite che tuttavia non può essere inclusa proprio nel dominio della responsabilità totale. Appunto quello che nei suoi *effetti* sfugge al controllo del soggetto responsabile, la causalità autonoma dell'essere affidatogli, diventa quindi l'oggetto ultimo del suo dovere di tutela. In relazione a questo orizzonte trascendente, la responsabilità, proprio nella sua totalità, non può tanto avere la funzione di determinare quanto quella di rendere possibile (ossia rendere disponibile e tenere aperto). Proprio l'avvenire di ciò di cui si ha la responsabilità costituisce la dimensione futura più autentica della responsabilità. Il suo traguardo estremo, a cui essa non si deve sottrarre, consiste nell'abdicare a favore del diritto del non-ancora-esistito e grazie-a-lei-divenuto. Alla luce di questa estensione, che trascende se stessa, risulta evidente che la responsabilità non è altro che il complemento morale alla costituzione ontologica della nostra *temporalità*.

IV.

TEORIA DELLA RESPONSABILITÀ: L'ORIZZONTE DEL FUTURO

1. *Il fine dell'educazione: la maturità.*

Responsabilità dei genitori e responsabilità politica differiscono macroscopicamente nel loro relazionarsi al futuro. La paternità e la maternità hanno a che vedere con esseri umani in crescita e questa evoluzione presenta le sue fasi predeterminate, attraverso le quali si deve necessariamente passare, e la sua fine predeterminata, cioè la maturità, nella quale la responsabilità dei genitori verso il figlio viene a cessare. (Quel che subentra al suo posto non rientra più in questa sede). Tutto ciò è noto fin da principio nella sua struttura universale ed è fin da principio voluto in accettazione della dinamica biologica e delle sue leggi. L'educazione ha quindi sul piano del contenuto un fine determinato, - l'autonomia dell'individuo, che nella sostanza include la capacità di assumersi responsabilità - e, una volta conseguita tale autonomia (o la possibilità di rivendicarla), anche una determinata conclusione nel tempo. Quest'ultima sopraggiunge in virtù di una legge propria e non a discrezione degli educatori, neppure in base alla misura del loro successo; infatti è la natura a decidere, concedendo una volta per tutte un arco determinato di tempo, allo scadere del quale l'educazione deve aver svolto il suo compito. Dopodiché, ciò che era stato fino a quel momento oggetto diventa soggetto di responsabilità: e benché tutto questo, con l'imprevedibilità della sua apertura, fosse racchiuso nell'orizzonte futuro della responsabilità dei genitori, proprio il suo verificarsi significa che tale responsabilità ha cessato di sussistere come compito e che solo più nel prosieguo dell'esistenza così emancipatasi ci si potrà chiedere retroattivamente se essa abbia in passato svolto bene o male la sua parte. Comunque sia, è certo che si è dovuta adattare alla sequenza temporale della crescita organica, a cui è legata anche l'evoluzione personale, così che qui storicità e natura finiscono per compenetrarsi profondamente nell'oggetto.

2. *L'evoluzione storica non è paragonabile allo sviluppo organico.*

La sfera pubblica collettiva non presenta nulla di veramente paragonabile a queste scansioni dell'ontogenesi individuale. Diciamo subito che il nostro reciso rigetto di influenti teorie della storia e metafore seducenti va giustificato – e lo faremo in seguito. Per ora ci limitiamo a un'affermazione negativa: la storia delle società, delle nazioni o degli Stati – in breve: «la storia» – non ha un fine predeterminato verso il quale tende o deve essere guidata; in riferimento a quelli non si può parlare legittimamente di infanzia, maturità, vecchiaia; tutti i paragoni organici, specialmente quelli relativi alla crescita, per quanto suggestivi sono inadeguati e, in ultima analisi, fuorvianti. Da quando mondo è mondo ogni società è stata composta da tutte le fasce di età, mentre a dominare sono stati sempre gli adulti e, preferibilmente, proprio nelle società arcaiche, i «più anziani», in quanto più maturi per esperienza, sapere e capacità di giudizio. Questo non ha nulla a che vedere con la «primitività» della cultura (un concetto estremamente relativo) e neppure con l'astoricità di talune società. Si può parlare di un'«infanzia» dell'umanità soltanto in accezione mitologica o con licenza poetica. L'uomo paleolitico, anzi la famosa «orda primitiva», destinata a restare sconosciuta per l'eternità, dovettero affrontare le dure necessità della loro esistenza e, se si fossero comportati da bambini, oggi noi non saremmo qui. I miti dei popoli sono tutt'altro che puerili, i riti tutt'altro che ludici, la magia tutt'altro che ingenua, il timore dell'ignoto tutt'altro che stupido, l'ordinamento dei rapporti sociali fondato sul tabù (sistemi parentali, esogamia ecc.) tutt'altro che privo di complessità o semplicistico. E non si dimentichi che, in ogni stadio dell'evoluzione, la tecnica è *sempre* ingegnosa, e l'astuzia nell'aggirare la natura di norma superiore a quella di cui sa dare prova il moderno cittadino medio. Il senso di degnazione con cui i primi missionari ed esploratori (nonché schiavisti) parlarono dei loro primitivi o «selvaggi» come se fossero bambini, è scomparso da tempo dall'antropologia. Ma non meno si dovrebbe diffidare di coloro che danno ad intendere di essere a conoscenza di una destinazione futura della loro e di ogni altra società, di un fine della storia rispetto al quale tutto ciò che si è svolto finora funge soltanto da preparazione e la fase attuale è soltanto una fase di transizione. Già si intravede da che parte ci si può attendere obiezioni nei confronti del nostro punto di vista: dalle escatologie storiche di carattere politico-utopistico¹¹ e dall'illimitata fede apolitica nel progresso. Di ciò, come si è detto, dovremo ancora occuparci. La no-

stra tesi è chiara: il futuro (a prescindere dalla sua sostanziale inconoscibilità) non è meno ma neanche più «se stesso» di quanto lo fosse ogni epoca del passato¹⁴. Il divenire della storia, che naturalmente esiste, anche se non senza interruzioni, – il divenire dell'umanità, se si preferisce – ha un senso completamente diverso rispetto al divenire dell'individuo dall'embrione all'adulto. L'umanità, da quando esiste (quel che l'ha preceduta sul piano della storia evolutiva si sottrae a ogni intrinseca comprensione) è qualcosa che sussiste già e non deve essere prodotto¹⁵; e per quanto sia soggetta nel suo essere, grazie alla coazione delle circostanze e alla libertà dell'agire, a un molteplice divenire, quindi alla storia intesa nel suo senso pieno e perenne, essa non è oggetto di uno sviluppo progressivo dall'incompiuto al compiuto, dal provvisorio al definitivo, come lo sono gli individui costretti ogni volta a ricominciare da capo. Dell'umanità non si può mai dire (se non in un senso futilmente speculativo) quel che «non» è «ancora»; tutt'al più si può dire retrospettivamente quel che non era ancora in questo o in quel periodo: ad esempio, l'uomo medioevale non era «ancora» scientifico, il dipinto a fondo d'oro non era «ancora» una rappresentazione spaziale prospettica, il nomade non era «ancora» un coltivatore della terra. Ma l'umanità, per quanto diversa, non era per questo «più incompiuta» di quanto lo sia oggi.

3. «Giovinezza» e «vecchiaia» come metafore storiche.

Ma se si vuole parlare di giovinezza e vecchiaia in senso collettivo, ci si deve anzitutto ricordare che l'umanità esiste già da lungo tempo e che qualunque società che possiamo prendere in considerazione è già vecchia; ciò vale in particolare per quelle statiche, «astoriche», come sono significativamente quelle «primitive». (Per «vecchiaia» intendiamo naturalmente qualcosa di più del fatto banale che la successione degli avi è in tutte ugualmente lunga). In un certo senso iniziali e in tal senso giovani sono tutt'al più le società che furono fondate dai colonizzatori di uno spazio relativamente vuoto in una certa fase della storia, come quella dei coloni bianchi nell'America del Nord. Ma questa vicenda, che nella storia passata si è potuta verificare ancora molto «tardi», si è conclusa per sempre con la completa colonizzazione del globo. «Giovani» in un senso analogo sono gli Stati di recente fondazione, specialmente dei popoli fino a quel momento privi di Stato o liberati dal giogo coloniale, nei quali la freschezza impulsiva, l'inesperienza e l'audacia si fondono necessariamente in una condizione quasi-giovanile, le

cui virtù e debolezze viene spontaneo paragonare, ad esempio, alle promesse e alle malattie dell'infanzia. Ma sin dall'inizio tutto si svolge qui all'insegna della serietà e della maturità, come quasi sempre laddove sia palesemente in gioco l'esistenza collettiva. D'altra parte in ogni tempo, persino nelle civiltà più progredite, una generazione immatura può invadere per un breve periodo (e sempre in conseguenza di errori politici) la scena pubblica e far poi ricadere su tutti le amare conseguenze della propria sconsideratezza – come noi in questo secolo dovremmo aver imparato a sufficienza. Anche in altre circostanze si può parlare della maturità e immaturità politiche di intere comunità. Comunemente però, facendo ricorso alle metafore storiche tratte dall'età dell'uomo e in generale dal linguaggio dell'evoluzione biologica, non s'intendono tali brevi fluttuazioni, ma unità molto più lunghe della «biografia» storica, e a questo punto il linguaggio diventa gravemente fuorviante.

È innocente prerogativa dello storico (e della fantasia poetica), volgendo ad esempio all'indietro lo sguardo dall'alto dell'età imperiale verso gli inizi, parlare della fanciullezza di Roma e scoprire nella città prima dei sette colli la promessa, l'embrione della futura grandezza. Ma il politico che, al tempo dei Tarquini e persino ancora all'epoca delle leggi agrarie liciniane, avesse proclamato missione della città natale dominare l'Italia, il mare mediterraneo e infine l'*orbis terrarum*, e in quello spirito avesse voluto guidare la politica romana, sarebbe stato privato a ragione, con l'accusa di essere pazzo, di ogni carica statale. Ma mentre quella profezia era quantomeno latente nell'immaginario del tempo (infatti si era già verificata la dominazione di un popolo su altri), così che non un uomo di Stato ma un veggente avrebbe potuto esprimerla «nel delirio», al tempo di Calvino neppure un profeta avrebbe potuto concepire anche solo l'idea dell'Europa industriale del XIX secolo. Eppure (chi vorrebbe negarlo?) esiste un «nesso», ma non un nesso di previsione o di una qualche forma di prevedibilità. Questo non può quindi essere l'orizzonte futuro della responsabilità politica, per la quale il sapere predittivo e il controllo causale costituiscono, quantomeno nell'opinione del soggetto, presupposti essenziali.

4. *L'occasione storica: riconoscimento senza sapere predittivo (Filippo di Macedonia).*

Completamente diverso è il caso in cui si colgono delle occasioni storiche con la piena consapevolezza che in tal modo il destino collettivo

sarà deciso per generazioni, forse per secoli. Così Filippo di Macedonia, sulla base delle condizioni del regno persiano, del mondo greco e della potenza macedone, aveva visto chiaramente ciò che era possibile in quel momento; il successo della campagna di Alessandro, da lui accuratamente preparata sul piano militare e su quello politico, gli diede ragione; persino un suo fallimento, pur sempre possibile, non gli avrebbe dato assolutamente torto. Egli non poteva naturalmente prevedere, né nei particolari né nel quadro della storia universale, quali avrebbero potuto essere le conseguenze ulteriori di quell'impresa riuscita; ogni idea che se ne fosse fatta, sarebbe stata certamente sbagliata. Tuttavia si era davvero aperta la prospettiva, raggiungibile ed allettante, di una grande svolta nei rapporti di potere a favore della propria monarchia e del mondo ellenico unificato sotto la sua egemonia. Né Filippo poteva nutrire dubbi sull'auspicabilità di quell'obiettivo, sul quale già i contemporanei che stavano dalla sua parte avevano opinioni diverse (ad esempio Demostene), per non parlare poi della corte persiana e dei popoli asiatici. Chi considera tutto ciò retrospettivamente, non potendo costruire le alternative storiche per un confronto della loro auspicabilità, dovrà affermare che fu colta un'occasione della massima portata con giustezza di discernimento e risolutezza d'azione, senza per questo dimenticare la verità, in realtà scontata, che anche il caso e la fortuna vi diedero il loro contributo. (Ad esempio nei calcoli di Filippo, il cui assassinio avrebbe ben potuto significare la fine del sogno, non era assolutamente prevedibile il genio di Alessandro).

5. *Il ruolo della teoria nella previsione: l'esempio di Lenin.*

Ma in quel riconoscimento dell'occasione storica, la *teoria* non svolse alcun ruolo. Per l'antichità, che non sapeva teorizzare il futuro politico-sociale, questo risulta scontato. Nell'esempio moderno, quello di Lenin al momento della *sua* occasione, nell'anno 1917, le cose si svolgono in modo apparentemente diverso. Ma solo apparentemente. La dottrina marxista gli diede, è vero, la certezza del fine, ma non del momento decisivo per la sua realizzazione. Al contrario: su questo punto le previsioni della teoria erano del tutto diverse e soltanto successivamente si dovette adeguare la dottrina alla possibilità, comprovata dall'azione, di una realizzazione per quella via, in quel momento e in quel luogo. Il genio politico di Lenin si manifestò proprio nella capacità di individuare, al momento dato, la possibilità di raggiungere in modo non

ortodosso il fine ortodosso (vale a dire partendo dal gradino più basso della scala industriale-capitalistica e cogliendo, contro la lettera della teoria, l'opportunità unica per dare avvio alla rivoluzione comunista). Il successo dell'azione dimostrò quanto fosse stata giusta la sua valutazione di quel momento critico, e null'altro che il successo consentì al senno di poi di distinguere la sua azione da un'avventura. Impregiudicato deve restare invece fino a che punto si spingessero le sue previsioni complessive (il particolare è in ogni caso abbandonato all'improvvisazione). Certo è che, ad esempio, la mancata rivoluzione tedesca impose un'ampia revisione del programma globale, almeno rispetto alla via, anche se non rispetto alla visione della meta, la quale già per il solo fatto di collocarsi nel futuro (un po' come l'«idea regolativa» di Kant) è al riparo da tali contaminazioni con la realtà. Ma in un cammino tanto lungo le stazioni intermedie diventano a loro volta mete adornate dalle promesse di traguardi ulteriori. Rimane inoltre irrisolto se ciò che fu effettivamente conseguito fosse proprio quel che Lenin aveva voluto e se ancor oggi egli lo considererebbe tale, per tacere poi dell'auspicabilità, destinata a restare controversa, dell'una o dell'altra conseguenza specifica. Lenin non si è comunque ingannato ritenendo che con la sua azione si era verificata una svolta nella storia universale, in seguito alla quale, per generazioni se non per sempre, era stata impressa una nuova direzione al corso delle cose in vista di un fine determinato e voluto. Così abbiamo qui un caso, il primo della storia, in cui il politico pratico è stato in grado di prendere in considerazione, quantomeno in modo astratto, e assumendosene poi la responsabilità, prospettive future che erano completamente precluse all'arte di governo tradizionale.

6. *Previsione sulla base di sapere analitico-causale.*

Non si deve però disconoscere qui il ruolo della teoria, per intricato che sia. Anzitutto, e in linea generale, è evidente che l'analisi moderna delle cause sociali ed economiche supera di gran lunga ogni conoscenza che se ne aveva in passato e consente proiezioni nel futuro che, malgrado il loro margine di incertezza, emancipano la conoscenza del futuro dal semplice sapere storico-analogico, facendolo passare dall'induzione iterativa dell'esperienza alla deduzione di ciò che non si è ancora verificato e, quindi, dal tentativo di indovinare al calcolo del futuro. Contemporaneamente, e in modo non disgiunto dal sapere, anche se fatto *sui generis*, è straordinariamente aumentato il potere di controllo pub-

blico sugli eventi sociali, cioè l'interferenza della causalità autonoma della volontà politica, in breve il potere dello Stato sulla società, cosa che a sua volta torna a vantaggio dell'efficienza delle previsioni e della pianificazione. In linea di principio sembra essere diventata possibile la costruzione ingegneristica delle condizioni future, essendo disponibili a questo scopo modelli concettuali. A ciò si contrappone tuttavia la complessità, che diventa sempre meno trasparente, degli eventi sociali da affrontare sul piano teoretico e pratico (e quindi anche dei modelli richiesti). Il numero delle incognite cresce proporzionalmente all'inventario delle grandezze note, producendo una competizione singolare fra il sapere e l'intrinseca dinamica dell'oggetto; come se non bastasse, alle incognite del calcolo si aggiunge il *feed-back* psicologico del relativo sapere (presunto o reale). Impregiudicato resta se nel consuntivo finale le previsioni basate su informazioni tanto migliori siano diventate davvero più affidabili¹⁶. Ma questo non modifica il fatto che oggi un investimento di gran lunga maggiore di sapere teoretico proiettato su un orizzonte temporale molto più ampio fa da supporto alla guida delle sorti collettive – e lo deve fare in base al principio di responsabilità – assai più di quanto in passato l'arte di governo potesse figurarsi.

7 *Previsione sulla base di una teoria speculativa: il marxismo.*

A questo ora si aggiunge ancora, illustrato dall'esempio di Lenin, un fenomeno predittivo che ha poco a che vedere con l'analisi causale specifica: l'onnicomprendensiva teoria speculativa della storia, la quale pretende di conoscere qualcosa come le leggi complessive del suo oggetto nel tempo, deducendone un futuro predeterminato nei suoi tratti fondamentali. Una cosa del genere è diventata possibile solo in seguito alla completa secolarizzazione, cioè col subentrare del principio dell'immanenza totale al posto della storia trascendente della salvezza, e di fatto costituisce un fenomeno non meno nuovo¹⁷ della più obiettiva analisi causale delle società concrete, orientata al modello delle scienze naturali. Il suo esempio eminente è naturalmente il marxismo. Incontriamo qui una previsione della storia universale su fondamento razionale e, al tempo stesso, sulla base della singolare identificazione tra ciò che deve necessariamente (*muss*) essere e ciò che deve imperativamente (*soll*) essere, una statuizione di fini per la *volontà* politica, che diventa così un fattore di conferma della teoria, dopoché il postulato della sua verità era dal canto suo servito a fornire una motivazione alla volontà. Per l'azio-

ne politica così definita, chiamata a fare ciò che deve comunque necessariamente avvenire, ne consegue una singolarissima miscela della più colossale responsabilità verso il futuro con una deterministica assenza di responsabilità. Ci occuperemo a parte dell'etica dell'escatologia storica. Per il momento siamo soltanto alle prese con la funzione della teoria in quella determinazione del futuro che provoca l'enorme ampliamento, già constatato, dell'orizzonte della responsabilità possibile.

La teoria marxista, in quanto teoria globale della storia, di quella precedente e di quella avvenire, definisce il futuro all'unisono con la spiegazione del passato sulla base di un principio onnicomprensivo, vale a dire come quella parte del tutto che, dopo quanto è già accaduto, deve ancora venire. Tutta la storia precedente, che in base alla sua dinamica essenziale è una storia di lotte di classi, sarà superata nella società senza classi che è ormai all'ordine del giorno del processo globale. E deve (*soll*) anche esserlo: la volontà politica deve identificarsi con la necessità storica, quantomeno nella classe chiamata a realizzarla, il proletariato. La coincidenza dell'interesse con il fine implica in questo caso che l'interesse, anch'esso una parte della necessità, assuma la funzione del dover essere, aggirando così lo scarto increscioso tra essere e dover essere ed evitando l'idealismo dell'istanza morale astratta (destinata, secondo la teoria, all'impotenza). Tuttavia – poiché detta coincidenza non è automaticamente evidente e non tutti agiscono in base al loro «più vero interesse», anche quando è evidente, e poiché inoltre coloro che rendono consapevole quell'interesse provengono, come insegna l'esperienza, da altre classi, non godendo quindi neanche loro il vantaggio della coincidenza –, quel «dover essere», nella sua indispensabilità residuale, è destinato a rimanere un enigma entro il determinismo della teoria (si veda più avanti). In ogni caso, dato il carattere totalizzante della teoria, la questione della verità svolge qui un ruolo più cruciale che non nel sapere analitico specialistico, le cui proiezioni, comunque qualificate mediante il concorso di altri innumerevoli fattori, possono essere corrette in ogni momento senza pregiudicare nell'insieme il metodo. Il sistema integrale, per contro, dipende interamente dall'incondizionata giustizia e quindi dalla verità del suo principio e dalla sua fecondità sia per l'univoca spiegazione del passato sia per la previsione del futuro. Ma che cosa significa qui «verità» e come viene dimostrata?

8. *La teoria che si autoadempie e la spontaneità dell'agire.*

In senso stretto, la teoria è verificabile soltanto sulla base del passato che la precedeva e che non poteva ancora esserne influenzato. E qualunque sia il procedimento seguito in tale verifica, la semplice inferenza dal passato al futuro costituisce già un salto che, sul piano logico, non può produrre altro che un'ipotesi, mentre su quello psicologico, considerata la risolutezza che vi si manifesta, deve essere animato da fattori extrateorici legati alla sfera emotiva e a quella della volontà – in definitiva, un salto dettato dalla fede¹⁸. (In effetti qualcosa di simile era già operante nell'interpretazione del passato, e persino in misura decisiva, visto che nessun giudice non prevenuto vorrà affermare che questo *può* essere visto *soltanto così* dall'intelletto). Così già a questo punto, nell'inferenza da ciò che è stato a ciò che sarà, è in gioco un elemento di libertà. Ma si potrà allora dimostrare, nel prosieguo delle cose, la correttezza dell'ipotesi o della fede? Non come nelle scienze naturali, in base al verificarsi delle previsioni addotte. Infatti qui, dove uomini riflettono su altri uomini, e per giunta pubblicamente, *l'esistenza della teoria, anch'essa un fattore storico, modifica le condizioni dell'oggetto della conoscenza*. Nella misura in cui acquisisce un potere causale per consentire la realizzazione della sua verità, contribuendo quindi intenzionalmente al verificarsi delle sue previsioni, la teoria potrebbe rientrare nel novero delle profezie che si autoadempiono; la sua conferma non dimostrerebbe la sua verità ma il suo potere sugli animi come causa di determinate azioni. Quindi la realizzazione pratica della teoria, che in questo caso è persino prevista al suo interno, crea condizioni di verificabilità assai singolari. (Del resto anche condizioni di falsificabilità: come il successo, anche il suo fallimento potrebbe essere attribuito alla sua influenza, all'incirca così: se non fosse stata divulgata a quel modo, il capitalismo non avrebbe potuto difendersi così bene dalle sue minacce).

A questo si può replicare che proprio quel potere sugli animi fornisce già dal canto suo una conferma alla teoria, la quale può dimostrare la propria accettazione a partire dalla sua logica della storia; e che, anzi, la sua comparsa proprio in quel momento, in quanto matura storicamente, è «prevista» dalla sua logica, così che, in un certo senso, la sua esistenza ne conferma già l'esattezza. Non si può negare che una teoria capace d'abbracciare se stessa e di spiegare la propria pensabilità e persino la propria attualità teorica e pratica (la trovata speculativa di Hegel) acquista una certa suggestività sul piano logico. Non intendiamo

soffermarci a indagare in che misura si ripeta qui la fallacia della «prova ontologica»¹⁹, perché in fondo non è questo che conta. Infatti, anche se si concede alla teoria una sua logica, resta pur sempre il fatto – a cui si è accennato brevemente – che la sua verità da alcuni fu accolta e da altri no, in accordo o in contrasto con il loro interesse, così che perlomeno qui prevalse nuovamente un elemento di libertà non previsto dalla teoria. Ma *perché* il messaggio fu accolto o respinto? Sul tenore generale della risposta non avrei dubbi. La teoria, a prescindere da ogni interpretazione del passato, pone un *fine*, mostrandone l'avvicinarsi della realizzazione, la necessità storica e la desiderabilità. È troppo assumere che la *desiderabilità* in sé, dunque l'appello proprio del fine, in quanto opzione personale, sia di regola la prima ragione a determinare l'approvazione della teoria che la legittima? Chiamando in causa la pura necessità storica, non s'induce nessuno ad alzare un dito. Naturalmente nessun tribunale morale potrà accogliere l'autoassoluzione dell'attore politico che afferma di essere soltanto l'esecutore della necessità storica, non essendo in realtà lui stesso ad agire ma la «storia» per mezzo suo. Al contrario, l'attore dovrà rispondere non soltanto della sua azione ma anche della convinzione che gliela fa apparire in quella luce. Questa attribuzione di responsabilità gli rende più giustizia di quanto egli ne renda a se stesso, tutelandolo dall'autosminuirsi a quel modo. Infatti non si potrebbe arrecare un torto maggiore a coloro che si sono schierati intorno alla bandiera del socialismo che disconoscendo che fu l'indignazione morale, la compassione, l'amore della giustizia e la speranza in una vita migliore per tutti, più degna dell'uomo, ad animarli (di solito senza la prospettiva di vederne in vita la realizzazione). L'espressione «socialismo scientifico», con il quale i marxisti intendevano distinguersi dagli altri socialisti «utopisti», non va presa troppo sul serio. «Socialismo» resta il termine principale, un *ideale* che può generare abnegazione, inducendo poi a dare il benvenuto anche al sostegno scientifico. Non è possibile immaginare Lenin, Trotzki, Rosa Luxemburg privi di passione nel senso più nobile del termine, passione per il *bene* da essi intravisto. Essi furono nature morali, votate al fine sovraperonale (anche se animate dalla convinzione moralmente pericolosa che il fine giustifica i mezzi); senza questa fonte della più libera spontaneità, incurante di ogni previsione, qualsiasi causa, sia che la sua dottrina sia deterministica o il suo contrario, verrebbe a trovarsi a mal partito.

Tale passione, raffreddata dal giudizio, fa l'uomo di Stato. Il giudizio a sua volta è libertà. Esso si emancipa dalla prescrizione della teoria. Nel caso di Lenin, come abbiamo visto, il giudizio scelse il momento

non ortodosso per l'azione. A partire da quel momento non vi fu più la possibilità di tornare indietro e l'inarrestabile sviluppo degli eventi impose a lui e ai suoi successori l'esercizio sempre rinnovato del libero giudizio, spesso oggetto di perturbamenti. Se tutto si svolgesse secondo la lettera della teoria, che in questo caso, oltre al fine, aveva indicato anche la via, non occorrerebbe nessuna arte di governo. Il detentore del potere, ridotto a semplice funzionario, non dovrebbe far altro che consultarne il testo. La storia della Russia post-rivoluzionaria, forse il caso della maggiore ortodossia ufficiale nella storia della politica, dimostra però il contrario in modo tanto più suggestivo. La teoria, che ufficialmente continua ad essere sacrosanta, viene adattata alla riluttanza del reale (un tipo particolare di ermeneutica al servizio dell'arte di governo) e la via traversa diventa l'unica via percorribile verso il fine a cui si è in qualche modo tenuto fermo. Ma la via traversa è frutto delle circostanze e non del programma. Ad esempio, la teoria non aveva affatto previsto l'industrializzazione quale prestazione fine a se stessa del socialismo; al contrario aveva piuttosto previsto il socialismo quale prodotto dialettico dell'industrialismo portato a compimento dal capitalismo²⁰.

Qui la questione della «correttezza» non interessa nessuno all'infuori degli esegeti d'ufficio. Non sappiamo fino a che punto essa abbia interessato Lenin. Ma che egli sia stato più un pragmatico o più un dogmatico, non fa pressoché differenza ai fini della constatazione che anche il suo genio, malgrado la conoscenza della gigantesca *dimensione* futura della sua impresa, non è stato in grado di prevedere la maggior parte di ciò che si verificò davvero. L'unica, paradossale certezza che esiste qui è quella dell'incertezza. Essa sta a significare che l'elemento sempre inatteso, sostanzialmente non anticipabile, delle faccende umane, non rende mai superfluo l'uomo di Stato, neppure nella società senza classi «realizzata», al punto tale che a proposito della molto citata lavandaia che, dopo aver terminato il suo lavoro, potrebbe guidare gli affari dello Stato, possiamo dire tranquillamente: «Qui Lenin si è sbagliato». (Anche questa, badiamo bene, è una previsione!)²¹.

V.

FINO A CHE PUNTO LA RESPONSABILITÀ POLITICA
S'INOLTRA NEL FUTURO?1. *Ogni arte di governo è responsabile per la possibilità della politica futura.*

Come la mettiamo allora con l'estensione futura della responsabilità politica che, a differenza di quella dei genitori, non conosce un termine fissato dalla natura dell'oggetto, ma d'altro canto è tormentata dall'ecedenza del suo potere causale rispetto a quello del sapere predittivo, così che nelle questioni di maggiore importanza si fa costantemente carico di più di quanto possa ancora essere formalmente imputato all'agente? La nostra ultima osservazione fornisce comunque un'indicazione. Infatti le nostre riflessioni nel complesso scettiche sulla sicurezza delle prognosi storiche hanno quantomeno prodotto una *conoscenza* molto generale e di principio concernente la costante *necessità* residua (a causa della sostanziale impermeabilità ai programmi degli eventi) della *libertà dell'uomo di Stato*. Da questo risulta, proprio per l'uomo di Stato il cui agire impegna consapevolmente questa dimensione futura che si proietta audacemente nell'ignoto un imperativo di nuovo molto generale ma per nulla vuoto: quello cioè di non fare nulla che impedisca l'ulteriore comparsa dei suoi simili, non ostruendo quindi la fonte indispensabile, anche se incalcolabile, della spontaneità del collettivo da cui si debbono reclutare i futuri uomini di Stato, e non producendo, nella meta e neppure *nella via verso di essa*, una condizione in cui i candidati potenziali ad assumere il ruolo dell'attuale politico siano diventati laché o robot. In sintesi, una responsabilità dell'arte di governo consiste nel far sì che la politica futura continui ad essere possibile. Nessuno potrà dire che questo principio – un sapere ricavato dal non-sapere –, sia privo di contenuto e non suscettibile di violazione intenzionale, il che costituisce uno dei criteri che sanciscono la non banalità di un principio. Esso implica qui che ogni responsabilità totale, al di là di tutti i suoi singoli compiti, è sempre anche responsabile della preservazione della futura possibilità di un agire responsabile. Del resto ci occuperemo ancora diffusamente, in particolare nei paragrafi dedicati alla casistica, di questo principio generalizzato di responsabilità per il *mantenimento del pro-*

prio presupposto (la cui affinità formale con il principio di autocoerenza dell'imperativo categorico è soltanto apparente) nel contesto concreto di una «politica» economica, ecologica, biologica, psicologica (ecc.).

2. *Orizzonti prossimi e lontani in condizioni di mutamento permanente.*

Che cosa si può dire ancora sull'estensione temporale della responsabilità politica? Naturalmente essa ha anzitutto a che vedere con ciò che è contiguo, poiché la necessità del momento richiede un rimedio, così come l'occasione momentanea esige di essere colta. Ma ne fa parte la stessa lungimiranza, resa del resto necessaria in una misura che non ha precedenti dalla specifica portata causale delle azioni *moderne*. Questa dimensione della lungimiranza, come risulta da quanto prima si è detto, presenta due orizzonti diversi: quello più prossimo, all'interno del quale, grazie alle inferenze consentite dal sapere analitico disponibile, si possono prevedere in via più o meno ipotetica, al di là della situazione immediata, gli effetti della singola iniziativa (ad esempio l'aumento o la riduzione delle tasse); e l'orizzonte più ampio, nel quale la somma delle imprese attuali conduce alle grandezze cumulative dell'interazione con *tutti* i fattori della condizione umana, intorno alla quale, date le molte incognite del calcolo, non si può più affermare nulla di veramente convincente, all'infuori di due elementi: lo sfuggire al controllo di certe *possibilità* causalmente alla portata di mano (eventualità) e l'estendersi all'intero destino umano dello smisurato *ordine di grandezza* di quelle possibilità. Affronteremo in seguito (finora vi abbiamo soltanto accennato) quest'orizzonte del singolare potere dell'uomo moderno e della sua responsabilità (con i pericoli peculiari del disprezzo per l'umanità, persino di quello più in buona fede), allorché prenderemo in considerazione tali possibilità – già individuabili sulla base di proiezioni – e ne analizzeremo le implicazioni etiche attuali, alla ricerca di un'etica che riconosca (e perciò includa nella responsabilità politica) il primato del potere sul sapere.

Ma per quanto concerne l'orizzonte prossimo, abbiamo già detto che esso oltrepassa di gran lunga ciò che rientrava nel raggio dell'arte di governo precedente e in generale della pianificazione umana. Qui tuttavia non si può passare sotto silenzio un paradosso. Rispetto ai nostri antenati pre-moderni, per un verso sappiamo di più, per l'altro di meno intorno al nostro futuro. Di più, perché il nostro sapere analitico-causale applicato metodicamente al dato è molto maggiore; di meno, perché

siamo alle prese con una condizione costitutivamente *mutevole*, mentre le generazioni precedenti avevano a che fare con una condizione complessivamente stabile (o che sembrava tale). Quelle potevano avere la certezza che i costumi, i sentimenti e le idee, i rapporti di potere, le forme economiche e le risorse naturali, le tecniche di guerra e di pace non sarebbero stati nella generazione successiva molto diversi che nella loro. Noi invece sappiamo, se non altro, che la maggior parte di queste cose sarà *diversa*. È la differenza tra una situazione statica e una situazione dinamica. La dinamica è il marchio della modernità; essa non è un accidente ma una qualità immanente dell'epoca, e fino a prova contraria costituisce il nostro destino²². Il che significa che dobbiamo attenderci sempre qualcosa di nuovo, senza però poterlo prevedere; e che il mutamento è sicuro, ma non lo è quel che subentrerà. Invenzioni e scoperte future non possono essere anticipate e preventivate. Quasi certo è soltanto che ve ne saranno a getto continuo e che alcune saranno di grande rilevanza, talvolta persino di portata pratica rivoluzionaria. Ma su questo non si può fondare nessun calcolo. Tale incognita «x» del rinnovamento permanente è presente come uno spettro in tutte le equazioni. Sotto questo *'caveat'* stanno tutte le proiezioni che, con l'aiuto delle nostre analisi e del computer, abbiamo sviluppato in una tecnica delle previsioni. Esse ci dicono di più e con maggiore precisione e anticipo di quanto potessero fare le tradizionali valutazioni del futuro, sono costrette però a lasciare in sospeso un numero anche maggiore di aspetti. Il loro tenore è press'a poco il seguente: sulla base dei dati e *trends* attuali (viene inclusa nel calcolo la dinamica in quanto tale) risultano per il 1985 questa e quella situazione dell'approvvigionamento energetico, per l'anno 2000 all'incirca quell'altra; grazie a certi progressi di una tecnica in evoluzione, ad esempio quella atomica – e il calcolo precedente fornisce un motivo per lavorare alla sua accelerazione –, il quadro potrà migliorare in questo o in quel modo. Stando all'esperienza si può con i debiti sforzi far conto su tali progressi: la certezza non sarà totale, ma sufficiente a imporre quegli sforzi e (quando la causa in questione sia rilevante) a giustificare anche il rischio del fallimento di tentativi dispendiosi. In tal modo la previsione si traduce in politica pratica (si veda il «progetto-Manhattan»), e questo nel senso che l'agire indotto dalla previsione finisce per favorirne oppure ostacolarne l'attuazione. Specialmente quest'ultima eventualità è di norma la *causa prima*, dato che la previsione negativa costituisce a ragione un motivo più forte per l'intervento politico e certamente un imperativo più cogente per la responsabilità, di quanto non sia la previsione positiva. In ogni caso oggi ab-

biamo raggiunto quel punto su cui prima (si veda il cap. 2) ci eravamo già soffermati. In questo modo si devono intendere le stime demografiche per i prossimi decenni e fino al millennio futuro. Ciò che per la dinamica intrinseca delle grandezze in crescita non può più essere modificato (a meno che non ci sia una distruzione di massa) impone misure preventive di copertura del fabbisogno alimentare futuro che d'altra parte scongiurino la rovina ecologica. Ciò che invece resta ancora aperto all'intervento esige una politica volta a correggere tempestivamente la curva che va in direzione della catastrofe. La profezia di sventura è fatta per scongiurare che si verifichi quanto è temuto; sarebbe il colmo dell'ingiustizia deridere in seguito gli allarmisti con l'argomento che in fondo non è poi andata così male; l'aver avuto torto sarà il loro merito.

3. *L'aspettativa dei progressi tecnico-scientifici.*

Per ritornare sulla possibilità di fare un bilancio preventivo dei progressi futuri, va detto che si tratta necessariamente di una zona ambigua in cui i confini del lecito, ossia di ciò che è responsabile, non si possono tracciare in modo netto. Al di là del progresso metodico nel dominio del già noto, che appartiene quasi alla routine del complesso scientifico-tecnologico e si lascia guidare in base a precise scelte nelle direzioni desiderate (ad esempio, stanziando i mezzi necessari) vanno previsti di tanto in tanto, così almeno ci dice l'esperienza della ricerca, anche i cosiddetti «sfondamenti», che si verificano allorché già da tempo si lavori in direzioni e per obiettivi indicati dalla teoria (come ad esempio oggi rispetto alla fusione nucleare controllata) senza che però sia ancora possibile pianificare gli ulteriori sviluppi. La speranza non infondata in quegli sfondamenti e il loro incessante verificarsi possono avere un peso nella valutazione filosofica delle *chances* di quella grande scommessa che è diventata l'impresa umana. Ma l'uomo di Stato, che nel caso specifico può condividere quella speranza, non deve, nei limiti del possibile, scommettere anche se talvolta non gli rimane altro da fare. Qui non occorre che lo faccia, anche se può includere nell'ambito della sua cura ciò che resta soltanto una possibilità. Infatti gli «sfondamenti» oggetto di una concreta speranza costituiscono già, in un certo senso, l'evento sulla cui soglia noi stiamo; così che, come nei progressi più programmabili, si può intraprendere molto per favorirli²³. In tal modo anche ciò su cui non si può scommettere, e tanto meno contare, diventa già oggetto di una politica lungimirante. Oppure, se si vuole, la «scom-

messa» verrà fatta puntando soltanto i mezzi in eccedenza e non la sostanza, cioè il bene collettivo, che è l'elemento centrale nella pianificazione politica: su di esso la prospettiva dei giocatori di guadagnare quella scommessa aggiuntiva non deve assolutamente influire. In modo del tutto indeterminato e imprevedibile questo risulta vero per il sostegno statale alla cosiddetta «ricerca di base», ossia alla teoria pura, in cui non viene definito nessun fine e da cui soltanto in linea generale ci si ripromette un «qualcosa» che, una volta o l'altra, potrà venire incontro a qualche interesse pratico-pubblico. Un orizzonte della responsabilità politica più indefinito, eppure realistico, può difficilmente essere immaginato.

Un'altra cosa sono le aspettative miracolose ispirate dal desiderio e dalla necessità, e spesso alimentate dalla fede superstiziosa nell'onnipotenza della scienza: le quali inducono a credere, ad esempio, che si scopriranno fonti energetiche completamente nuove oppure riserve ignote di fonti già note e, in generale, che le gradite sorprese del progresso non avranno mai fine e che l'una o l'altra di queste sorprese ci trarrà comunque sempre per tempo d'impaccio. Dopo quanto si è sperimentato nel secolo scorso, tutto questo non si può affatto escludere, ma farvi assegnamento sarebbe completamente irresponsabile²⁴. Sarebbe altrettanto irresponsabile fare affidamento sulla previsione che l'uomo potrà adattarsi a tutto (ovvero che potrà essere indotto a farlo), benché tale *previsione* sia con ogni probabilità giusta e costituisca in effetti, se è vero che la vita significa principalmente adattamento, la migliore e terribilmente praticabile garanzia di sopravvivenza che gli apostoli dell'inarrestabilità del mutamento tecnologico delle condizioni esistenziali hanno da offrire. Noi sosteniamo che fare assegnamento su questa certezza (una volta che sia ammessa) sia perlomeno tanto irresponsabile quanto, per tornare agli esempi precedenti, affidarsi all'ignoto. Infatti qui l'interrogativo non è: funzionerà? (si deve temere che funzionerà), ma: a che cosa si *deve* (*darf*) adattare l'uomo?, a che cosa si deve costringerlo ad adattarsi o che cosa gli si deve consentire? Quali condizioni si debbono perciò accettare come a-che (*Woran*) del suo adattamento? Tali questioni mettono in gioco l'idea di uomo; anch'essa rientra nella responsabilità del politico, costituendo il suo contenuto ultimo e nel contempo più immediato, il nucleo della sua totalità, l'orizzonte autentico del suo avvenire. Di questo ci occuperemo in seguito.

4. *L'arco temporale universalmente ampliato dell'attuale responsabilità collettiva.*

Da tutto ciò consegue che, sebbene si continui oggi a non disporre di una ricetta per l'arte di governo, i margini temporali della responsabilità come pure della pianificazione consapevole si sono ampliati in misura impreveduta. È già stata menzionata la preminenza della responsabilità sulla pianificazione, correlato morale alla preminenza degli effetti causali sul sapere predittivo, e di questo ci occuperemo ancora diffusamente. Ma già la portata delle finalità concrete, ben delimitate, modeste rispetto all'eventuale fine «utopico» in lontananza, ha assunto dimensioni completamente nuove. I piani quinquennali, qualora il regime politico consenta lo sviluppo di una pianificazione centralizzata, rappresentano quasi il pane quotidiano, e vengono sin dall'inizio attuati avendo in vista la loro reiterazione al livello immediatamente superiore. I capi delle nazioni liberate di recente, nei cosiddetti «paesi in via di sviluppo», possono stabilire per questi ultimi l'obiettivo di colmare il divario rispetto ai paesi industriali avanzati nel giro di due o più generazioni. Benché in questo caso siano imitati modelli ben sperimentati, eliminando così il rischio implicito in una concezione nuova, e anche le fasi del percorso siano in un certo senso predeterminate, rimangono tuttavia nel calcolo sufficienti incognite, così che sarebbe in effetti stupefacente se tutto si svolgesse senza sorprese per i pianificatori. Le necessità del momento avranno naturalmente sempre la priorità, fatta eccezione per i regimi più spietati, che per raggiungere l'obiettivo finale sono disposti a sacrificare intere etnie della loro popolazione. Ma abbiamo parlato anche troppo di queste cose ben note. Il punto centrale in tutto ciò resta che la natura dell'agire umano si è modificata a tal punto da determinare, nell'ambito politico e quindi della morale politica, l'ingresso della responsabilità in un senso finora inusitato, con contenuti del tutto nuovi e con un'apertura temporale senza precedenti.

VI.

PERCHÉ FINORA LA «RESPONSABILITÀ» NON È STATA AL CENTRO
DELLA TEORIA ETICA1. *L'ambito più ristretto del sapere e del potere: il fine della permanenza.*

Troviamo così una prima risposta alla questione, che abbiamo sollevato e poi messo da parte, del perché il *concetto* di responsabilità, a cui noi intendiamo assegnare una posizione centrale nell'etica, non svolga questo ruolo, anzi non svolga in genere alcun ruolo esplicito, nelle teorie morali tradizionali; e del perché di conseguenza non compaia mai da nessuna parte il *senso* di responsabilità quale momento affettivo di formazione della volontà morale, mentre sentimenti molto diversi come l'amore, il rispetto e così via vengono ad assumere questo compito (si veda p. 110). Come abbiamo visto, la responsabilità è una funzione del potere e del sapere, dove per altro questi due elementi non si trovano affatto in un rapporto reciproco semplice. Entrambi erano un tempo così limitati che la maggior parte del futuro doveva essere affidata al destino e alla stabilità dell'ordine naturale, mentre tutta l'attenzione veniva a concentrarsi sul giusto adempimento di ciò che nel presente di volta in volta toccava fare. Ma l'agire giusto è assicurato al meglio nell'essere giusto: perciò l'etica aveva specialmente a che vedere con la «virtù», che rappresenta appunto il migliore essere possibile dell'uomo e poco si cura, al di là del suo operato immediato, di ciò che verrà dopo. Esisteva certamente la preoccupazione dei dominatori per la continuità «eterna» della loro dinastia, ma quel che si doveva fare a tale scopo consisteva essenzialmente nel consolidamento dei rapporti di potere istituzionali e sociali (incluse le loro sanzioni ideali) in modo da garantire quella continuità, e quindi nel rafforzamento delle condizioni presenti; inoltre nella giusta educazione dell'erede al trono, che a sua volta avrebbe ripetuto il medesimo procedimento con il suo successore. In ultima analisi si provvede sempre a educare la generazione successiva, mentre quelle future vengono considerate come la sua ripetizione, destinata a vivere nella stessa casa, con gli stessi arredamenti. Questa va costruita bene sin dall'inizio: e al fine della sua conservazione è orientato anche il concetto di virtù.

Le cose non stanno diversamente neppure nei sistemi governativi

non-ereditari e repubblicani. Ogni qualvolta i filosofi classici, ai quali siamo debitori della scienza dello Stato, abbiano meditato sulla bontà relativa delle costituzioni, la stabilità ha costituito un criterio decisivo, e il mezzo per così dire naturale in vista di tale scopo è stato il giusto equilibrio tra libertà e disciplina. La costituzione migliore è quella più duratura e la virtù rappresenta la garanzia migliore della stabilità. Quindi la buona costituzione deve favorire di per se stessa la virtù dei cittadini. Il fatto che qui il bene vero dell'individuo (non necessariamente quello di tutti gli individui) venga a coincidere con il bene pragmatico dello Stato, rende quest'ultimo un'istituzione non puramente utilitaristica ma intimamente morale. Il cittadino virtuoso svilupperà le proprie forze migliori (a tale fine è necessaria la libertà) e, ovunque occorra, sarà disposto a porle al servizio del bene dello Stato, ma sarà anche in grado di autorealizzarsi, godendo del possesso di quelle forze e del loro intimo esercizio.

La *politia* ne trarrà costantemente profitto, senza per altro soppiantare l'*eudemonia* personale. Tutte le virtù - modi di perfezione personale - presentano questo duplice aspetto. Il coraggio mette a disposizione dello Stato i difensori contro i nemici esterni e il senso dell'onore gli mette a disposizione gli aspiranti alle cariche supreme; l'avvedutezza lo tiene lontano da avventure temerarie; la moderazione frena l'avidità che potrebbe indurre a compierle; la saggezza dirige lo sguardo sui beni il cui possesso non è oggetto di prelazione e non può quindi nemmeno diventare oggetto di contesa (l'«unica vera» religione ha mutato in seguito radicalmente questo aspetto!); la giustizia che «dà a ciascuno il suo», impedisce o smorza le sensazioni di iniquità che possono provocare l'indignazione e la guerra civile. La giustizia in generale primeggia fra le condizioni della stabilità, anche se per realizzarla non è mai consigliabile sconvolgere l'intero edificio: essa è appunto una virtù, ossia una forma di comportamento, non un ideale dell'ordine oggettivo dei rapporti. Resta comunque vero che ciò che per l'uomo in quanto essere privato e pubblico è buono ora, lo sarà anche in avvenire; perciò la migliore garanzia del futuro è insita nella bontà dello stato attuale che promette di perpetuarsi grazie alle sue qualità intrinseche. L'arte di governo non può quindi rinviare tale bene alla prossima generazione o a quella ancora successiva, ma lo deve tutelare, nella misura in cui sussista già, oppure, qualora manchi, deve realizzarlo progressivamente nel presente. Per il resto si era consapevoli dell'incertezza delle cose umane, del ruolo del caso e della fortuna, che non era possibile prevenire, ma ai

quali si poteva fare fronte soltanto mediante un'equilibrata disposizione dell'animo e una costituzione della comunità che fosse il più stabile possibile.

2. *L'assenza della dinamica.*

Il presupposto di tale affidamento sul sé sostanziale, minacciato soltanto dall'imprevedibilità del destino, è naturalmente l'*assenza di quella dinamica* che domina ogni essere e coscienza moderni. Le cose umane venivano considerate, in analogia a quelle della natura, nel loro fluire, ossia nella comune appartenenza al mondo del divenire. Tale fluire non ha una direzione determinata, all'infuori di quella verso la decadenza, contro la quale si deve appunto consolidare l'esistente mediante buone leggi (proprio come il cosmo perpetua la sua esistenza mediante le leggi cicliche del suo ordinamento tendente alla conservazione). Perciò per noi contemporanei, fintanto che il nostro essere resta sotto il segno di un cambiamento che si autogenera in permanenza e tende a creare costantemente qualcosa di effettivamente nuovo, mai esistito prima, in quanto suo prodotto «naturale», la saggezza politica degli antichi risulta inimitabile. Per coloro invece, il cui presente non gettava un'ombra così lunga sul futuro, ma contava essenzialmente per se stesso, la «responsabilità per l'avvenire» non costituiva una norma naturale dell'agire; essa non avrebbe potuto avere alcun oggetto paragonabile al nostro e avrebbe dovuto essere considerata «hybris» piuttosto che virtù.

3. *L'orientamento «verticale» e non «orizzontale» dell'etica tradizionale (Platone).*

Ma ci si può spingere ancor più in profondità, oltre la mancanza di potere (controllo del destino e della natura), la limitazione del sapere predittivo e l'assenza della dinamica, che sono tutti tratti negativi. Se è vero che la condizione umana, risultante dalla natura umana e dall'ambiente, è essenzialmente sempre la stessa, e se è vero d'altra parte che il flusso del «divenire», nel quale essa è immersa, è sostanzialmente irrazionale – dunque non un processo creativo o dotato di una direzione o comunque trascendente –, allora l'autenticità alla quale l'uomo deve aspirare durante la vita va ravvisata non nell'«orizzontale», nell'evoluzione cronologica, ma nel «verticale», nell'eterno che sovrasta

la temporalità ed è naturalmente presente nella sua integralità in ogni istante (*jetzt*). Prendiamo allora in considerazione Platone, che rappresenta ancor sempre la più grandiosa antitesi alla concezione moderna dell'essere e dell'etica. Platone costituisce anche la migliore pietra di paragone per sottolineare la nostra posizione, poiché il suo «eros», in quanto impulso affettivo rivolto al bene, è fra tutte le pulsioni concorrenti quella maggiormente determinata dalla «causa» (*Sache*), senza che faccia di se stessa una virtù. Anche a proposito del «senso di responsabilità», al quale assegniamo ora il nostro voto per il suo ruolo decisivo nella soggettività, abbiamo detto che gli sta a cuore una cosa riconosciuta rispettivamente come bene e come dovere, ma abbiamo aggiunto che si tratta di una «causa nel mondo» e iperbolicamente persino della «causa del mondo». E qui sta la differenza. La «causa» dell'eros è il bene in sé che non è di questo mondo, ossia del mondo del divenire e del tempo. L'eros è in senso relativo l'aspirazione verso il meglio, in senso assoluto l'aspirazione verso l'essere perfetto. Una misura della perfezione è la perpetuità. A questo mira già l'eros cieco nella riproduzione animale. Il «sempre lo stesso» è la prima approssimazione al vero essere. L'eros consapevole dell'uomo lo supera per mezzo di approssimazioni più dirette, assumendo infine nel saggio la forma dell'intenzionalità più immediata. Per quanto riguarda l'origine e l'oggetto, l'eros è quindi fondato ontologicamente, proprio come noi vorremmo fosse l'etica. Ma l'ontologia è cambiata. La nostra non è quella dell'eternità, ma del tempo. La perpetuità non è più la misura della perfezione, quasi è vero il contrario: votati al «divenire sovrano» (Nietzsche), condannati ad esso, dopo aver «soppresso» l'essere trascendente, dobbiamo cercare in quel divenire, ossia nel transitorio, l'autentico. Soltanto così la responsabilità diventa il principio morale dominante. L'eros platonico, orientato verso l'eternità e non verso la temporalità, non è responsabile per il suo oggetto. Ciò a cui esso tende è un qualcosa di superiore che non «diventa», bensì «è». Ma una cosa simile, a cui il tempo non può nuocere, a cui non accade nulla, non può essere oggetto di responsabilità. L'eterno, l'*ἀεί ὄν*, non ne ha bisogno; esso attende che vi si partecipi e il suo apparire mediato dal mondo suscita il desiderio di parteciparvi. Responsabili si può essere soltanto per ciò che è mutevole ed è minacciato dalla corruzione e dalla decadenza, in breve, per il transitorio nella sua transitorietà (altrettanto significativo è che anche per il nostro sentimento oggetto di amore può essere soltanto una cosa transeunte). Ma se soltanto questo è rimasto e se nel contempo il nostro potere su di esso si è accresciuto così enormemente, allora le conseguenze per la morale sono

incommensurabili, se pure ancora indistinte; ed è di questo che ci occupiamo. Il punto di vista di Platone è chiaro: egli non vuole che l'eterno diventi temporale, ma che per mezzo dell'eros il temporale diventi eterno («nella misura del possibile»). In ultima analisi il senso dell'eros, per quanto sia stimolato da immagini fugaci, è costituito dalla sete di eternità. La nostra preoccupazione per la conservazione della specie è sete di temporalità nelle sue concretizzazioni sempre nuove, non deducibili ontologicamente, ogni volta senza precedenti. Questa sete impone i suoi nuovi doveri, tra i quali non figura quello dell'aspirazione verso ciò che è perfetto e intrinsecamente definitivo.

4. *Kant, Hegel, Marx: il processo storico come escatologia.*

a) Il mutamento dalla posizione precedente (da quella «platonica» nel senso allargato di una tradizione millenaria) a quella ora dominante diventa particolarmente evidente nell'«idea regolativa» di Kant, che rappresenta un equivalente dell'«idea» platonica «del bene», in quanto (pur essendo un'idea costitutiva) può essere intesa praticamente come il fine-limite di un'approssimazione indefinita. Ma l'asse dell'approssimazione è rotato verso il basso dalla verticale all'orizzontale, l'ordinata è diventata ascissa. Il fine perseguito, ad esempio il «sommo bene», è collocato nella *serie temporale* che, dinanzi al soggetto, si estende nel futuro all'infinito; a quel fine ci si deve avvicinare in misura crescente lungo quella serie mediante l'attività cumulativa – conoscitiva o morale – di molti soggetti. Perciò qui si affida al o si pretende dal corso esterno della storia ciò che nello schema platonico era attribuito all'ascesa interiore dell'individuo; e la partecipazione del soggetto individuale all'esito complessivo del processo, come in tutti i modelli di «progresso», può essere soltanto frammentaria. Naturalmente Kant non poteva ancora neppure così riconoscere il processo storico come veicolo sufficiente dell'ideale. Infatti il tempo, non propriamente reale, appartiene soltanto al mondo fenomenico, e dalla sua causalità non ci si deve attendere che generi come condizione universale quella coincidenza, rivendicata nel «sommo bene», di felicità e dignità morale e neppure, data la sua indifferenza verso i valori, che asseconi il movimento verso di essi. Perciò qui, in forma di un «postulato della ragione pratica» dovette venire in soccorso la speranza fideistica che la causa *trascendente*, non fenomenica, morale (un residuo dell'ordine verticale dell'essere) riuscisse ad aggirare, per così dire con i suoi stessi mezzi, la

causalità fenomenico-fisica in modo che la volontà morale nel mondo non fosse vana. Qui la secolarizzazione risulta ancora esitante e il soggetto, alla luce dell'ideale regolativo, può prendere in considerazione il proprio comportamento *come se* contribuisse, al di là della sua qualità intrinseca, anche alla moralizzazione del mondo. Se si vuole, si tratta di una responsabilità non causale, fittizia, la quale, pur potendo ignorare il corso probabile delle cose terrene, fornisce però all'azione singolare un orizzonte quasi escatologico.

b) Soltanto Hegel compì il passo verso l'immanentizzazione radicale. L'idea regolativa diventa costitutiva attraverso la testa di coloro che sono dotati di volontà ed agiscono. Il tempo, nient'affatto un puro e semplice fenomeno, diventa un autentico medium della sua realizzazione, che si compie mediante il movimento autonomo dell'idea. L'«astuzia» della ragione non opera dall'esterno, bensì mediante la stessa dinamica della storia e per mezzo delle intenzioni completamente divergenti dei soggetti esecutori; il fine morale è sicuramente risolto nel potere autonomo di questa dinamica e nessuno ne è responsabile, né può rendersi colpevole qualora quel fine venga eventualmente disatteso. Qui è riconosciuto il principio del movimento autonomo della storia, al quale però risulta sussunto quello della causalità concreta dei soggetti.

c) Poi venne, con Marx, il famoso «capovolgimento dalla testa ai piedi» della dialettica hegeliana e, in armonia con esso, l'attivazione dell'agire cosciente quale codeterminante della rottura rivoluzionaria ormai matura. L'astuzia della ragione viene finalmente a coincidere con la volontà degli attori che si sono identificati con la sua intenzione, fino a quel momento nascosta e ora resa esplicita. Il riconoscimento dell'intenzione al momento giusto da parte dei soggetti giusti è l'ultimo atto dell'astuzia della ragione, in seguito al quale essa può abdicare, essendo divenuta superflua. E quantunque gli attori della rivoluzione, che assumono ora in modo cosciente il suo mandato, non possano determinare la direzione del processo, di cui si considerano piuttosto gli esecutori, possono (e «debbono»), al momento del suo verificarsi, svolgere una funzione maieutica. Qui per la prima volta la *responsabilità per il futuro storico nel segno della dinamica* viene posta con evidenza razionale sulla mappa etica, e già per questo motivo il marxismo deve essere costantemente assunto a interlocutore nei nostri sforzi teorici di elaborare un'etica della responsabilità storica. Ma, pur presumendo di conoscere la direzione e il fine, il marxismo è ancora l'erede dell'idea regolativa kan-

tiana, spogliata della sua infinità e trasferita del tutto nella finitudine, ed emancipata, con l'immanentizzazione hegeliana, dalla separazione rispetto alla causalità mondana, vale a dire elevata a legge logica della sua dinamica. Noi post-marxisti (un termine che può forse apparire temerario e di certo non è udito volentieri da molti) dobbiamo vedere le cose in modo diverso. Con l'insediamento al potere della tecnologia (quella rivoluzione non pianificata da nessuno, del tutto anonima ed irresistibile) la dinamica ha assunto degli aspetti che non erano inclusi in nessuna concezione precedente né potevano venire previsti da alcuna teoria, neppure da quella marxista - una direzione che, anziché un compimento, potrebbe determinare una catastrofe universale, e un ritmo la cui accelerazione impetuosa, esponenziale, inquietante, minaccia di sottrarsi a ogni controllo. Certo è che non possiamo più confidare in una «ragione nella storia» e che parlare di un «senso» autorealizzantesi degli eventi sarebbe una leggerezza; pertanto, pur *senza conoscere il fine*, dobbiamo farci carico in modo completamente nuovo della forza trainante del processo. Questo rende obsolete tutte le idee tradizionali e pone alla responsabilità dei compiti tali da trasformare persino la grande questione, che a lungo ha agitato gli animi, se per «l'uomo» fosse meglio una società socialista oppure individualistica, una società autoritaria oppure una libera, nella questione secondaria di quale possa essere più adatta a far fronte alle situazioni future: una questione di opportunità, forse di sopravvivenza, ma non più una questione ideologica²⁷. Ma questa osservazione non costituisce la nostra ultima parola sul marxismo.

5. *L'attuale capovolgimento della proposizione: «Puoi, dunque devi».*

La novità etica della nostra situazione potrebbe essere illustrata ancora in contrapposizione al detto kantiano: «puoi, dunque devi». Come abbiamo più volte ripetuto, la responsabilità è un correlato del potere, sicché la misura e il tipo di potere determinano la misura e il tipo di responsabilità. Se il potere e il suo esercizio corrente aumentano fino ad assumere certe dimensioni, allora si modificherà non soltanto la grandezza ma anche la natura qualitativa della responsabilità, nel senso che le azioni del potere generano il *contenuto* del dover essere: quest'ultimo è essenzialmente una risposta a ciò che avviene. Il che capovolge l'abituale rapporto fra dover essere e potere. Primario non è più ciò che

l'uomo deve essere e fare (l'imperativo dell'ideale) e quindi potrà o non potrà, primario è ciò che egli *de facto* fa già perché lo può fare: il dovere consegue al fare e gli viene attribuito dalla concatenazione causale delle sue azioni. Kant diceva: «puoi, dunque devi». Oggi noi siamo costretti a dire: «devi, dunque fai, dunque puoi», ossia, il tuo esorbitante potere è già all'opera. Naturalmente nei due casi senso e oggetto del potere sono diversi; in Kant l'inclinazione è subordinata al dovere e questo potere (*Können*) interno, non causale, va generalmente presupposto nell'individuo al quale soltanto si rivolge il dovere (nella collettività, posto che debba diventare il destinatario dei doveri, tale potere è però estremamente dubbio, per cui qui diventa necessaria la coazione del governo). Nel nostro contro-enunciato «potere» significa invece scaricare nel mondo gli effetti causali con cui dovrà poi confrontarsi il dover essere della nostra responsabilità. Se con questi effetti sono in gioco le condizioni dell'esistenza in generale, può accadere che per un certo periodo di tempo la più nobile aspirazione verso la perfezione, verso una vita migliore, anche soltanto verso la «buona volontà» (Kant) debba passare all'interno dell'etica in seconda linea rispetto ai più triviali doveri che ci impone la nostra altrettanto triviale causalità nel mondo. Al momento, nessuno può dire se la via di Platone tornerà ad essere in futuro praticabile per gli uomini, così come deve restare in sospeso se non corrisponda più della nostra alla verità dell'essere. Per adesso a «dominarci» è la dinamica orizzontale che noi stessi abbiamo scatenato. Neppure il sospetto che ciò che ho definito la soppressione della trascendenza possa essere stato il più colossale errore della storia, ci esime, oggi e fino a nuovo ordine, dal porre al primo posto la responsabilità per ciò che si sta muovendo e da noi viene mantenuto in movimento.

6. *Il potere dell'uomo – la radice del dover essere della responsabilità.*

Con quanto abbiamo appreso nel nostro tortuoso cammino attraverso le regioni della responsabilità, abbiamo trovato anche la risposta alla questione che inizialmente (p. 101) sbarrava la nostra via e si presentava come il «punto critico della teoria morale»: la questione cioè di come si *passi dal volere al dover essere*, dal volere – che in ogni caso, per il semplice fatto di perseguire uno scopo attivando il fine naturale dell'ordinamento teleologico, è di per sé un «bene» –, al dover essere che solo gli prescrive o proibisce determinati scopi. Il passaggio è mediato dal fe-

nomeno del *potere* nella sua specifica manifestazione umana, nella quale il potere causale si unisce al sapere e alla libertà. Il «potere» in quanto forza causale orientata verso uno scopo è diffuso attraverso l'intero regno della vita. Grande è il potere delle tigri e degli elefanti, più grande quello delle termiti e delle cavallette, ancora maggiore quello dei batteri e dei virus. Ma esso, per quanto sia guidato da uno scopo, è cieco e non libero e trova il proprio limite naturale nell'antagonismo di tutte le forze che, in modo altrettanto cieco e indiscriminato, fanno agire lo scopo naturale mantenendo così simbioticamente in equilibrio la molteplicità dell'insieme. Qui, si può dire, lo scopo naturale è amministrato rigidamente, ma bene, in quanto il dover essere intrinseco all'essere si realizza da sé. Soltanto nell'uomo il potere, grazie al sapere e all'arbitrio, è emancipato dal tutto e può così diventare fatale all'uno e all'altro. Il suo potere è il suo destino e diventa sempre di più il destino generale. Perciò nell'uomo, e soltanto in lui, il dover essere scaturisce dalla volontà in quanto autocontrollo del suo potere operante in modo consapevole. Anzitutto in relazione al proprio essere: dal momento che in esso il principio teleologico ha raggiunto, mediante la libertà di porsi dei fini e il potere di attuarli, il suo culmine e nel contempo il culmine dell'autodistruttività, l'uomo stesso diventa, in nome di quel principio, l'oggetto primo del dover essere, ossia di quel «primo comandamento» (di cui si diceva) che gli impone di non mandare in rovina con un uso sconsiderato, come *è in grado di fare*, ciò che ha conseguito. Inoltre l'uomo diventa il tutore di tutti gli altri fini autonomi che vengono a trovarsi in qualche modo sotto la legge del suo potere. Non prendiamo qui in considerazione ciò che va oltre questo fenomeno della tutela: il dover essere in relazione a scopi che egli crea per così dire dal nulla; infatti la creazione si colloca al di là dell'ambito della responsabilità, che non si estende oltre l'atto di renderla possibile preservando l'umanità in quanto tale. Questo costituisce il suo più modesto, ma anche più cogente «dover essere». Pertanto ciò che unisce la volontà e il dover essere, e cioè il *potere*, è la medesima cosa che pone la responsabilità al centro della morale.

VII.

IL BAMBINO - L'OGGETTO ORIGINARIO DELLA RESPONSABILITÀ

1. *Il «deve» elementare nell'«è» del neonato.*

A conclusione di queste riflessioni storicamente situate sulla teoria della responsabilità, ritorniamo ancora una volta all'archetipo atemporale di ogni responsabilità, quella dei genitori per il figlio. Essa è un archetipo sotto il profilo genetico e tipologico, ma in un certo senso anche sotto quello «gnoseologico», proprio in virtù della sua evidenza immediata. Il concetto di responsabilità implica quello del dover essere, anzitutto come normatività dell'essere di qualcosa e poi come normatività dell'agire di qualcuno in risposta a quella normatività dell'essere. Il diritto intrinseco dell'oggetto ha quindi la priorità. Soltanto una pretesa immanente all'essere può fondare oggettivamente un dovere di causalità transitiva dell'essere (che passa da un essere all'altro). L'oggettività deve provenire veramente dall'oggetto. Perciò, come (dopo Kant) tutte le prove dell'esistenza di Dio sono ridicibili a quella ontologica o comunque da essa dipendenti, così tutte le prove della validità delle norme morali sono riconducibili in definitiva alla dimostrazione in qualche modo argomentabile di un dover essere «ontologico». Se questa dimostrabilità non disponesse di migliori argomenti di quelle, la teoria etica si troverebbe a mal partito, come in realtà accade oggi. Infatti la *crux* attuale della teoria è il presunto divario tra essere e dover essere, colmabile soltanto da un *fiat*, sia esso divino o umano - entrambe fonti estremamente problematiche di validità, l'una a causa della dubbia esistenza, sia pure alla presenza di un'autorità concessa in via ipotetica, l'altra a causa della mancanza di autorità, sia pure alla presenza fattuale della sua esistenza. Quel che la teoria nega è che da qualche ente in sé, nel suo essere già dato o soltanto possibile, possa emanare una sorta di «dover essere». Alla base sta qui il concetto del puro e semplice «è» - presente, passato o futuro. È perciò necessario un paradigma *ontico* nel quale l'«è» semplice, fattuale, coincida immediatamente con un «dover essere», negando quindi anche la sola possibilità di un «mero è». Esiste un simile paradigma? - chiederà il teorico rigoroso, che deve far finta di non sapere. Sì, sarà la risposta: ciò che è stato l'inizio di ognuno di noi, quando non eravamo in grado di saperlo, ma che si offre conti-

nuamente allo sguardo, se siamo capaci di guardare e di conoscere. Infatti, come risposta all'esortazione: Mostrateci un unico caso – uno solo è sufficiente per infrangere il dogma ontologico! –, in cui abbia luogo quella coincidenza, si potrà indicare la cosa più familiare a tutti: il neonato, il cui solo respiro rivolge inconfutabilmente un «devi» all'ambiente circostante affinché si prenda cura di lui. Guarda e saprai! Dico «inconfutabilmente» e non «irresistibilmente», perché è naturalmente possibile resistere alla forza di questo come di ogni altro «devi»²⁶; il suo appello può incontrare insensibilità (anche se, perlomeno nel caso della madre, questo venga considerato una degenerazione) oppure essere soverchiato da altri «appelli», come ad esempio l'imposizione di abbandonare i bambini, di sacrificare i primogeniti e simili e persino dal puro istinto di autoconservazione; ma questo non toglie nulla all'inconfutabilità dell'istanza stessa e della sua evidenza immediata. Vorrei precisare che non si tratta di «implorazione» all'ambiente («prendetevi cura di me»), posto che il lattante non è ancora in grado di implorare e soprattutto, un'implorazione, anche quella più commovente, non è ancora vincolante. E neppure si parla qui di compassione, pietà o di qualunque sentimento possa subentrare da parte nostra, e nemmeno di amore. Intendo sostenere davvero in senso stretto che qui l'essere di un ente, sul semplice piano ontico, postula in modo immanente ed evidente un dovere degli altri; e lo postulerebbe anche se la natura non venisse in soccorso di questo dovere con la forza degli istinti e dei sentimenti, anzi anche se non lo alleggerisse dalla parte più gravosa dei suoi compiti. Ma perché «evidente»? – chiederà il suddetto teorico. Quel che «c'è» (*da ist*) veramente e oggettivamente è un conglomerato di cellule che, dal canto loro, sono conglomerati di molecole con le loro reazioni fisico-chimiche riconoscibili in quanto tali insieme alle *condizioni della loro riproduzione*; il fatto però che questa riproduzione *debba* aver luogo e qualcuno debba fare qualcosa per favorirla, non fa parte del reperto e non è affatto «riconoscibile» in esso. Proprio no. Ma è il lattante ad essere visto qui? Non è *lui* che lo sguardo analitico del fisico matematico vede, ma intenzionalmente soltanto, attraverso l'interposizione di uno schermo, il residuo più esterno della sua realtà²⁷. Ovviamente anche la visibilità più nitida esige l'uso della facoltà della vista predisposta all'uopo. A questo si riferisce il nostro «guarda e saprai!» Il fatto che questo vedere la cosa nella sua pienezza possieda un minore valore di verità rispetto al vedere il suo residuo ultimo nel filtro della riduzione è una superstizione alimentata soltanto dal prestigio di cui la scienza naturale gode al di là dei confini del campo conoscitivo che si è dato.

Ora si deve soltanto più spiegare *che cosa* si vede qui: quali tratti, oltre l'indubbia immediatezza, contrassegnano questa evidenza nei confronti di tutte le altre manifestazioni di un dover essere nell'essere, facendone non soltanto dal punto di vista empirico il primo e intuitivamente più evidente paradigma, ma anche quello più perfetto dal punto di vista del contenuto, letteralmente il prototipo di ogni oggetto di responsabilità. Scopriremo che il segno distintivo è insito nel singolare rapporto fra possesso e non possesso dell'esistenza, che è proprio soltanto della vita che inizia, e che la causalità della sua generazione obbliga a quella continuazione che è appunto il contenuto della responsabilità. Dovremo mostrare quanto è particolare e quanto esemplare in questa situazione.

2. Appelli meno insistenti di un dover essere.

a) Pur non essendo un controsenso, ha però poco senso chiedersi se il mondo debba essere, poiché la risposta, sia essa positiva o negativa, non ha conseguenze: il mondo esiste già e continua ad esistere; la sua esistenza non è minacciata e, anche se lo fosse, non potremmo farci nulla. Se Dio lo ha creato, allora «deve» probabilmente esistere, ma noi non abbiamo parte alla realizzazione di questo dover essere. In generale: per quanto riguarda ciò che esiste di per sé e in modo completamente indipendente da noi, la normatività eventualmente riconosciuta del suo essere può essere rilevante per la nostra coscienza metafisica, – di sicuro se, come in questo caso, coinvolge la nostra esistenza –, ma non per la nostra responsabilità. Un po' diversa risulta la questione se il mondo debba essere in un modo piuttosto che in un altro, perché qui potrebbe trovare spazio un nostro intervento e quindi anche una responsabilità; e questo ci rimanda alla sfera più ristretta della causalità umana. Ma una tale normatività qualitativa dell'essere, se esiste per il mondo o per una parte di esso (e se per una parte, allora appunto anche per il tutto), non è certo immediatamente evidente e la si dovrebbe prima mettere in luce con l'ausilio di un argomento ontologico, della cui intrinseca fragilità logica il nostro tentativo all'inizio di questo capitolo ha fornito una prova. In sostanza, la natura provvede a se stessa e non ci chiede un giudizio di approvazione o disapprovazione. Quantomeno, l'eventuale dovere di venirle in soccorso in questo o quel punto è anonimo e privo di un'urgenza immediata. Ci «si» dovrebbe preoccupare di questo o di quello, ma non devo farlo proprio o soltanto io; e non necessariamente

oggi, ma forse a partire da dopodomani o chissà quando in anni futuri, visto che ciò che esiste in forza di se stesso – il mondo, qual è – può attendere al di là delle urgenze momentanee dell'uomo, mantenendosi aperta l'opportunità che il suo essere-così migliore abbia «prima o poi» la meglio su quello peggiore. «Migliore» non è qui necessariamente, nota bene, lo stato futuro, ma può essere anche lo stato da conservare rispetto ad un futuro che potrebbe essere peggiore (come ad esempio l'estinzione causata intenzionalmente di specie animali superiori).

b) Come la mettiamo poi, rispetto a questo essere-già autosufficiente (*selbstmächtiges Schonsein*), con ciò che non c'è ancora, non c'è ancora mai stato nel mondo, ma potrebbe essere e può divenire soltanto per mezzo nostro? Anche qui dovrebbe trattarsi di una *situazione* futura, sia della natura oppure della società, non di esistenze individuali (si veda più avanti). Se la si immagina realizzabile – e non deve trattarsi necessariamente del «sommo bene» –, allora il suo divenire, in base alla conoscenza della normatività del suo essere, potrebbe costituire il compito della responsabilità umana, e precisamente a vantaggio della causa del tutto che già esiste ed è conosciuto. Di per sé nulla che non esista (ancora) ha il diritto di esistere, né può pretendere da noi che ne favoriamo l'esistenza (a meno che se ne ipostatizzi la possibilità nei termini di un essere-già che attende in un regno atemporale). La «causa» del mondo, in vista della quale deve esistere, come si è detto, quella situazione, è nuovamente nel vago e deve prima essere dimostrata in riferimento al caso determinato. Ma in particolare tale situazione è qualcosa di astrattamente generale: gli individui determinati, adesso non ancora esistenti, dai quali sarà composta, non sono in alcun modo anticipabili. La questione di un «dover essere dell'essere», posta così in anticipo, non ha alcun senso; l'esistenza di nessun individuo – scambiabile a discrezione in relazione alle condizioni – può essere inclusa in una qualche immaginabile responsabilità futura. Anzi, la pianificazione di una situazione (tutt'altro che immediatamente realizzabile), ad esempio «della società», è possibile soltanto alla condizione che sia indipendente dall'identità irripetibile dei suoi costituenti. In tal modo, anche se ha senso dire che in futuro dovranno esistere gli uomini, essendoci già «l'uomo», deve per fortuna restare in sospenso «chi» saranno i rispettivi esseri umani; e dire che dovrà esistere questo o quello, non ha, prima che esista, alcun senso²⁴. Si può anche affermare a ragione che la «libertà» deve continuare a esistere in atto nel mondo (oppure la «responsabilità» ecc.), visto che la sua potenzialità ontologica è diventata ma-

nifesta mediante la fattualità, e con il riconoscimento di questo «dover essere» astratto, se le circostanze sono favorevoli, si può riconoscere anche una responsabilità concreta per esso. Ma per quel che saranno di volta in volta le azioni di quella libertà, non è assolutamente possibile alcuna responsabilità in base all'essenza di ciò che va salvaguardato. Oppure, per addurre un ultimo esempio, si può affermare che l'arte e la scienza debbono esistere da quando esistono (prima non lo si poteva affermare), e dare il proprio contributo perché continuino ad esistere, ma le opere compiute degli artisti futuri, le scoperte dei ricercatori futuri, non soltanto non possono essere determinate in precedenza, non costituendo quindi alcun oggetto possibile di responsabilità, ma la loro stessa non pianificabilità è addirittura una componente essenziale di ciò per cui ci si sente qui responsabili (un memento per i patrocinatori di fondazioni). Proprio sotto questo vincolo di astrattezza si svolge anche la pianificazione e la preparazione di condizioni umane non ancora verificatesi, che aggiungono qualcosa a quelle presenti, una volta che siano presupposti il diritto all'utopia e un potere umano confacentegli. Così, in tutti questi casi, siamo debitori al futuro anonimo sempre soltanto del generale, non del particolare, della possibilità formale e non della realtà determinata del contenuto. L'uomo di Stato, è vero, sotto l'assillo della situazione e della sua indilazionabilità, è abitualmente alle prese, all'interno di tali orizzonti astratti, con responsabilità molto più concrete, eppure anch'egli soltanto in rari, più drammatici momenti decisionali, dove è in gioco l'essere o il non essere della collettività, è confrontato con un dover essere pratico di cogente immediatezza. Tuttavia proprio questo non è l'eccezione, ma la regola costante in quell'unico e originario controesempio che vogliamo qui mettere in evidenza quale prototipo di ogni responsabilità.

3. *L'evidenza archetipica del lattante per l'essenza della responsabilità.*

Infatti dallo sfondo appena delineato delle responsabilità più vaghe si staglia in tutta la sua unicità quella responsabilità in ogni momento intensa, inequivocabile e cogente che il neonato reclama per sé. Il lattante unisce in sé il potere autolegittimantesi del già-esserci e l'impotenza esigente del non-essere-ancora, l'incondizionato essere-fine-a-se-stesso di ogni creatura vivente e il dover-divenire delle relative facoltà di adeguarsi a quel fine. Questo dover divenire è una lacuna intermedia - uno stare sospeso dell'essere inerme sul non essere -, che una causa-

lità estranea deve colmare. Nella totale non-autosufficienza di ciò che è generato è per così dire ontologicamente programmato che i procreatori lo tutelino dal rischio di ricadere nel nulla e ne assistano il divenire ulteriore. L'accettazione di questo era implicita nell'atto della procreazione. Mantenere tale impegno (anche per mezzo di altri) diventa un dovere ineludibile verso l'essere che ora esiste nel suo pieno diritto e nella sua totale dipendenza da quell'impegno. Così l'immanente *dover essere* del lattante, che si manifesta in ogni suo respiro, diventa il *dover fare* transitivo di altri che soli possono favorirne costantemente la pretesa, consentendo la realizzazione graduale della promessa teleologica insita in lui. Essi debbono farlo ininterrottamente, affinché il respiro non cessi e la pretesa di essere costantemente si rinnovi; fino a quando almeno l'adempimento della sua immanente promessa teleologica di autosufficienza li esonererà dal loro impegno. Il loro potere sull'oggetto non concerne qui soltanto il fare, ma anche l'omettere, che di per sé sarebbe già letale. Essi sono quindi totalmente responsabili: il che significa ben più del comune dovere umano nei confronti dello stato di necessità del prossimo, il cui fondamento è qualcosa di diverso dalla responsabilità. Quest'ultima, nel senso più originario e pregnante del termine, deriva dalla paternità/maternità dell'essere, della quale, oltre ai genitori di fatto, sono partecipi tutti coloro che aderiscono all'ordine della procreazione, non revocandone il *fiat* nel caso proprio, quindi tutti coloro che si concedono alla vita; in breve, la famiglia umana di volta in volta esistente. Perciò anche lo Stato è responsabile per i bambini sottoposti alla sua giurisdizione in modo del tutto diverso rispetto all'assistenza ai suoi cittadini in generale. L'infanticidio è un crimine, come ogni assassinio⁷⁹, ma un bambino che muore di fame, ossia il tollerare che muoia di fame, è una colpa contro la prima e più fondamentale fra tutte le responsabilità che possano toccare all'uomo.

Con ogni bambino che viene partorito, l'umanità ricomincia il suo cammino sotto il segno della mortalità; e in tal senso è in gioco qui anche la responsabilità per la sopravvivenza dell'umanità. Ma questo è già troppo astratto rispetto al fenomeno originario, dotato di estrema concretezza, che viene qui preso in considerazione. All'insegna di quella responsabilità astratta, di cui ci occuperemo ancora, sussisteva sí (supponiamo) il dovere di generare «un» bambino, ma non il minimo dovere di generare proprio «questo», poiché la sua specificità era completamente imprevedibile. Ma è proprio a *questo*, nella sua unicità assolutamente contingente che si rivolge adesso la responsabilità: l'unico caso

in cui la «causa» non abbia nulla a che vedere con una valutazione della dignità né con una comparazione né con un contratto. Un elemento di colpa impersonale è inerente alla causazione dell'essere (la più radicale di tutte le causalità di un soggetto), compenetrando ogni responsabilità personale rispetto al suo oggetto, che non è stato interpellato in precedenza¹⁰. Corresponsabili sono tutti, infatti l'atto dei genitori era generico e non pensato (forse neppure saputo) e l'accusa dei figli e dei nipoti contro un'omissione di responsabilità – la più ampia e praticamente la più vana fra tutte le accuse – può riguardare ogni essere ora vivente. In egual modo anche la gratitudine.

Così il «dover essere» che si manifesta nel lattante possiede un'evidenza, una concretezza e un'urgenza indubbie. L'estrema fattualità dello specifico, il suo estremo diritto e l'estrema fragilità dell'essere vengono qui a coincidere. In questo caso si mostra esemplarmente come la sede della responsabilità sia l'essere immerso nel divenire, in balia della transitorietà, minacciato dalla corruzione. La responsabilità deve considerare le cose non *sub specie aeternitatis*, ma piuttosto *sub specie temporis*, potendo perdere tutto in un momento. Nel caso della perdurante vulnerabilità critica dell'essere, qual è dato qui, la responsabilità diventa un *continuum* di tali momenti.

In che modo questo esempio originario costituisca l'archetipo di ogni responsabilità non soltanto per quanto riguarda l'evidenza e il contenuto, ma anche per esserne il nucleo iniziale¹¹, estendendosi poi significativamente ad altri orizzonti di responsabilità, non analizzeremo qui; tutto ciò si delineerà nel corso della prossima trattazione di tali orizzonti, ai quali ora ci rivolgiamo.

¹ Si tratta di una sorta di *argumentum ad hominem*, in quanto utilizza una preferenza spontanea per un'alternativa fra due logicamente possibili, favorendo in tal modo forse proprio l'affermazione dell'oggetto che non riesce più a farsi valere sui percorsi irriducibilmente autonomi che il pensiero teoretico ha imboccato in lungo isolamento con se stesso.

² Il fatto che l'essere vivente sia scopo a se stesso, non significa ancora che possa porsi dei fini: esso li «ha» dalla natura, al servizio del suo essere fine a se stesso involontario. Qualsiasi possibilità di servire anche i fini di altri esseri, persino nel caso della propria prole, è racchiusa soltanto in modo indiretto, e condizionato dall'ereditarietà, nel perseguimento del fine proprio: gli scopi vitali sono dal punto di vista del soggetto egoistici. (La subordinazione oggettiva di questi scopi propri ai fini più ampi dell'ordinamento biologico è una faccenda a parte). Soltanto la libertà umana consente di porre e di scegliere degli scopi e quindi di includere intenzionalmente altri scopi in quelli immediatamente propri, fino alla loro totale e incondizionata appropriazione.

- ³ Naturalmente i fini non sono necessariamente scelti e tanto meno lo sono valutandoli comparativamente: l'agire in quanto tale (fra cui quello animale) è guidato da scopi, anche prima di ogni scelta, dato che gli scopi elementari - e l'avere degli scopi in quanto tale -, ci sono inculcati dalle necessità della nostra natura. Quando sono accompagnati dal piacere acquistano «valore» anche soggettivamente. Ma la presente discussione ha a che vedere con la sfera umana degli scopi scelti, in cui il volere non è semplicemente una creatura dello scopo dato, ma in un certo senso lo scopo - in quanto mio -, è una creatura del volere. Persino in questo ambito il valore (*Wertsein*) dello scopo, correlato del desiderio, è predeterminato in modi molteplici: dalla vita istintuale, dall'ambiente, dal modello, dall'abitudine, dall'opinione e dal momento.
- ⁴ Il fatto che la volontà umana sia accessibile a scopi che trascendono i propri fini vitali - un miracolo legato al prodigio naturale della ragione, ma distinto da esso -, rende l'uomo un essere morale. Tale accessibilità integra e limita la libertà indifferente della ragione. Quest'ultima, in quanto intelletto puro, cioè capacità conoscitiva libera dalla volontà, può considerare il mondo dalla distanza del sapere neutrale, senza prendere posizione; in quanto ragione tecnica, può escogitare i mezzi adeguati a ogni scopo posto dalla volontà. Ma come facoltà di giudicare, ammaestrata dal sentimento, la ragione pondera gli scopi possibili in base a ciò che valgono, imponendoli alla volontà. In ultima analisi, tuttavia, la volontà si trova già dietro tutte quelle forme della ragione: è volontà di oggettività, che rende possibile la cosiddetta conoscenza neutrale, è volontà diretta a fini in generale e innanzitutto a quello proprio, che impone all'intelletto tecnico di cercare i mezzi; è volontà di scopi validi che impone al giudizio di dare ascolto al sentimento. Per la volontà come «prima fra tutte le cose» vale forse quel che Nietzsche ne disse: cioè che vorrebbe il nulla piuttosto che non volere. Ma per poter volere *qualcosa*, essa (oppure il «giudizio» al quale è disposta a dare ascolto) ha bisogno proprio del sentimento che immerge quel qualcosa nella luce di ciò che è degno di scelta.
- ⁵ Malgrado l'analogia nominale, la distinzione weberiana fra etica della responsabilità e etica dell'intenzione non rientra nella dicotomia summenzionata di etica dell'oggetto e etica del soggetto. Infatti quel che Max Weber descrive come «etica dell'intenzione», contrapponendola in politica all'«etica della responsabilità», è soltanto quell'assolutezza nell'abbracciare una *causa* intesa in modo incondizionato, incurante di tutte le conseguenze all'infuori del successo possibile, per il cui conseguimento essa non considera troppo elevato nessun prezzo (che dovrà essere pagato dalla collettività), ritenendo degno di un tentativo persino il rischio del fallimento con relativo sfacelo totale. Per contro il «politico della responsabilità» pondera le conseguenze, i costi e le *chances*, senza mai dire a proposito di *nessuno* scopo: «*pereat mundus, fiat justitia*» (o qualunque altra cosa sia il bene assoluto). Ma chi dice una cosa simile, si è naturalmente consacrato a una *causa* e, ritenendola realizzabile, pensa al bene collettivo (dal suo punto di vista) non meno del suo antagonista più moderato. In effetti gli spartachisti, a cui Weber si riferiva allora, si consideravano assolutamente realisti. A Rosa Luxemburg non stava a cuore né la purezza della sua convinzione né la fedeltà al programma, ma le premeva cogliere una *chance*, piccola o grande che fosse, la cui omissione avrebbe significato ai suoi occhi il tradimento della suprema causa oggettiva. Il fatto che essa abbia pagato con la vita quella causa non rende la sua impresa irresponsabile (anche se forse la fa apparire sconsiderata). E quindi soltanto la distinzione tra il politico radicale e quello moderato, tra chi conosce soltanto *un* fine e chi vuole invece soppesarne molti fra di loro, oppure la differenza tra chi punta tutto su una carta e chi invece distribuisce i rischi, che Weber esprime con la coppia concettuale «etica dell'intenzione - etica della responsabilità». (Resta il fatto che l'unilateralità e il fanatismo costituiscono delle condizioni sfavorevoli per la responsabilità, che richiede un prudente discernimento). Tale distinzione è abbastanza rilevante e di essa ci occuperemo ancora *all'interno* dell'etica della responsabilità (ad esempio a proposito dell'ideale utopico), ma essa rientra in *un* termine della

dicotomia da noi sopra indicato. Il contributo di Max Weber al problema *qui* sollevato del soggettivismo etico (che però non svolge alcun ruolo nella *sua* dicotomia summenzionata) consiste nella sua tesi della «scienza avalutativa» e nel relativo «disincantamento del mondo». In effetti dietro al nichilismo della filosofia esistenziale e della sua etica dell'arbitrio valutativo, come pure dietro all'intero soggettivismo moderno, sta la moderna scienza naturale con la sua apparenza di un mondo avalutativo.

⁶ Per una forte critica si veda Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (Halle 1916).

⁷ La disponibilità dell'amoralità a pagare il prezzo estremo nella terrificante resa dei conti finale, costituisce l'unico tratto etico o nobilitante del Don Giovanni mozartiano: il che mostra come l'approvazione formale della responsabilità, pur potendo avere la propria grandezza, non rappresenta alcun principio sufficiente della morale.

⁸ Il condividere un pericolo determina *obblighi reciproci* di tipo singolare. Ma finché io non sono stato unilateralmente la causa di tale pericolo o di una particolare minaccia nel corso dell'impresa (diventandone in tal modo già «responsabile» in senso formale), tali obblighi si riferiscono in generale a una situazione in cui ognuno deve «poter fare affidamento» sull'altro. Fallire in questo caso per debolezza è un peccato contro la fedeltà e le altre virtù che sono necessarie per dare buona prova di sé nella situazione (quali il coraggio, la risolutezza, la perseveranza), ma non è propriamente un peccato contro la responsabilità. Tuttavia agisco in senso rigorosamente «irresponsabile» se metto in pericolo i compagni e l'intera impresa con un atto concreto di leggerezza – che allora mi rende anche superiore a tutti dal punto di vista causale.

⁹ La carica «pubblica», cioè politica (del deputato, del ministro, del presidente) va distinta da quella tecnica del funzionario. Si tratta della differenza tra governo ed amministrazione: il primo è in gioco nel procedimento plebiscitario. Il diritto di voto attivo può essere in ogni caso ancora definito come il dovere di esercitarlo; quello passivo designa soltanto la qualificazione formale per la candidatura, ma nessun dovere di accettarla. Chi si presenta candidato, lo fa per scelta propria, eleggendo innanzitutto se stesso. La democrazia ateniese conosceva, a dire il vero, persino il dovere di chi, in seguito al sorteggio annuale, era destinato ad assumere la carica. Ma questo è anteriore alla distinzione tra funzione politica e amministrativa della magistratura; *ogni* carica era «politica», cioè, supposta l'uguaglianza d'idoneità di tutti i cittadini, poteva negli affari comuni essere ricoperta da ciascuno. Tuttavia il potere reale riguardo alla politica della collettività era detenuto dai «demagoghi» (nel senso non ancora peggiorativo del termine: i capi popolari) che in definitiva si autoelegevano.

¹⁰ La decisione è scontata sul piano morale perché l'opera d'arte non mi può rivolgere la domanda: «Che cosa hai fatto di me?», mentre si può immaginare che me la rivolga il bambino, ad esempio accusandomi dinanzi al trono di Dio, e a lui devo dare risposta. Nel caso dell'opera d'arte, debbo rendere conto soltanto agli estimatori che ne sono stati privati. A loro posso rispondere nel modo seguente: tale era la situazione; d'ora in poi dovrete accontentarvi purtroppo di riproduzioni. Ma al bambino non posso rispondere: «Dovrai rassegnarti a perdere la vita», e quindi non posso affatto assumermi la responsabilità della mia scelta a suo sfavore. Dinanzi a tale incommensurabilità dei diritti, la considerazione che il bambino crescendo diventerà forse un buono a nulla, indegno quindi del sacrificio della Madonna della Cappella Sistina, è irrilevante quanto quella opposta che potrebbe diventare un genio, ancora più grande di Raffaello. Da entrambe le considerazioni non consegue nulla, e neppure dalle relative grandezze di probabilità (gli inetti sono più frequenti dei geni). Menziono questo giochetto teorico perché esso svolge un ruolo nella letteratura (si veda Arnold Brecht, *Political Theory*, p. 154 dell'edizione inglese, in cui viene citato Radbruch il quale a sua volta cita Sir George Birdwood che, facendosi schermo del fatto che si trattava di un'ipotesi, decise per quanto

lo riguardava a favore del dipinto). Lo menziono inoltre perché recentemente, conversando, uno studioso illustre di provata onestà morale si mostrò seriamente combattuto, quantomeno tentato di dare ragione a Sir George. In realtà quell'esercizio intellettuale dimostra che il concetto di valore non può servire da fondamento a una dottrina dei doveri. La vita di un bambino non è né per lui né in sé né per altri un «valore», come lo è l'opera d'arte dal punto di vista degli esseri umani e come potrà forse diventarlo anche per il bambino. Se, com'è oggi consuetudine nel mondo occidentale, si parla a proposito dell'uomo del «valore infinito di ogni vita individuale» (un riflesso di quel che la religione cristiana aveva detto dell'anima alla vista di Dio), si intende con ciò significativamente soltanto il *diritto* di ogni vita verso se stessa, il suo diritto a essere il fine in sé che è, non già «infinito» — poiché il suo oggetto è finito —, tuttavia «assoluto» nel senso che a) non è derivato da null'altro, b) è indipendente da ogni qualificazione (incluso il «valore») e c) nessun altro ha un medesimo diritto. Può esserci un diritto al valore dell'opera d'arte, ad esempio quello di tutti i fruitori potenziali, ma non esiste nessun diritto alla vita del bambino al di fuori del suo proprio (anche se *esistono* naturalmente diritti degli altri relativi al suo modo di viverla). Ciò non è contraddetto dal fatto che un diritto superiore, ad esempio dei destini della comunità, oppure della testimonianza per la fede, anzi persino l'imperativo dell'onore può esigere dall'individuo che posponga il proprio diritto primario (ad esempio in guerra) oppure dal fatto che tale diritto può perdere validità in seguito a crimini meritevoli della pena capitale. È implicito piuttosto nel proprio diritto primario, nella misura in cui richiede riconoscimento, il riconoscimento di altri diritti e quindi l'accettazione di doveri, fino a quello supremo della disponibilità a morire. Tutto ciò non ha nulla a che vedere con la teoria dei valori, benché questi ultimi possano naturalmente trasformarsi in doveri.

¹¹ Si tratta di un'evoluzione moderna dello Stato secolarizzato; in precedenza la chiesa — anch'essa un'istituzione pubblica —, assolveva lo stesso compito.

¹² Opposto è il caso di Mosè: a partire dalla comune origine egli desiderò la solidarietà del destino con gli appartenenti alla sua stessa stirpe che erano asserviti.

¹³ Non si intende con ciò l'escatologia religiosa (qual è ad esempio il messianismo ebraico), che appunto non è una teoria immanente della storia.

¹⁴ «Ogni epoca sta in rapporto diretto con Dio»: Ranke contro Hegel.

¹⁵ La relativa metafora biblica è Adamo *creato* «a immagine e somiglianza di Dio»; certo una presenza terrena e non una figura del futuro, qualunque cosa ci si possa attendere quanto a trasfigurazione ultraterrena dal «nuovo Adamo» della fine dei tempi.

¹⁶ Personalmente direi di no.

¹⁷ Come venne per la prima volta, press'a poco contemporaneamente, da Hegel e Comte.

¹⁸ Le cose stanno diversamente nelle scienze naturali. Qualora sia stata dimostrata da ogni passata esperienza, inclusa quella controllata sperimentalmente, una determinata regolarità risulterà dimostrata anche per il futuro. Infatti la natura — così a ragione si suppone —, non muta (senza la sua uniformità, che non è soggetta a cambiamenti d'umore, non ci sarebbero le scienze naturali); inoltre non viene influenzata dall'opinione che di essa si ha. Invece per quanto riguarda la storia, l'uniformità è un'ipotesi quantomeno problematica; il fatto di essere influenzata dalle opinioni degli stessi soggetti storici, e quindi anche dalle loro teorie su di essa, fa parte della sua causalità — si veda più sotto.

¹⁹ Ci limiteremo a un accenno semplicistico: nessuna dimostrazione che ci debba essere il mondo viene suffragata dal fatto che esiste.

²⁰ Altri punti in contrasto con la teoria: l'idea della «patria socialista» e quella, ancora del tutto imprevedibile, che un conflitto con il fratello comunista cinese potrebbe essere più probabile di quello con l'antagonista capitalista americano.

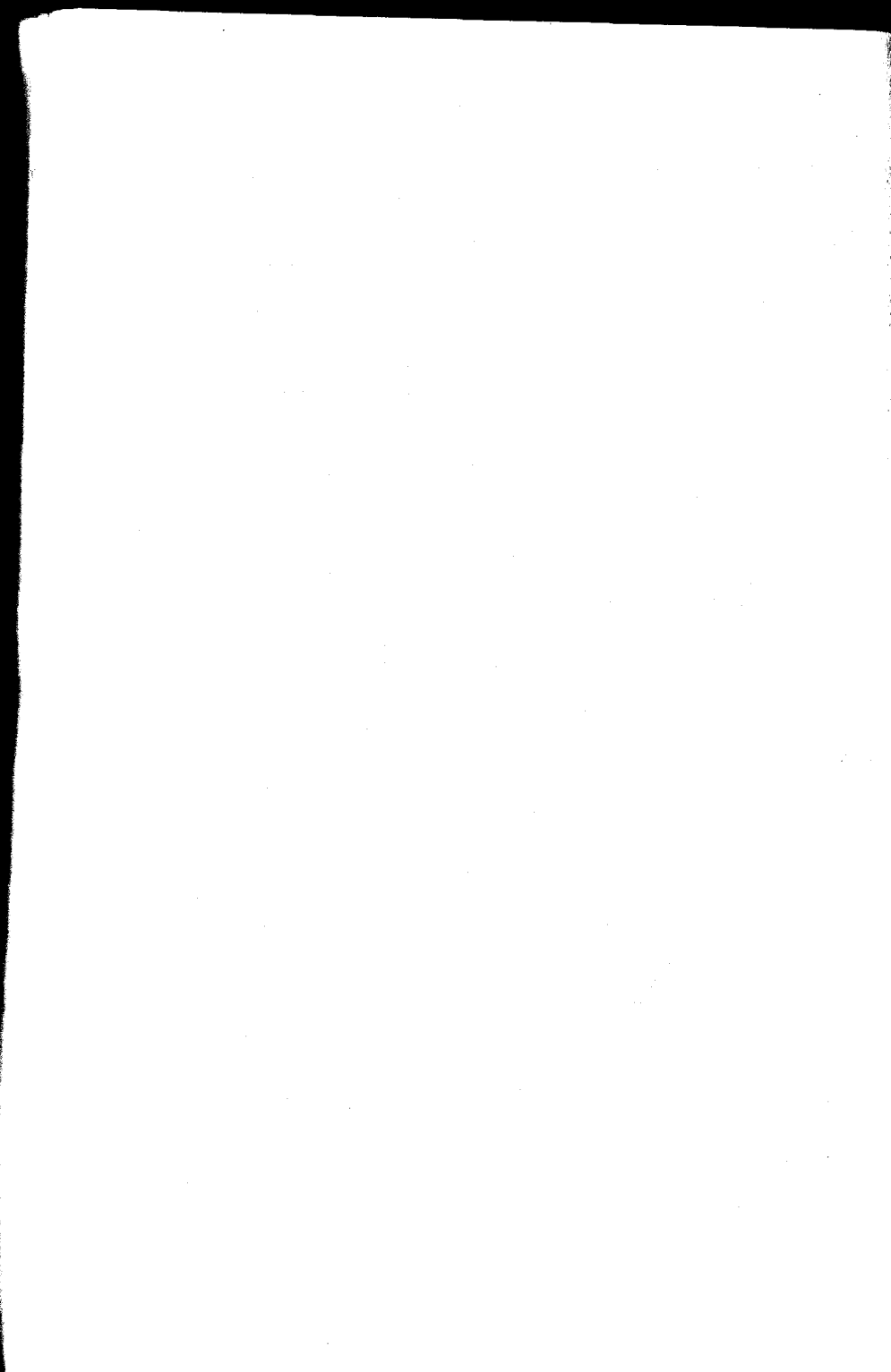
²¹ Fra le teorie della storia che pretendono di formulare delle previsioni, quella marxista è l'unica che abbia delle implicazioni pratiche, risultando perciò l'unica che vada presa in considerazione a proposito della responsabilità politica. Come le teorie della storia, senza questo elemento di attività che si autoadempie, procedano con le loro previsioni, lo si può vedere dall'esempio di Oswald Spengler. Essendo la sua ambizione quella di innalzare la scienza della storia da mera conoscenza del passato a previsione del futuro, egli credeva di esserci riuscito con il suo metodo morfologico-organico. Qui trova posto l'analogia biologica «delle età della vita»: il futuro è scontato al pari della vecchiaia, la quale non è modificabile, che se ne sia a conoscenza o meno. Dal punto di vista logico, Spengler aveva ragione nel sostenere che soltanto uno schema fatalistico della storia consente di formulare delle previsioni per il futuro. Ma come stanno le cose per quanto riguarda le sue previsioni? Una così generale quale l'ascesa della Russia era già stata formulata come ipotesi nel corso del XIX secolo indipendentemente dal ricorso a una teoria storica (anche nei termini di promessa da profeti panslavisti come Dostojewskij) - una prospettiva che si stava delineando all'orizzonte per chiunque fosse in grado di giudicare, per il cui verificarsi erano già presenti certe condizioni e che nel frattempo si è anche realizzato, almeno stando al parametro limitato della storia contemporanea. La più importante e originale previsione di Spengler di un millennio mondiale dell'«elemento russo» deve ancora attendere la sua ora. Tutto ciò che si può dire oggi è che, nel mondo di appena mezzo secolo dopo, quell'idea suona nel suo complesso antiquata. Ma dove qualche elemento dedotto davvero dalla teoria e da null'altro può essere verificato in questo breve arco di tempo, il risultato è semplicemente imbarazzante. Ad esempio l'affermazione, argomentata teoricamente, secondo cui non ci si poteva più attendere nulla dalla matematica occidentale, che aveva esaurito le sue potenzialità, fu fatta proprio nel momento in cui aveva inizio uno dei suoi sviluppi più creativi, capaci di aprire nuovi orizzonti. Le cose stanno analogamente con la teoria dell'estinzione, della definitiva «fellaizzazione» di intere popolazioni storiche, dalla quale si fece contagiare l'epigono di Spengler, Arnold Toynbee, per il resto solitamente più sobrio. Per tacere dell'imponente esempio della Cina, quest'ultimo non sa perdonare ai piccoli ebrei di aver osato ridiventare un soggetto storico attivo, andando così contro la sua teoria. Perciò, dinanzi al fatto compiuto, egli si sforza di fornire l'ingrata prova che non può esistere quel che non deve esistere. (Detto per inciso, Spengler, seguendo su questo punto l'esempio di Nietzsche, aveva in materia di ebrei una visione più aperta). Per fortuna Ben Gurion si curò altrettanto poco di Toynbee quanto i matematici del XX secolo di Spengler.

Alla luce del corso sempre sorprendente degli eventi, di cui noi contemporanei (spesso sopravvissuti) siamo stati testimoni, si considererà come un passatempo della ragione quella parte *ex post facto* delle costruzioni storiche che dimostrano che tutto si svolse come doveva svolgersi - fermo restando il fatto che tali costruzioni, in mani intelligenti, possono contribuire talvolta a comprendere il passato. In che misura il marxismo costituisca a questo proposito un caso a parte, lo si è mostrato prima.

²² Naturalmente la dinamica non appartiene di per sé alla condizione umana collettiva: il suo dominio è a sua volta un fenomeno storico, sottoposto quindi anch'esso alla possibilità storica di far posto a un'altra condizione. In questa forma il fenomeno è a tutt'oggi unico, avendo molto - forse, dato il suo tasso esponenziale di crescita, addirittura interamente - a che fare con l'esplosione e il «movimento autonomo» della tecnica. Ciò non significa che la storia precedente si sia svolta in modo armonico. Ma neppure i suoi sussulti drammatici e le sue crisi, provocati ad esempio dai grandi movimenti dei popoli, durante i quali si sviluppò per un certo tempo una tendenza sufficientemente «dinamica», vanno confusi con la dinamica immanente, autogenerantesi, della nostra epoca. La coazione esterna, molto più che non l'impulso interno, costituì l'elemento trainante, così che, dopo il verificarsi delle migrazioni e delle conquiste, tutto tornò il più presto possibile alla stagnazione. I cambiamenti clamorosi, visibili, del modo di vi-

vere costituivano un'eccezione; le altre vicissitudini erano per lo più delle calamità per una parte della popolazione, in contrasto con la fortuna dei vincitori. Invece i cambiamenti di lunga durata anche delle civiltà statiche, visibili all'analisi retrospettiva da grande distanza, ma inconsapevoli ai contemporanei, non rientrano in questa sede in cui trattiamo dell'arco visuale della pianificazione politico-sociale - l'arco visuale di una generazione. In questo caso il fatto decisivo è che il cambiamento e la consapevolezza di esso, il verificarsi di una novità e l'attesa di una ulteriore, fanno parte della nostra quotidianità.

- ²⁵ Persino in questo caso tali successi possono non aver luogo. Non esiste una ricerca più cosciente del proprio obiettivo, più fornita di talenti e di mezzi (per citare un esempio non politico) di quanto sia attualmente la ricerca sul cancro in America. Eppure potrebbe darsi che essa non raggiungesse mai il suo obiettivo finale, perché «il rimedio contro il cancro» potrebbe non esistere.
- ²⁶ Ne fa parte anche la fiducia che la «tecnica» riuscirà per parte sua a risolvere i problemi che ha creato; la fiducia che occorre soltanto una tecnica più perfezionata per trovare i rimedi contro i mali che fino a oggi essa ci ha procurato. («Soltanto la lancia che ha inferto la ferita, potrà guarirla»: «*Die Wunde heilt der Speer nur, der sie schlug*», Parsifal).
- ²⁷ L'ideologia può implicare ancor sempre una differenza pratica nel modo in cui viene accolto il relativo *diktat* - ad esempio nell'adattarsi volentieri o malvolentieri all'ordine autoritario riconosciuto come inevitabile.
- ²⁸ Non si tratterebbe più di un dover essere (*Soll*) irresistibile, ma appunto di un essere necessario (*Muß*).
- ²⁹ Per un confronto approfondito sulle questioni metodologiche e gnoseologiche in questione si veda lo studio dell'autore: «Dio è un matematico?» (contenuto in: *Organismus und Freiheit*, cap. 5).
- ³⁰ Questo riguarda sia l'uomo medio sia il genio.
- ³¹ Eppure è un dato di fatto psicologico che la più grande paura degli automobilisti è quella di investire un bambino.
- ³² In realtà il bambino non può chiedere ai genitori, in tono di rimprovero o altrimenti. «Perché mi avete messo al mondo?», giacché sulla specificità di questo «io» essi non avevano alcuna influenza, ma può chiedere loro soltanto: «Perché avete messo al mondo un bambino?» A questo interrogativo la risposta è che l'incorrere in quella «colpa» era a sua volta un dovere, non verso il bambino che non c'era ancora (un dovere tale non esiste), ma verso la causa umana vincolante nel suo complesso. Di questo tratteremo in seguito.
- ³³ Se la responsabilità sia tale anche dal punto di vista genetico-psicologico (come io suppongo), è un quesito fattuale che si potrebbe verificare soltanto quando si disponesse del primo essere umano asessuato in provetta e si potesse così osservare se in lui si sviluppino sensi di responsabilità.



Capitolo quinto

La responsabilità oggi: il futuro minacciato e l'idea di progresso

I.

IL FUTURO DELL'UMANITÀ E IL FUTURO DELLA NATURA

1. *La solidarietà di interesse con il mondo organico.*

Il futuro dell'umanità costituisce il primo dovere del comportamento umano collettivo nell'era della civiltà tecnica divenuta, *modo negativo*, «onnipotente». In esso è evidentemente incluso il futuro della natura in quanto condizione *sine-qua-non*; ma, anche indipendentemente da ciò, si tratta di una responsabilità metafisica in sé e per sé, dal momento in cui l'uomo è diventato un pericolo non soltanto per se stesso, ma per l'intera biosfera. Persino se i due aspetti fossero separabili, ossia anche se in un ambiente di vita devastato (e in gran parte ricostruito artificialmente) fosse possibile per i nostri discendenti una vita nominalmente umana, la pienezza vitale della terra, prodottasi nel corso di un lungo processo creativo della natura e adesso affidata a noi, avrebbe di per se stessa diritto alla nostra tutela. Ma poiché i due aspetti non sono in effetti separabili, se non a prezzo di una caricatura dell'immagine dell'uomo, – poiché nel punto decisivo e cioè davanti all'alternativa: «conservazione oppure distruzione», l'interesse dell'uomo coincide nel senso più sublime con quello del resto della vita in quanto sua dimora cosmica, – possiamo trattare entrambi i doveri come se fossero uno solo, ricorrendo al concetto guida di *dovere verso l'uomo*, senza per questo cadere in una visione riduttiva antropocentrica. L'esclusiva fissazione sull'uomo in quanto diverso dal resto della natura può significare solo immiserimento, anzi disumanizzazione dell'uomo stesso, atrofía del suo essere anche nel caso fortunato della conservazione biologica, il che dunque contraddice il suo fine dichiarato, sanzionato proprio dalla dignità del suo essere. In un'ottica veramente umana rimane alla natura la sua dignità propria, che si contrappone all'arbitrio del nostro potere. In quanto da lei generati, siamo debitori, verso la totalità a noi prossima delle sue creature, di una dedizione di cui quella verso il nostro essere costituisce soltanto la punta più elevata. Ma questa, correttamente intesa, comprende in sé tutto il resto.

2. *L'egoismo delle specie e l'equilibrio simbiotico complessivo.*

Nella scelta fra uomo e natura, così come costantemente si ripropone, di caso in caso, nella lotta per la sopravvivenza, l'uomo viene comunque per primo e la natura, pur essendole riconosciuta la sua dignità, deve fare posto a lui e alla sua superiorità. Oppure, qualora si metta in discussione l'idea di un qualche diritto «superiore», al primo posto viene sempre, conformemente all'ordine naturale, l'egoismo della specie e l'esercizio del potere dell'uomo contro il resto del mondo vitale costituisce un diritto naturale, fondato esclusivamente sulle capacità. Questa fu praticamente l'ottica di tutte le epoche, nelle quali la natura sembrò nel suo insieme invulnerabile e perciò disponibile in ogni sua singola parte all'uso scriteriato da parte dell'uomo. Ma il dovere nei confronti di quest'ultimo, anche se continua a valere come il dovere assoluto, include ora quello verso la natura in quanto condizione della propria sopravvivenza e in quanto elemento della propria integrità esistenziale. Noi ci spingiamo oltre fino ad affermare che la comunanza dei destini dell'uomo e della natura, riscoperta nel pericolo, ci fa riscoprire anche la dignità propria della natura, imponendoci di conservarne l'integrità andando al di là di un rapporto puramente utilitaristico. Inutile dire che un'interpretazione sentimentale di questo imperativo è esclusa dalla stessa legge della vita, che fa evidentemente parte dell'«integrità» da conservare e deve quindi a sua volta essere conservata. Infatti l'interferenza nella vita altrui è data *eo ipso* con l'appartenenza alla sfera della vita, poiché ogni specie vive a spese di altre o ne determina l'ambiente, così che la semplice autoconservazione di ogni singola specie, imposta dalla natura, costituisce una costante aggressione nel resto della compagine vitale. In parole povere: mangiare e essere mangiati è legge dell'esistenza per la molteplicità, che per amore di sé fa suo tale imperativo. (Il semplice ricambio con la natura inorganica – da cui tutto deve aver avuto inizio –, si svolge solo al limite inferiore). La somma di questi interventi che si limitano a vicenda e sfociano sempre nella distruzione del particolare, è nel suo insieme simbiotica, anche se non statica, con quel venire, andare e restare che ci è noto dalla dinamica dell'evoluzione pre-umana. La dura legge dell'ecologia (che Malthus fu il primo a riconoscere) preveniva ogni smodato saccheggio dell'insieme da parte delle singole forme di vita, ogni prevaricazione del «più forte», mentre la stabilità dell'intero veniva assicurata nella trasformazione delle sue parti. Ancora in tempi recenti la crescente unilaterale interferenza da parte dell'uomo non costituiva qui un'eccezione decisiva.

3. *Perturbazione dell'equilibrio simbiotico da parte dell'uomo.*

Soltanto con il dominio del pensiero e con il potere della civiltà tecnica che ne conseguì, *una* forma di vita, «l'uomo», è stato messa in grado di minacciare tutte le altre (e quindi anche se stessa). «La natura» non poteva correre un rischio maggiore di quello di far nascere l'uomo e ogni concezione aristotelica della teleologia autopropulsiva e globalizzante della natura nella sua totalità (*physis*) è confutata da ciò che neppure Aristotele poteva presagire. Per lui era la ragione *teoretica* nell'uomo a emergere sulla natura, sicuramente però senza esserle di danno, dato il suo carattere contemplativo. L'intelletto pratico emancipato, che ha generato la «scienza», un'erede di quell'intelletto teoretico, contrappone invece alla natura non soltanto il suo pensiero, ma anche il suo agire, in un modo che non è più compatibile con il funzionamento inconsapevole del tutto. Nell'uomo la natura ha distrutto se stessa e soltanto nella disposizione morale di quest'ultimo (che noi, al pari di ogni altra cosa, le possiamo ancora attribuire) ha lasciato aperta un'incerta possibilità di controbilanciare la sicurezza sconvolta dell'autoregolazione. È di per sé spaventoso il fatto che su questo terreno debba ora poggiare la sua causa o, più sobriamente, quanto della sua causa risulta visibile all'uomo. In rapporto alle dimensioni temporali dell'evoluzione e persino a quelle molto più ridotte della storia umana si tratta di una svolta quasi improvvisa nel destino della natura. Le sue potenzialità erano insite nell'essenza ultramondana di quel sapere e volere, che con l'uomo ha fatto la sua irruzione nel mondo, ma la sua realtà maturava lentamente e si è poi manifestata all'improvviso. In questo secolo è stato raggiunto il punto, da tempo in incubazione, in cui il pericolo diventa palese e la situazione si fa critica. Il potere congiunto alla ragione implica di per sé responsabilità. Da tempi immemorabili questo è stato scontato nell'ambito delle relazioni interumane. Il fatto che, varcando questi confini, la responsabilità si sia di recente estesa anche alla condizione della biosfera e alla sopravvivenza futura della specie umana, è semplicemente la conseguenza dell'ampliamento del relativo potere, che è in primo luogo un potere di distruzione. Potere e pericolo rendono evidente un dovere che mediante la solidarietà senza alternative nei confronti dell'ambiente si estende, prescindendo da ogni particolare consenso, dalla nostra specie alla totalità dell'essere.

4. *Il pericolo fa del «no al non essere» il nostro dovere primario.*

Ripetiamolo: il dovere di cui qui parliamo, è sorto soltanto con la minaccia di ciò che ne costituisce l'oggetto. Prima non avrebbe avuto alcun senso parlare di una cosa simile. Quel che è in gioco chiede la parola. Improvvisamente, ciò che è semplicemente dato, assunto come scontato, non pensato in vista dell'azione, vale a dire che esistono uomini e vita e un mondo per loro, viene illuminato dalla minaccia del nostro agire. Proprio in questa luce appare il nuovo dovere. Generato dal pericolo, spinge per forza di cose e in prima istanza verso un'etica della conservazione, della salvaguardia, della prevenzione e non del progresso e della perfezione. Nonostante questo fine modesto, i suoi imperativi possono essere assai ardui ed esigere forse più sacrifici di tutti quelli che finora erano diretti a migliorare la sorte umana. All'inizio del capitolo precedente abbiamo osservato che l'uomo, non più semplicemente estremo esecutore, ma anche potenziale distruttore dello sforzo teleologico della natura, deve farsi carico nel suo volere dell'affermazione dell'essere, e nel suo potere della negazione del non essere. Il potere negativo della libertà implica che il lecito e il non-lecito vengano prima del dover essere positivo. Questo è soltanto l'inizio della morale ed è naturalmente insufficiente per una dottrina positiva dei doveri. Fortunatamente per la nostra impresa teorica e sfortunatamente per la nostra situazione attuale, non abbiamo bisogno di addentrarci in una teoria del *bonum humanum* e della «vita migliore», che dovrebbe derivare da una conoscenza dell'essere dell'uomo. Per il momento ogni sforzo in vista dell'uomo «autentico» passa in seconda linea rispetto al puro e semplice salvataggio del suo *presupposto*, l'*esistenza* dell'umanità in un ambiente naturale sufficiente. Nella minaccia totale di questo momento storico-universale siamo risospinti indietro dalla *questione* sempre aperta, e di variabile risposta, di *che cosa* debba essere l'uomo, all'*imperativo* originario, preliminare, anche se fino ad ora mai diventato attuale, *che* egli debba essere, appunto in quanto uomo. Questo «in quanto» introduce l'essere, noto o presunto, nell'imperativo del «che» come fondamento ultimo della sua assolutezza, e deve preservare il suo adempimento dalla minaccia che la voragine delle sue vittime inghiotta anche il sanzionamento ontologico, e quindi che l'esistenza, salvata sul piano ontico, cessi di essere umana. A causa dell'asprezza dei sacrifici che potrebbero essere necessari, questo può diventare l'aspetto più precario dell'etica della sopravvivenza che ci è ora imposta (e su cui ci saranno ancora alcune

cose da dire): un crinale fra due abissi, dove i mezzi possono distruggere lo scopo. Dobbiamo camminare su questo crinale alla luce incerta del nostro sapere e nel rispetto di ciò che l'uomo ha fatto di se stesso in millenni di sforzi culturali. Ma quel che conta adesso non è perpetuare o produrre una determinata immagine dell'uomo, ma innanzitutto lasciare aperto l'orizzonte delle *possibilità* che, nel caso dell'uomo, è dato con l'esistenza stessa della specie e che, - se dobbiamo credere alla promessa dell'«*imago Dei*» - è destinato a offrire all'essenza umana sempre nuove opportunità. Quindi il *no al non essere* - e in primo luogo a quello dell'uomo - è al momento e fino a prova contraria la prima cosa in cui un'etica dell'emergenza per il futuro minacciato deve tradurre in azione collettiva il *sì all'essere*, reclamato dall'uomo in nome della totalità delle cose.

II.

LA MINACCIA DI SVENTURA DELL'IDEALE BACONIANO

Tutto questo poggia sull'assunzione che viviamo in una situazione apocalittica, ossia, se lasciamo che le cose seguano il loro corso attuale, nell'imminenza di una catastrofe universale. A questo riguardo dovremo adesso ribadire alcune cose, per note che siano. Il pericolo scaturisce dalle smisurate dimensioni della civiltà tecnico-scientifico-industriale. Quel che possiamo definire il programma baconiano, ossia orientare il sapere verso il dominio della natura utilizzando quest'ultimo per migliorare il destino umano, non ha fin da principio goduto nella sua attuazione capitalistica né della razionalità né della giustizia con cui sarebbe stato di per sé compatibile; ma la dinamica del suo successo, destinata a determinare una produzione e un consumo smisurati, avrebbe travolto presumibilmente ogni società (infatti nessuna è composta di saggi), a causa della relativa miopia delle finalità umane e della reale imprevedibilità delle dimensioni del successo.

1. *La minaccia della catastrofe proveniente dal successo smisurato.*

Il pericolo di una catastrofe per l'ideale baconiano del dominio sulla natura ad opera della tecnica scientifica è insito quindi nella grandezza

del suo *successo*. Esso è in sostanza di duplice natura, economico e biologico: il rapporto reciproco fra queste due componenti, destinato a provocare necessariamente la crisi, si manifesta oggi apertamente. Il successo economico, a lungo considerato isolatamente, significava incremento per quantità e genere della produzione di beni *pro capite*, diminuzione dell'impiego di lavoro umano e crescente aumento del benessere di molti, anzi persino aumento involontario del consumo globale del sistema e quindi enorme incremento del ricambio del corpo sociale complessivo con l'ambiente naturale. Già questo da solo implicava i rischi di esaurimento (supersfruttamento) delle risorse naturali limitate (si prescinde qui dai pericoli di corruzione interna). Ma tali rischi vengono potenziati ed accelerati dal successo biologico, in un primo tempo scarsamente visibile: l'aumento numerico di questo corpo collettivo soggetto del ricambio, ossia l'incremento demografico esponenziale, nella sfera d'influenza della civiltà tecnica ormai estesa all'intero pianeta; e non soltanto nel senso che questa crescita accelera, per così dire dall'esterno, il tasso dello sviluppo primario moltiplicandone gli effetti, ma nel senso che essa gli sottrae anche la possibilità di arginare se stesso. Una popolazione statica potrebbe dire a un certo punto: «Basta!»; ma una popolazione in aumento è costretta a dire: «Ancora di più!» Oggi comincia a diventare terribilmente chiaro che il successo biologico non soltanto mette in discussione quello economico, facendo ripiombare dalla breve festa della ricchezza nella quotidianità cronica della povertà, ma minaccia anche di provocare una catastrofe umana e naturale di proporzioni gigantesche. L'esplosione demografica, intesa come problema planetario del ricambio, ridimensiona l'aspirazione al benessere, costringendo l'umanità in via di impauperimento a fare, per sopravvivere, ciò che un tempo era libero oggetto di scelta in vista della felicità: saccheggiare cioè in modo sempre più indiscriminato il pianeta, finché quest'ultimo avrà l'ultima parola e si negherà all'insostenibile domanda. Quale mortalità di massa o quali omicidi di massa accompagneranno una simile situazione da «si salvi chi può!» sfida ogni immaginazione. Le leggi ecologiche dell'equilibrio, che nelle condizioni naturali imediscono la reciproca prevaricazione delle singole specie, rivendicheranno ora, venuti meno i meccanismi artificiali di controllo, i loro diritti tanto più temibili in quanto troppo a lungo sarà stata sfidata la loro tolleranza. Come in seguito un residuo di umanità potrà ricominciare da capo su una terra devastata, non riesce possibile neppure ipotizzare.

2. *Dialettica del potere sulla natura e coazione a esercitarlo.*

Questa è la prospettiva apocalittica che è prevedibile sia racchiusa nella dinamica dell'attuale corso dell'umanità. Dobbiamo comprendere che qui siamo al cospetto di una dialettica del potere a cui si può far fronte soltanto con uno stadio ulteriore del potere e non con una quietistica rinuncia ad esso. La formula baconiana ci dice che il sapere è potere. Ora però il programma baconiano, lasciato a se stesso, ha rivelato al culmine del trionfo la sua insufficienza, anzi la sua intima contraddizione, perdendo cioè l'autocontrollo, il che comporta l'incapacità di proteggere non soltanto l'uomo da se stesso, ma anche la natura dall'uomo. Il bisogno di tutela di entrambi è subentrato a causa delle dimensioni del potere che è stato conseguito nel corso del progresso tecnico, e che ha determinato in parallelo con la crescente necessità di farne uso la singolare *impotenza* ad arginare il progresso ulteriore e prevedibilmente autodistruttivo di sé e delle sue opere. Il profondo paradosso del potere determinato dal sapere, che Bacone non poteva intuire, consiste nel fatto che esso, pur instaurando una sorta di «dominio» sulla natura (ossia il potenziamento del suo utilizzo), ha portato però contemporaneamente alla più completa *sottomissione a sé*. Il potere si è reso autonomo, ma le sue promesse si sono capovolte in minaccia, la sua prospettiva di salvezza in apocalisse. Quel che ora è diventato necessario, se a porre un argine non dovrà intervenire la catastrofe stessa, è un potere sul potere, — il superamento dell'impotenza davanti alla coazione di un potere che si autoalimenta e cresce in progressione. Poiché il potere di primo grado, che si orientava direttamente verso una natura all'apparenza inesauribile, si è trasformato in un potere di secondo grado, che la sottrae al controllo dell'uomo, l'autolimitazione del dominio, prima che si infranga contro le barriere della natura, è diventata competenza di un potere di terzo grado. Un potere quindi su quel potere di secondo grado che non è già più dell'uomo, ma del potere stesso, e che consiste nel dettare al presunto detentore la sua utilizzazione, rendendolo esecutore passivo di capacità tecniche, e asservendo dunque l'uomo anziché liberarlo.

3. *Alla ricerca del «potere sul potere».*

Ma da che cosa ci si deve attendere quel potere di terzo grado che dovrebbe far recuperare all'uomo, prima che sia troppo tardi, il controllo del «suo» potere, spezzandone la tirannica autonomizzazione? Stan-

do alla natura delle cose, esso dovrebbe provenire dalla società, poiché nessuna convinzione privata, nessuna responsabilità o paura sarà in grado di affrontare il compito. Dal momento che l'economia «libera» delle società industriali occidentali è proprio il focolaio della dinamica che spinge verso il pericolo mortale, lo sguardo si rivolge naturalmente all'alternativa del comunismo. È in grado di fornire il rimedio necessario? È orientato in questa direzione? Soltanto da questo punto di vista intendiamo prendere in considerazione l'etica marxista, nell'ottica dunque della salvezza dal disastro e non della realizzazione di un sogno dell'umanità. Lo sguardo si rivolge al marxismo, che si distingue per il suo interessamento al futuro dell'impresa umana nella sua globalità (parla infatti di «rivoluzione mondiale»), e nel perseguirla si spinge fino ad addossare al presente qualsiasi sacrificio, riuscendo anche, nei paesi in cui è al potere, a ottenerli coattivamente. Risulta perlomeno molto più difficile immaginare come l'Occidente capitalistico potrebbe conseguire questo risultato.

Fin qui è chiaro: soltanto un massimo di disciplina sociale politicamente imposta è in grado di realizzare la subordinazione del vantaggio presente alle esigenze a lunga scadenza del futuro. Ma poiché il marxismo è altresì una forma di «progressivismo», in quanto non si considera come una misura di emergenza ma come la via verso una più elevata realizzazione «dell'uomo», anche le opportunità che esso offre, al di là delle sue intenzioni, in vista dell'obiettivo attuale della prevenzione, vanno verificate nel quadro di quella volontà finalistica che gli è connotata e che lo porta a condividere il «migliorismo» come orientamento di fondo della modernità. Con questa verifica riprendiamo allora una questione che avevamo posta per poi subito accantonare, e che riguarda la compatibilità di questa nostra etica dell'obbligazione futura con l'ideale del progresso.

III.

È IL MARXISMO OPPURE IL CAPITALISMO IN GRADO DI AFFRONTARE MEGLIO IL PERICOLO?

1. *Il marxismo in quanto esecutore dell'ideale baconiano.*

Da espressione fondamentale dell'ideologia progressista può servire la formula di Ernst Bloch «S non è ancora P», in cui «P» è ciò che viene auspicato e prescritto quale condizione universale la cui realizzazio-

ne costituisce il nostro compito¹. La condizione in questione è quella dell'uomo. Il non-essere-ancora di «P» in quanto condizione dell'*uomo in generale* implica allora che l'uomo autentico deve ancora venire, mentre quello finora esistito non era ancora e non era mai stato tale. Tutta la storia tramandata è la preistoria dell'uomo vero, quale può e deve essere. Se prescindiamo dalla generica credenza nel progresso morale dell'umanità mediante civilizzazione al di fuori di ogni programma di azione (per tacere poi della scappatoia nietzscheana consistente nella vaga promessa di un superuomo), esistono storicamente due forme pratico-prescrittive dell'ideale: in primo luogo quella baconiana, analizzata finora, relativa all'aumento del potere sulla natura, e poi la concezione marxista della società senza classi, che *presuppone* già quella precedente. Ora soltanto il programma marxista, che integra l'ingenuo modello baconiano del dominio sulla natura con quello della trasformazione della società, attendendosi da quest'ultima l'avvento dell'uomo definitivo, può oggi essere preso in seria considerazione quale fonte di un'etica che orienti l'agire prevalentemente verso il futuro, e a partire di lì imponga norme al presente. Si può affermare che il programma marxista intenda sottoporre l'esito della rivoluzione baconiana al controllo di interessi umani più elevati, adempiendo così quella sua promessa originaria di una promozione dell'intera specie umana che è stata disattesa dal capitalismo. In questo senso il marxismo è un'escatologia attiva che si fonda in egual misura sulla previsione e sulla volontà e che, muovendosi interamente nel segno della speranza, prospetta un bene futuro superiore e vincolante. Non possiamo fare a meno di paragonare questa potente concezione dell'obbligazione futura, che è ben superiore a tutto ciò che nella sfera pubblica e su basi puramente secolari aspira al nostro consenso, con la deontologia assolutamente non escatologica che sembra emergere dall'attuale stato di necessità epocale. Determinarne il rapporto reciproco non è un'astratta questione di giustizia, ma una necessità concreta, per quanto anche alla temerarietà prometeica dell'ideale utopico in sé si debbano rivolgere alcuni cenni di critica.

2. Il marxismo e l'industrializzazione.

Comune ai due punti di vista – a quello della tutela e a quello della promessa –, è non solo l'impostazione «orizzontale», ma anche il presupposto della civiltà tecnico-industriale e la sua rilevanza come punto di partenza di ogni prognosi. Per quanto concerne il punto di vista «in-

centrato sulla promessa», tutto questo va brevemente spiegato. Non è un caso che il socialismo faccia la sua comparsa agli albori dell'età delle macchine e che il suo avvaloramento scientifico da parte di Marx sia fondato sulle condizioni del capitalismo create da quella costellazione. Infatti, per dirla in termini di grossolana semplificazione, soltanto quelle condizioni fecero apparire una socializzazione non solo *vantaggiosa* ma, in base alla teoria della crisi del capitalismo e della pauperizzazione del proletariato, anche *necessaria* e politicamente *raggiungibile*. Il primo punto di vista risulta meno problematico degli altri due. Soltanto la tecnica moderna rende possibile un incremento tale del prodotto sociale che la sua giusta (uniforme) distribuzione non sfocia nella generalizzazione della povertà, con la quale si porrebbe rimedio soltanto al senso di ingiustizia e a null'altro. In un'economia di scarsità la giusta distribuzione dei beni insufficienti costituisce soltanto una differenza minima a favore dei molti. Va addirittura detto che in tali condizioni l'ingiusta concentrazione della ricchezza e della libertà nelle mani di pochi poté comunque tornare a vantaggio della cultura, per la quale in epoche tecnicamente arretrate si dovette sempre pagare un prezzo terribile. (Che cosa sarebbe la civiltà antica, ai cui frutti difficilmente vorremmo rinunciare, senza l'economia schiavistica?) La povertà uguale per tutti, garantita dallo Stato, può forse essere moralmente meno provocatoria della ricchezza di pochi al cospetto della povertà di molti, ma questo solo vantaggio non sarebbe stato in grado di imprimere all'ideale socialista una dinamica tale da plasmare la storia. Per dirla brutalmente: soltanto la grandezza del premio che attendeva il proletariato rese la rivoluzione degna dei suoi sforzi. Questo è del tutto legittimo. La circostanza che proprio là dove il premio già presente era maggiore, nei paesi industriali avanzati, le masse non abbiano finora percorso quella via, e oggi al contrario proprio nei paesi più poveri il socialismo si proponga come mezzo per creare quel premio secondo il modello capitalistico, non modifica il dato di fatto che la dimostrazione della capacità di produrre beni materiali in eccedenza, già fornita dalla tecnica moderna, costituisce un fattore essenziale dell'ideale socialista moderno. Del resto ovunque il socialismo è giunto finora al potere, l'incremento dell'industrializzazione è stato il marchio della sua politica effettiva ed estremamente risoluta. A tutt'oggi risulta quindi vero che il marxismo, «progressista» com'è stato sin dagli inizi, nato sotto il segno del «principio speranza» e non del «principio paura», non è meno devoto all'ideale baconiano del suo avversario con il quale è qui in competizione. Uguagliare quest'ultimo e alla fine superarlo nei risultati ricavati dalla tecnica è stata ovun-

que la legge volontaria della sua realizzazione. In breve, il marxismo è per sua origine erede della rivoluzione baconiana e per sua stessa definizione esecutore, anzi un esecutore migliore (perché più efficace) di quanto non sia stato il capitalismo. Resta da verificare se esso la sappia anche padroneggiare meglio. La nostra risposta provvisoria è che sarà in grado di farlo soltanto se si riconvertirà dal ruolo di portatore di salvezza a quello di salvatore dalla sventura, rinunciando quindi alla sua aura vitale, l'utopia. Si tratterebbe di un «marxismo» molto diverso, quasi irriconoscibile, a prescindere dal suo principio organizzativo esteriore. L'ideale ispiratore svanirebbe (non sappiamo se il dolore potrebbe essere salutare o meno): la società senza classi non si presenterebbe più come realizzazione di un sogno dell'umanità, ma molto sobriamente come condizione della sua sopravvivenza nell'imminente crisi epocale. Esaminiamo le *chances* pro e contro.

3. *La valutazione delle chances di affrontare la minaccia tecnologica.*

A causa delle passioni scatenate su entrambi i versanti da questo supremo «scibbolet» dei nostri tempi, è necessaria qui una particolare cautela. Il compito dell'oggettività ci viene facilitato in quanto non intendiamo verificare gli intrinseci vantaggi dei due sistemi di vita, ma soltanto la loro adeguatezza a uno scopo egualmente estraneo a entrambi, la prevenzione di una catastrofe dell'umanità mediante disciplinamento dell'impulso tecnologico, nel quale l'uno non vuole essere da meno dell'altro.

Le riflessioni seguenti su delle *chances* attualmente indimostrabili hanno soltanto il carattere di un primo tentativo.

a) *L'economia dei bisogni contro l'economia del profitto. La burocrazia contro l'imprenditorialità.*

All'irrazionalità di un'economia dominata dalla ricerca del profitto, il socialismo può contrapporre la promessa di una maggiore *razionalità* nell'amministrazione dell'eredità baconiana. La pianificazione centralizzata in conformità con i *bisogni* collettivi dovrebbe essere in grado di evitare il forte logoramento dei meccanismi competitivi e la maggior parte delle assurdità dell'economia di mercato orientata alla sollecitazione costante dei consumatori, favorendo quindi il benessere materiale con una maggiore economicità nell'uso delle risorse naturali. Poiché sot-

to questo profilo lo spreco costituisce uno dei punti dolenti della situazione in questione, si darebbe qui un rilevante vantaggio dell'ordine economico e sociale non incentrato sul profitto. Tuttavia nella prassi e in base all'esperienza acquisita finora, il vantaggio tanto persuasivo sul piano logico viene annullato, perlomeno in parte, dai ben noti inconvenienti di una burocrazia centralizzata: i disguidi dall'alto, il servilismo e la corruzione dal basso. In base alla stessa logica che depone «a favore» del socialismo, è infatti chiaro che, come le giuste decisioni del vertice possono affermarsi con maggiore sicurezza attraverso l'intero corpo economico e sociale, così anche gli errori debbono avere analoghe gigantesche ripercussioni. Poiché si è soffocata l'iniziativa «dal basso» e si è disabitata la popolazione nel complesso a servirsi dell'improvvisazione, i rimedi saranno meno a portata di mano di quanto non siano nel sistema concorrenziale capitalistico, più flessibile e sempre in qualche misura aperto. Quanto all'approvvigionamento dei beni, il capitalismo se la cava indubbiamente meglio, sia pure al prezzo di quello spreco che sta diventando inammissibile. In che misura sia sul lungo periodo paragonabile con quest'ultimo lo spreco involontario proprio del burocratismo, deve, per quanto concerne il calcolo dei costi, restare ancora in sospeso. L'economia del profitto, per riconoscerle ciò che le spetta, ha in questo calcolo non soltanto delle voci contro, ma anche a suo favore. Se da un lato, incentivando i bisogni, spinge allo spreco sul piano del consumo, dall'altro possiede nell'interesse alla riduzione dei costi una motivazione intrinseca al risparmio di base, che diventa cogente attraverso i meccanismi della competizione. L'economia di Stato, libera dalla concorrenza, non è tenuta a mantenere bassi i costi per sopravvivere. Persino un perfetto capitalismo monopolistico, che avesse la maggior parte degli svantaggi dell'economia statale senza i suoi potenziali vantaggi sociali, non godrebbe la stessa immunità: l'elemento di *rischio* (che coinvolge anche i manager) continuerebbe a sussistere per gli investitori, sollecitando, pur in assenza di concorrenza, l'«economicità» e quindi il risparmio nei procedimenti produttivi. Anche un'impresa monopolistica può lavorare in perdita (e naturalmente con margini di profitto molto differenziati). Invece una burocrazia di funzionari pubblici non ha nulla da perdere. Il venir meno del rischio costituisce un prezzo elevato per la soppressione dell'interesse del profitto. La «redditività», in quanto fattore irrazionale, agisce a favore della razionalità sul piano della produzione, pur operando a favore dell'irrazionalità sul piano del consumo, nell'arco complessivo dell'economia.

Tuttavia, dobbiamo probabilmente ammettere che il criterio del bi-

sogno rappresenta di per sé per la razionalità un *presupposto* migliore (perché più razionale) che non il criterio del profitto. Come questo presupposto venga poi utilizzato resta alla mercé di fattori psicologici che è impossibile trattare sul piano teorico. Tutto dipende da ciò che *viene considerato come bisogno* (ad esempio gli armamenti, si veda sotto!), dall'irrazionalità o dalla razionalità con cui *questo* viene determinato, dall'eventualità che il presente o il futuro domini il giudizio, dal punto di vista a partire dal quale il futuro è considerato, dalla forza dell'egoismo nazionale o dalla sua disponibilità alla moderazione, dalla sicurezza o insicurezza che il regime sente di godere nel favore del popolo (e così via) – dipendendo da tutto ciò il criterio del bisogno può estendersi a una vasta gamma, fino al più folle spreco di risorse limitate a scapito dell'intero ecosistema. Certo è soltanto che la scomparsa della motivazione del profitto elimina almeno *una* coazione allo spreco, cioè quella alla *creazione* artificiale di capacità di mercato per beni non desiderati, anzi neppure conosciuti. È possibile che altre coazioni dipendano meno dal sistema socialista in sé quanto piuttosto dalle sue attuali imperfezioni, unitamente a quelle della sua situazione internazionale. Tuttavia la portata capitale delle conseguenze degli errori centralistici, qualora si verificchino (e debbono necessariamente verificarsi), permane anche nel caso di una massima autonomia e di un estremo perfezionamento della burocrazia, risultandone forse ulteriormente accentuata.

b) Il vantaggio del potere governativo totalitario.

Alle opportunità, tutto sommato migliori, dello spirito di razionalità nella società socialista, si aggiunge poi il *potere* maggiore di farlo valere nella prassi, imponendolo anche con misure impopolari. Il lato oscuro del potere centralizzato è stato menzionato, prendiamone ora in considerazione i vantaggi: sono anzitutto i vantaggi dell'autocrazia in sé, con la quale abbiamo a che fare nel modello comunista del socialismo (l'unico che meriti qui di essere discusso). Le decisioni del vertice, che possono essere prese senza il preventivo consenso dal basso, non incontrano alcuna resistenza (eccetto forse una resistenza passiva) nel corpo sociale e possono, nel caso l'apparato esecutivo sia in certa misura affidabile, contare sulla loro attuazione. Incluse risultano anche quelle misure che l'interesse specifico dei cittadini coinvolti non si sarebbe imposto spontaneamente e che di conseguenza, se riguardano la maggioranza, potrebbero essere deliberate con difficoltà nel processo democratico. Ma queste misure sono proprio quel che la minaccia del futuro esige ed

esigerà sempre di più. Fin qui si tratta quindi dei vantaggi governativi di ogni tirannide che, nel nostro contesto, deve essere una tirannide benintenzionata, beninformata e animata da giuste convinzioni. La questione sarà allora se tale tirannide debba provenire da «sinistra» oppure da «destra» (e specialmente, in questo caso, se il suo esecutivo si possa con qualche probabilità reclutare nell'apparato del partito comunista). Per il momento intendiamo lasciare in sospeso questo interrogativo. Ma poiché la tirannide comunista esiste già, costituendo in un certo senso una prima e finora unica opportunità, possiamo dire che essa, sul piano della *tecnica* del potere, sembra essere più idonea ad attuare i nostri ardui scopi rispetto alle possibilità offerte dal complesso capitalistico-liberale-democratico. Il problema reale è il seguente: se, come riteniamo, soltanto un'élite è in grado di assumersi dal punto di vista etico ed intellettuale la responsabilità verso il futuro da noi prospettata, come sarà creata un'élite simile e come sarà fornita del potere necessario per esercitarla? Per il momento ci soffermeremo soltanto su quell'aspetto di questo duplice problema che è relativo al potere.

- c) Il vantaggio di una morale ascetica delle masse e la questione della sua durata nel comunismo.

Ora il potere è condizionato essenzialmente dalla disponibilità dei soggetti guidati a lasciarsi guidare. Sotto questo profilo il terrore, pur non volendone sottovalutare la capacità di estorcere tale disponibilità, non soltanto non è auspicabile di per sé, ma a lungo andare si rivela un mezzo discutibile per raggiungere lo scopo. Se si pretendono dei sacrifici duraturi, è necessaria un'identificazione della comunità con il governo, persino con uno dittatoriale. A questo proposito il marxismo presenta il grande vantaggio di un esplicito «moralismo», con il quale mobilita la società da esso plasmata e dominata senza limitarsi ai soli esponenti e seguaci diretti. Vivere e anche subire privazioni per la «collettività» è un credo della moralità pubblica. Uno spirito di frugalità estraneo alla società capitalistica, com'era quello professato personalmente dai padri della rivoluzione, sopravvive perlomeno come abitudine nella società che si richiama ai loro precetti. (Persino il richiamo puramente nominale ha il suo valore). In breve, i tratti ascetici sono costitutivi della disciplina socialista in quanto tale; questo potrebbe rivelarsi della massima utilità nell'epoca di dure aspettative e rinunce che incombe. Va però ricordato che uno spirito ascetico, certamente uno spirito di frugalità, caratterizzò anche gli inizi del capitalismo moderno; il destino che ha poi

avuto in esso ammonisce a essere cauti nel caso parallelo. Nell'ebbrezza del successo materiale quello spirito si è perso così irrimediabilmente che un suo recupero dall'interno nelle cittadelle dell'opulenza corruttrice è estremamente improbabile (in tali valutazioni l'imprevedibile intervento di una nuova religione non deve in linea di principio essere preso in considerazione); del resto anche la sua imposizione dall'esterno risulterebbe piuttosto difficile. Proprio in vista della sua imposizione i fautori tradizionali della vita opulenta sono infatti lungi dal possedere i requisiti morali necessari, e sotto la loro regia quell'operazione mancherebbe della credibilità del disinteresse, così rilevante per l'accettazione di sacrifici gravosi. Resta da chiedersi se il comunismo, che di per sé condivide gli obiettivi materiali di benessere propri del capitalismo, possa resistere alla tentazione del successo là dove comincia a gustarlo; se sia disposto, finché è in concorrenza con il capitalismo, a retrocedere volontariamente dietro alle conquiste di quest'ultimo nella sfera dei consumi; e se nei paesi ormai viziati dall'opulenza possa permettersi, nel caso vi giunga al potere, di iniziare il suo corso abbassando lo standard di vita, soprattutto quando tale abbassamento venga imposto per equilibrare l'approvvigionamento internazionale dei beni, cioè a favore di popolazioni straniere. Si tratta di interrogativi a cui è difficile dare una risposta e per i quali neppure l'esempio offerto finora dalla Russia e dalla Cina ce ne fornisce una convincente. In questi paesi è sicuramente consueta una maggiore frugalità, ma è incerto se sia volontaria, visto che la minore capacità di fornire beni non può essere semplicemente accreditata a una volontà superiore. D'altro canto lo spirito ascetico, nel caso comunista, non ha bisogno di dimostrare di essere più duraturo che nel capitalismo; l'onere della prova gli verrà risparmiato perché, dato il suo tardo avvento, il socialismo è già vicino a quella soglia di globale imposizione coatta della povertà, così che l'opulenza eventualmente ancora raggiunta non farà più in tempo a corromperlo. Il socialismo potrà eventualmente passare senza una grande rottura, per così dire impercettibilmente, da un'ascesi al servizio della ricchezza futura a un'ascesi al servizio della prevenzione di una grande povertà. La Cina, in quanto ultima arrivata sulla scena, godrà forse delle prospettive migliori. Eppure i due titani comunisti non hanno ancora dimostrato una cosa: se, disposti come sono a grandi sacrifici per migliorare il loro futuro, siano anche pronti a rinunciare al benessere a favore di altre parti del mondo. Proprio questo sarebbe molto importante, data la portata mondiale del nostro problema e la disuguaglianza territoriale della ricchezza naturale. Si sta delineando una globale «lotta di classe» delle na-

zioni per la quale la teoria marxista (sovrnazionale) ha forse una risposta. Tuttavia la prassi degli Stati marxisti nazionali o territoriali non dà segni di essere, nel caso dell'emergenza, più libera dall'egoismo collettivo di altre sovranità. Su questo aspetto dovremo tornare in seguito.

d) Può l'entusiasmo per l'utopia essere trasformato in entusiasmo per l'austerità? (Politica e verità).

Fra tutti questi aspetti problematici resta pur sempre la voce in attivo dell'entusiasmo con il quale il marxismo è in grado di animare i suoi seguaci, alla cui disponibilità al sacrificio il capitalismo non ha da contrapporre nulla di analogo. Qui sarebbe necessario un nuovo movimento di massa religioso per farla finita deliberatamente (cioè prima che l'acuta necessità costringa a farlo) con l'edonismo della vita opulenta. Quella voce in attivo concerne però, a ben vedere, un entusiasmo per l'utopia, ossia per un traguardo promesso e conseguibile al prezzo di privazioni. C'è da chiedersi con quanta rapidità quell'entusiasmo svanirebbe se fosse diretto verso uno scopo completamente diverso, cioè verso lo scopo poco esaltante dell'automoderazione dell'umanità. In ogni caso, utilizzandolo per conseguire questo obiettivo, si abuserebbe del suo autentico significato: tale abuso sarebbe possibile mediante un inganno (dissimulando lo scambio degli obiettivi), cosa del resto non nuova nella storia universale. Sarebbe una colossale ironia del destino se il marxismo, che aveva messo così in primo piano la critica dell'«ideologia», fosse destinato a sua volta a porsi con «falsa coscienza» al servizio di un fine cambiato – questa volta però coscientemente, a differenza dell'ideologia dominante che era piuttosto un prodotto inconscio degli interessi. In questo caso, però, una falsa coscienza sorretta da una coscienza giusta! Non inorridisco dinanzi all'idea². Forse questo pericoloso gioco dell'inganno di massa (la «nobile menzogna» di Platone) è l'unica via di cui la politica alla fine disporrà, facendo avanzare il «principio paura» sotto la maschera del «principio speranza». Ma questa via presuppone l'esistenza di un'élite animata da lealtà e finalità segrete. La sua formazione è più improbabile in una società totalitario-dottrinarica che nelle condizioni delle società libere (o individualistiche), caratterizzate dalla formazione indipendente delle opinioni. E di nuovo, d'altro canto, in queste ultime il potere di governo di una tale élite, qualora raggiungesse quello stadio, sarebbe tanto più limitato, mentre nel caso comunista una congiura elitaria a favore del bene, una volta che avesse avuto successo, avrebbe dalla sua tutto il potere dell'assolutismo più quello psicologico dell'ideale simulato.

Siamo così entrati in una zona ambigua della politica, nella quale il profano si aggira malvolentieri, preferendo lasciare la parola agli addetti ai lavori. Qui potrebbe rivelarsi necessario un nuovo Machiavelli, che dovrebbe però esporre la sua dottrina in forma rigorosamente esoterica. Sarebbe naturalmente meglio, e più auspicabile sotto il profilo etico e pragmatico, poter affidare la causa dell'umanità al diffondersi di una vera « coscienza », animata dal necessario idealismo politico, che in anticipo di generazioni si facesse volontariamente carico, per i propri discendenti e nello stesso tempo per i contemporanei bisognosi di altri popoli, delle rinunce che una situazione privilegiata non impone ancora. Data l'imperscrutabilità del mistero « uomo », questo non va escluso. Sperarvi è proprio di una fede che in effetti conferirebbe al « principio speranza » un senso completamente nuovo, in parte più modesto, in parte più grandioso. Sul piano empirico, sussistono pochi motivi a sostegno di tale fede, ma neppure un veto contro di essa. Tuttavia, a mio avviso, non vi si può fare affidamento in modo responsabile.

Questo è tutto per il momento. Si sarà notato che l'intera riflessione non ha quasi più nulla a che vedere con il contenuto intrinseco del marxismo, limitandosi a mettere in conto solo certe proprietà formali della sua realtà storica, in quanto eventualmente utili per l'incerta causa della salvaguardia del futuro. L'autore è preparato al rimprovero di cinismo e non desidera contrapporgli l'assicurazione delle sue buone intenzioni.

e) Il vantaggio dell'uguaglianza per la disponibilità ai sacrifici.

Esiste però ancora un punto a favore del marxismo, che induce a considerarne nuovamente il contenuto intrinseco. L'uguaglianza reale, ammesso che la società senza classi vi sia pervenuta, tutela le privazioni che sono oggetto di imposizione dal sospetto che vengano richieste a favore o con l'esclusione dei privilegiati. Nelle società classiste, non importa se la loro stratificazione sia plutocratica o determinata in altri modi, una diffidenza di quel tipo è inevitabile e quasi sempre giustificata; essa richiederebbe l'impiego della forza per far valere le misure necessarie, dove invece la convinzione dell'imparzialità degli oneri determinerebbe la disponibilità volontaria ad accettarli. Una *giustizia* credibile nelle intenzioni e riconoscibile nella realizzazione diventa, in modo ancor più incondizionato che nel normale svolgimento delle cose, una *conditio sine qua non* nella situazione di aspettative straordinarie che un'inversione di tendenza e una politica di conservazione comporta. Le sen-

sazioni di iniquità e di vittimizzazione unilaterale (anche solo presunta) possono risultare letali per la causa complessiva. Si verificherebbero innumerevoli lamentele, ma esse dovrebbero perlomeno conoscere una risposta che non offenda il senso morale. Ma poiché anche nello Stato comunista esistono rapporti di potere, qui l'integrità credibile dei poteri del partito ecc. diventa la vera e propria questione vitale (molto di più che nei poteri destituibili della democrazia).

Ora è ben noto, né può essere altrimenti in considerazione della natura umana, che qui le cose non vanno per il meglio. L'autoassegnazione di benefici speciali provenienti dal prodotto sociale, operata dai manager burocratici, non viene neppure nascosta e la corruzione, in una forma o nell'altra, risulta semplicemente inseparabile dalla fruizione del potere. Vi si aggiungono diversità regionali e nazionali: esiste un predominio dell'elemento russo ecc. Nel sistema stesso non vi è nulla che consenta di prevedere se questo migliorerà o peggiorerà. I privilegi di ceto, anche se non vengono definiti in questo modo, sono inevitabili, data la presenza di un'elevata differenziazione delle funzioni e perciò di una stratificazione delle responsabilità proprie della società moderna e tecnocratica; neppure dall'uomo socialista ci si può attendere l'altruismo. Ma finché i privilegi economico-sociali qui connessi, che gli interessati si ripartiscono tra di loro, non diventano ereditari, persino disuguaglianze vistose possono restare tollerabili (nel quadro del nostro argomento). D'altra parte la mancanza di controllo dal basso non è di buon auspicio in vista del contenimento delle tendenze estremamente naturali di una classe *de facto* dominante. Ciò significa che neppure la «società senza classi» è priva di classi.

Tuttavia, si potrebbe ritenere, la compenetrazione di ogni socialismo ad opera del principio di uguaglianza è tale da offrire nel suo insieme una migliore garanzia di equità e *presunzione di equità* rispetto a qualsiasi alternativa a nostra scelta. Le cose starebbero diversamente se tra le alternative si trovasse la democrazia, dal momento che, se il popolo elegge i propri rappresentanti, sottoponendoli periodicamente alla rielezione, li può anche controllare. Ma nelle pagine precedenti si era già tacitamente supposto che nella morsa futura di una politica di rinuncia responsabile, la democrazia (nella quale hanno necessariamente la preminenza gli interessi contingenti) è, perlomeno temporaneamente, inadeguata. La nostra scelta ponderata deve orientarsi oggi, sia pure contro voglia, tra forme diverse di «tirannide». E qui il socialismo, come credo ufficiale di Stato, persino in presenza di una prassi imperfetta e a maggior ragione naturalmente in presenza di una prassi in qualche

misura corrispondente a quel credo, garantisce una disponibilità – innegabile dal punto di vista psicologico – del popolo ad accettare un regime di rinunce imposte. *AmMESSO* quindi che la classe dirigente possa risolversi da sola a imboccare il corso giusto, circostanza questa che non è affatto garantita dalla struttura socialista in quanto tale, il socialismo presenta qui un vantaggio da cui anche l'altrimenti non amato sistema marxista deve ancora trarre profitto. Fino a che punto si possa costruire su quella ammissione – il grande «se» – resta ancora da indagare.

4. *Bilancio: il vantaggio del marxismo.*

Fin qui è risultato che, sia dal lato della disciplina sociale sia da quello della fiducia sociale, il marxismo presenta alcuni vantaggi rispetto ad altre dittature, se si consideri la questione in modo strumentale e (in via del tutto ipotetica) si supponga una concordanza nel ceto dirigente sulle future priorità oggettive delle vicende mondiali. Abbiamo lasciato intendere che qui delle finzioni possono svolgere un ruolo – soprattutto le due seguenti: l'ideale dell'utopia, che nel complesso è in grado di entusiasmare, e il principio, ancorato istituzionalmente, dell'uguaglianza, che nel quotidiano può rimuovere il sospetto che si privilegino determinati interessi. Si tratta naturalmente di «finzioni» in un senso completamente diverso e persino opposto. L'apparenza dell'utopia in questo caso è utile soltanto se non è la verità, vale a dire se, almeno temporaneamente, è interrotta l'aspirazione utopica. L'apparenza della giustizia egualitaria è invece tanto migliore quanto più è vera; deve cioè non solo sembrare vera ma, se possibile, anche esserlo. (All'apparenza che trascende l'essere resta pur sempre un valore politico, mentre l'apparenza che resta inferiore all'essere priva la realtà migliore di una parte della sua influenza politica). Prendendo qui posizione a favore dell'«apparenza», non intendiamo affermare altro se non che l'opinione umana, vera o falsa che sia, è di per se stessa un fattore degli avvenimenti. Tuttavia, nel caso dell'utopia, affermiamo anche che in circostanze particolari è meglio che l'opinione utile sia falsa: se la verità è dura da sopportare, deve venire in soccorso una buona menzogna. Ma forse in questo modo si sottovalutano gli uomini; forse anche una verità terribile è in grado di entusiasmare, non soltanto i pochi ma in definitiva anche i molti. Questa è la speranza migliore nei tempi bui.

IV.

LA VERIFICA CONCRETA DELLE OPPORTUNITÀ ASTRATTE

A monte dell'analisi strumentale che, come sembra, concede a un «marxismo» intimamente disincantato un vantaggio, e cioè le migliori opportunità di affrontare i duri compiti del futuro, si pone però la questione centrale: quali sono le *chances* che «esso» sia anche in grado di cogliere queste opportunità migliori? Tale questione esige per così dire una metacritica della critica precedente, rimettendo in discussione il confronto finora fatto. Infatti il «marxismo» è naturalmente un'astrazione; sono i regimi marxisti concreti e i partiti comunisti concreti quelli con cui abbiamo a che fare. Riproponiamo quindi la questione, solo apparentemente tautologica, relativa alle *chances* delle *chances*.

1. *La motivazione del profitto e gli incentivi alla massimizzazione nello Stato nazionale comunista.*

Tra le *chances* di prim'ordine abbiamo menzionato (p. 185) la superiorità razionale del criterio dei bisogni rispetto a quello del profitto. Ma, dobbiamo ora chiederci, la motivazione del profitto è davvero venuta meno per la società comunista? Quella privata naturalmente sì, dal momento che il sistema non offre più occasioni di conseguirlo. Ma che cosa esclude l'aspirazione al profitto *collettivo*, cioè a spese di altre parti del mondo? Che cosa esclude, se si dispone del potere sufficiente, un imperialismo economico che, in quanto a sfruttamento indiscriminato delle materie prime e dei potenziali economici dei popoli stranieri (forse con l'aiuto dei «comunismi» indigeni), non è per nulla da meno rispetto al capitalismo coloniale? Si dirà: vi si oppone l'ideologia comunista, ma su questa non si può certo fare affidamento. Infatti abbiamo conosciuto la combinazione del «socialismo in un solo paese» con il patriottismo, l'egoismo collettivo e la politica di potenza nazionale. Il mondo non socialista può essere perlomeno trattato come oggetto, se non come nemico. Né si può certo invocare una più adeguata valutazione delle necessità planetarie. Infatti, in primo luogo, siamo ancora alla ricerca delle relative *chances* nelle formazioni del potere marxista e, in secondo luogo, ci è già stata fornita la prova che anche qui una veduta corretta può

essere limitata al proprio territorio. Nel 1974, alla conferenza dei popoli di Bucarest, la Cina, che dal canto suo sembra lottare vittoriosamente contro l'incremento demografico (un esempio illuminante di ciò che un regime comunista è in grado di realizzare), ha dissuaso scandalosamente e in mala fede il «terzo mondo» dal lasciarsi convincere dagli «imperialisti» a intraprendere la stessa operazione, guidata com'era dal cinico interesse a impedire una prematura pacificazione delle tensioni globali, la quale potrebbe tornare utile agli imperialisti'. Qui non si tratta, è vero, di sfruttamento economico, ma di sfruttamento legato alla politica di potenza; nel nostro contesto (ossia considerato sotto il profilo ecologico) ancora più pernicioso di quello economico. Per restare del resto nell'ambito dell'economia, l'impulso alla massimizzazione, che *negli effetti* possiamo paragonare alla motivazione del profitto, è intrinseco al marxismo come al capitalismo; porvi un argine risulterà, per ragioni interne ed esterne, difficile anche al marxismo. Le ragioni interne sono legate in ultima analisi all'utopismo (materialistico) di cui ci occuperemo ancora separatamente. Limitiamoci a ricordare quanto è già stato menzionato, e cioè che anche il principio del bisogno lascia in sospeso che cosa venga riconosciuto come tale e quali priorità dei bisogni vengano stabilite. Segni di questo sono visibili nelle ragioni esterne della massimizzazione. «I cattivi esempi rovinano i buoni costumi»: la coesistenza con i sistemi industriali capitalistici coronati dal successo costituisce quasi una coazione a offrire al proprio popolo cose analoghe. E una volta che i cattivi esempi siano stati, in base alle previsioni del piano, imitati, il contagio esterno diventa interno. A questo si aggiunge la corsa agli armamenti (provocata dalla coesistenza), la cui proliferazione degenera in un saccheggio economico incontrollato, tanto più che, per ragioni di stabilità interna, il benessere materiale non può essere trascurato del tutto. In tal modo la tentazione interna e quella esterna si tendono la mano, e la crescita industriale deve continuare a dismisura. Ma fra coloro che si rendono responsabili verso la terra, va annoverata ogni moderna società industriale e quindi adesso anche la Russia.

2. *Il comunismo mondiale non costituisce una difesa dall'egoismo economico regionale.*

Ma, si dirà, il «socialismo in un solo paese» (o in alcuni paesi) è tutt'al più una fase preliminare, e soltanto un regime socialista mondiale è in grado di indicare un rimedio. Due elementi emergono qui chiaris-

simi: in primo luogo, così come stanno le cose, questa condizione può essere determinata soltanto per mezzo di una guerra mondiale di dimensioni davvero globali, dopo la quale non ci sarà più da discutere della maggior parte dei temi di cui ci occupiamo in questa sede. Oggetto del nostro sforzo teorico è il modo in cui si possa evitare una catastrofe graduale dell'umanità, e sarebbe una ricetta assurda sostituirvi una catastrofe improvvisa. In secondo luogo, anche se nell'edificazione di uno Stato mondiale socialista le cose si svolgessero in modo meno brutale, esso sarebbe pur sempre per alcune parti del mondo una dominazione straniera: per quelle ricche, se fossero costrette a delle rinunce, per quelle povere se fossero ostacolate nella loro ascesa. Sarebbero allora inevitabili movimenti di liberazione regionali, con tutta l'eccitazione passionale dei nazionalismi. Ciò significa che uno Stato centralizzato, sentito come potenza oppressiva nella sua necessaria parzialità, sarebbe instabile, e il socialismo non farebbe qui alcuna differenza, come non la farebbe in una federazione di Stati sovrani: perché tra repubbliche socialiste non ci dovrebbero essere dei conflitti per il conseguimento di vantaggi vitali e, nel caso estremo, persino una guerra? Le entità collettive continueranno a essere articolate territorialmente e nazionalmente. Nella storia universale non si sono ancora visti esempi di altruismo collettivo e non sussiste la minima ragione per supporre che un giorno o l'altro le cose cambieranno. Finché la tendenza complessiva è diretta verso l'alto, cioè verso un'ininterrotta crescita economica, e finché questa supera anche soltanto di poco l'incremento demografico, tutte le entità componenti possono essere relativamente accontentate in linea di principio, perché tutte possono ricevere qualcosa e anche quelle più povere percepire un miglioramento. In tali condizioni l'Unione delle repubbliche sovietiche può sussistere anche in presenza di grandi disparità. Ciò significa che il successo (pacifico) del socialismo mondiale è legato all'espansione economica, senza la quale non è possibile, se non per mezzo di una radicale ridistribuzione internazionale della ricchezza già esistente, l'eliminazione dello stato di bisogno di intere parti del mondo. (Questa, come si è detto, dovrebbe essere ottenuta al prezzo di quella prova di forza, dopo la quale non ci sarebbe più molto da distribuire). Ma l'ascesa, considerata su scala mondiale, è destinata presto a cessare e, pur essendo ancora possibili (e assolutamente necessari) dei miglioramenti a livello regionale, il processo complessivo si svolge ormai all'insegna della stagnazione e per le zone privilegiate del mondo persino all'insegna della contrazione. Neppure il socialismo può modificare questo stato di cose. Un socialismo mondiale erediterà la suddivisione

del mondo in «*haves*» and «*have-nots*» (la Russia fa già parte dei primi, ben presto forse anche la Cina) e con essa anche quelle resistenze contro uno stato di equilibrio che, da resistenze di politica estera, diventeranno semplicemente «di politica interna». Sarebbero allora inevitabili separatismi di ogni tipo che potrebbero essere pacificati soltanto a scapito della politica generale di austerità.

3. *Il culto della tecnica nel marxismo.*

A ciò si aggiungono ora le ragioni *costitutive* interne che rendono difficile al marxismo il prescindere dalla massimizzazione economica, non soltanto su scala internazionale, ma anche già in riferimento alla singola nazione. Va menzionato al primo posto il culto della tecnica, che gode qui dello statuto di una potenza di fede in una misura sconosciuta all'Occidente. Abbiamo detto in precedenza che il marxismo è frutto del baconismo di cui, nella propria autodefinizione fondamentale, si considera l'esecutore eletto. Sin dagli inizi il marxismo ha celebrato la potenza della tecnica dalla quale, insieme alla socializzazione, si attende la salvezza: per esso l'importante non è tanto arginarla, quanto piuttosto liberarla dalle catene della proprietà capitalistica per metterla, in vista dell'emancipazione, al servizio della felicità umana. L'Occidente, che ha inventato la tecnica e la sua ideologia, è più scettico a questo proposito. Con il termine «alienazione» pensiamo istintivamente all'estraniamento dall'oggetto del lavoro ad opera della macchina, dal senso dell'attività lavorativa ad opera della frammentazione del processo produttivo in lavorazioni parcellizzate «senz'anima» e, ancora, all'estraniamento dalla natura ad opera del mondo totalmente artificiale della metropoli. Ma il marxista parla in positivo dell'«umanizzazione» del mondo mediante il lavoro umano diretto a trasformare la natura (nulla gli è più estraneo del sentimentalismo o del «romanticismo» intorno alla natura); e, se non mi sbaglio, nella letteratura marxista per «alienazione» non s'intende l'estraniamento dal fare e dall'artefatto ad opera della macchina, ma l'estraniamento del produttore dal suo prodotto attraverso la proprietà altrui dei mezzi di produzione (e quindi anche del prodotto). Si può rimediare a questa «alienazione» trasferendo agli operai la proprietà dei mezzi di produzione e del prodotto del lavoro, quindi mediante la socializzazione, anche se l'«alienazione tecnologica» viene ulteriormente accentuata dalla socialità che incentiva l'estrema razionalizzazione. Le riserve a questo proposito, cioè qualsiasi resistenza

contro la connessa «disumanizzazione» del processo lavorativo, sarebbero liquidate nello spirito del marxismo ortodosso come romanticismo reazionario. Ma quel che va veramente al di là dell'atteggiamento borghese-liberale è la fede quasi religiosa nell'onnipotenza, in senso positivo e normativo, della tecnica. Chi è abbastanza anziano da essere stato testimone degli inizi della Russia sovietica, si ricorderà di parole d'ordine quali «il socialismo è l'elettrificazione», di titoli di libri quali «Cemento», del film eroicizzante di Eisenstein sulla costruzione di una ferrovia, dell'esaltazione dei trattori, della celebrazione di ogni grande stabilimento, di ogni progresso ingegneristico, in quanto contributo al socialismo. Su questa fase infantile si può sorridere con comprensione. Ma ancora molto più tardi, e per nulla in modo infantile, il malthusianesimo fu ufficialmente «condannato» in quanto dottrina di classe borghese; e, molto prima della Cina, fu proclamato da Mosca che, nell'ambito della produzione alimentare, una scienza e una tecnica socialiste possono tenere il passo con ogni incremento demografico, anzi, *fu negata esplicitamente l'idea stessa di un limite naturale all'artificialità umana*. Responsabile della penuria è una tecnica inadeguata oppure una malvagia manipolazione del mercato, e persino l'inadeguatezza della tecnica può alla lunga essere soltanto colpa delle classi. Non fa quasi differenza stabilire quanto di tutto ciò sia sincera convinzione e quanto ipocrisia, poiché quest'ultima viene mobilitata a favore della dottrina ufficiale, diventando in un certo senso autentica per il fatto di essere vincolante.

Un altro esempio della preminenza dell'ideologia sulla «verità» è il famoso episodio di Lysenko nella contesa sulla *genetica* definita dal partito. Al di là dell'aspetto immediatamente grottesco, non va ignorato l'elemento centrale, e cioè che qui era operante una concezione essenzialmente *tecnologica* della società. In quanto «ambiente» biologico la società deve avere il potere di plasmare anche biologicamente l'uomo, trasformandolo di conseguenza, a misura di se stessa, attraverso la propria trasformazione. Ma poiché questa sua trasformazione avviene secondo un disegno e un piano, la manipolazione delle *condizioni* sociali diventa una manipolazione ereditaria dell'uomo e la società nel suo insieme diventa una tecnica ingegneristica per la determinazione della natura umana. Nella genetica «occidentale», allora agli inizi, fu ravvisato in quel momento soltanto l'aspetto fatalistico, quindi «reazionario» (l'immunità dei geni nei confronti degli influssi ambientali, con conseguenze per la dottrina razzista ecc.), e non le implicite possibilità manipolatorie, quindi «progressiste», che comunque verrebbero applicate al caso singolo, dando spazio all'arbitrio individualistico. Secondo la

dottrina marxista, il determinismo può essere soltanto collettivistico, per cui l'arbitrio è retrocesso di un gradino alla formazione appunto della collettività. Naturalmente, sul cadavere dell'errore Lysenko, il marxismo può stipulare molto in fretta la pace con il potenziale ingegneristico della genetica scientifica occidentale, a patto che questo potenziale passi sotto il controllo «della società». Per quanto riguarda poi il suo impiego, il potere di disposizione del marxismo avrà per natura meno inibizioni del mondo borghese-occidentale, nel quale continuano a interferire molteplici residui tradizionali e religiosi. «Oppio dei popoli», come si dice fosse un tempo la religione, è diventato intanto piuttosto il progresso tecnico e c'è da temere che nel marxismo, ancor meno che nel capitalismo, esso lo sia *soltanto* per il popolo. L'aspetto essenziale è comunque che l'impulso tecnologico è racchiuso nell'essenza fondamentale del marxismo, per cui diventa tanto più difficile resistergli in quanto esso si collega qui con il punto di vista di un antropocentrismo estremo per il quale l'intera natura (persino quella umana) non è altro che un mezzo per l'autocompimento dell'essere umano ancora incompiuto. Questo fattore mentale, pur non essendo quantificabile, non va ignorato nella valutazione delle *chances* in cui siamo impegnati.

4. La seduzione dell'utopia nel marxismo.

La più allettante tentazione intrinseca è racchiusa nell'anima più intima del marxismo, l'«*utopia*», e ne costituisce la seduzione più nobile e perciò più pericolosa. Naturalmente non è vero che il «materialismo» della sua interpretazione della storia e persino della sua semplicistica ontologia implichi un contenuto banale-materialistico del suo *ideale*, e cioè un ideale dello stomaco pieno. Il materialismo si riferisce alle condizioni e non al fine. Nel «prima viene la pancia e poi la morale» si deve prendere sul serio sia il «prima» che il «poi»: vi si intende dire che l'affamato, non diversamente da chi sta soffocando e da chi è privo delle prime necessità vitali, è mantenuto in uno stato pre-morale, ma in effetti «poi viene la morale» e lo rivendica per sé. In tal modo l'insolente trivialità della *Dreigroschenoper*, che apparentemente banalizza «la morale» (qualcosa per coloro che se la possono permettere), sanziona in realtà un dovere morale per terzi, affinché contribuiscano a eliminare quello stato che è d'ostacolo alla moralità, sostituendolo con un altro in cui non si debba più dire: «Ma le cose non vanno così!» Se l'utopia del socialismo fosse tutta qui, chi vorrebbe scandalizzarsene, a parte forse

il mettere in dubbio la scelta del percorso? Ma se ci si limitasse a questa ermeneutica incentrata sulla carità o a un'interpretazione puramente economicistica della distribuzione del prodotto sociale, il marxismo verrebbe di gran lunga sottovalutato. La «giustizia» costituirebbe già un criterio interpretativo più elevato, ma neppure essa designa già l'ideale, bensì soltanto le condizioni per conseguirlo: lo stato più giusto deve aprire la porta alla liberazione dell'«autentico» potenziale umano che fino a quel momento era ostacolato, su *entrambi* i versanti, dalle ingiuste condizioni della divisione in classi. Questo è il senso dell'enunciazione, altrimenti enigmatica, secondo cui la storia svoltasi finora e ancora quella antecedente lo stato privo di classi, è stata soltanto «preistoria», mentre la storia autentica dell'umanità ha inizio soltanto con la nuova società. Saggiamente non si dice qui *in che cosa*, oltre che nella soppressione dell'ingiustizia passata e nel superamento dei passati conflitti, debba consistere *positivamente* la più elevata realizzazione «dell'uomo». A ragione lo si tace, perché il marxista non deve neppure fingere di possedere un'idea, avendo davanti agli occhi soltanto la storia passata, inautentica. Tuttavia, alle prese con il richiamo magicamente vuoto dell'utopia, sollecitati dalle sue promesse, dobbiamo chiederci *che cosa* una condizione più giusta – incontestabilmente un valore in sé, per la quale si dovrebbe essere pronti a pagare con un'altra moneta umana, ad esempio con lo splendore della cultura –, potrebbe portare alla luce (o consentire che venga alla luce) della natura umana fino a quel momento repressa; e su che cosa si fondi la fede che qualcosa del genere esista e attenda soltanto il proprio riscatto.

V.

L'UTOPIA DELL'«UOMO AUTENTICO» CHE DEVE ANCORA VENIRE

1. Il «superuomo» nietzscheano in quanto uomo autentico del futuro.

Poiché su questo punto l'utopia tace, possiamo rivolgerci a Nietzsche che, all'estremo opposto, è pervenuto in maniera analoga a formulare l'idea che tutto ciò che è stato finora costituisce soltanto uno stadio preliminare, una transizione dall'animale al futuro «superuomo», andando però oltre rispetto al marxista nel delineare la sua concezione di una grandezza umana che proietta già la sua ombra sul futuro. Nietz-

sche non era naturalmente un utopista, non si riprometteva nulla da una condizione generale avvenire e meno che mai da una condizione «definitiva» che avrebbe comportato la fine dell'esperimento umano. L'essere-transizione (*Übergang-sein*) si riferisce rigorosamente all'uomo in quanto tale, quindi anche all'atteso «superuomo», che a sua volta aspirerà a superare se stesso e così via in un orizzonte infinitamente aperto. Sappiamo anche che Nietzsche, il quale nutriva soltanto disprezzo per le benedizioni dell'uguaglianza socialista e per ogni felicità collettiva, non può essere considerato come una fonte integrativa per dare un contenuto all'utopia vuota del marxismo. Tuttavia, con la sua viva sensibilità per ciò che nell'uomo vi è di grande e meschino, sublime e miserabile, integro e stravolto, Nietzsche sapeva almeno in parte quel che diceva quando affermava che il meglio doveva ancora venire. Si prendano in considerazione i suoi eroi (che sovente sono in un certo senso anche i suoi nemici): si pensi al «dialogo delle cime», portato avanti dai grandi spiriti attraverso le epoche e destinato a continuare nel futuro. Le cime diventeranno ancora più alte? Difficile da immaginare, anzi completamente oscuro è il significato di tutto ciò. Forse saranno meno rare, più vicine fra loro? Forse, ma è improbabile che qui a Nietzsche stessero a cuore i numeri. Dobbiamo attribuirgli un pensiero del tipo: «Che cosa avrebbe potuto essere Platone se non fosse stato sedotto dalla teoria dei due mondi? E Spinoza, se il suo antisemitismo non avesse dovuto consumarsi sul Dio ebraico? (ecc. ecc.)»? Impossibile. Nietzsche non avrebbe desiderato diversa nessuna delle sue cime. Certo, esse non erano ancora gli «spiriti» completamente «liberi» del futuro, ai quali, dopo la morte di Dio, la perdita definitiva della trascendenza, sarà richiesta una «tempra» e un «coraggio» prima sconosciuti. Questa è l'unica virtù distintiva del superuomo che Nietzsche può menzionare⁴, il che significa davvero fare di necessità virtù – e anch'essa è soltanto un potenziamento di quanto l'esperienza del passato gli insegna. In breve, il «superuomo» esiste da sempre, proprio come «l'uomo»: quello futuro sarà diverso dal suo predecessore, ma anche quest'ultimo a sua volta lo era. Tuttavia in Nietzsche non vengono date indicazioni (a meno che non si vogliano ritenere delle indicazioni quelle occasionali similitudini tratte dalla sfera dell'allevamento) su che cosa in concreto si debba fare per realizzare l'uomo superiore, per consentirne e favorirne la comparsa o anche solo la probabilità.

2. *La società senza classi quale condizione per l'avvento dell'uomo autentico.*

Su questo punto il marxismo presenta il vantaggio, rispetto alla speranza del visionario, di elaborare una concezione politica e un programma per l'azione: esso conosce una via verso le *condizioni* dell'uomo superiore e autentico. Questa via è la rivoluzione, la somma di quelle condizioni è la società senza classi. Qui è implicita una premessa che distingue il marxismo da Nietzsche (e dalla maggioranza dei filosofi classici) ed è comune alla maggior parte delle dichiarazioni progressiste: l'uomo è in fondo «buono» e viene reso malvagio soltanto dalle circostanze. Saranno perciò necessarie le circostanze giuste per tradurre in atto la bontà del suo essere. Oppure, il che è praticamente lo stesso, l'uomo è un prodotto delle circostanze e quelle buone determineranno anche l'uomo buono. Secondo entrambe le concezioni, la bontà o la malvagità umane sono una funzione delle circostanze buone o cattive. La rimozione di ostacoli è sempre perlomeno un aspetto del progresso. Di conseguenza, secondo il marxismo, le circostanze – e cioè la società classista e la lotta di classe – non sono mai state buone; e pertanto neppure l'uomo; e pertanto solo la società senza classi determinerà l'uomo buono. Questa è l'«utopia» contenuta nell'essenza del marxismo. Ora «buono» può avere qui un duplice significato: bontà del carattere e del comportamento, dunque qualità *morale*; e produttività in valori trans-economici (infatti quelli economici ne debbono essere la condizione) e loro bontà, quindi qualità *culturale*. In entrambi i casi, se possibile, ma quantomeno in uno, la società senza classi deve essere migliore *ex hypothesi* di ogni società precedente, essendo in grado di portare per la prima volta alla luce il vero potenziale dell'uomo. Che cosa può voler dire?

a) Superiorità culturale della società senza classi?

Per quanto concerne l'«ambito culturale», siamo tornati di nuovo all'enigma nietzscheano: vi saranno geni più grandi?, in maggior numero?, più felici?, più benefici sul piano sociale? Sulle condizioni di attuazione non sappiamo assolutamente nulla. Per quanto riguarda il «maggior numero», è possibile che qualche talento, altrimenti represso dalla povertà, si sviluppi; questo sarebbe un vantaggio. D'altra parte qualche talento potrebbe anche essere soffocato dall'inasprimento della censura sociale, per cui è difficile trarre un bilancio complessivo. Ancor meno

è possibile fare previsioni sulla qualità. Sul mistero del «genio» dovremmo comunque tacere: l'utilità è forse l'ultima cosa che si dovrebbe pretendere da lui. Individui a parte, ci si può forse attendere da questa società nel suo insieme un'arte più grande che qualsiasi società dell'oscuro passato ci abbia donato? Forse una più diligente. Una scienza ancor più potente? Forse una più strettamente orientata verso l'utilità pubblica. Ma anche questo «forse» resta molto vago. In verità non sappiamo nulla sulle condizioni della creatività, di quella collettiva e altrettanto poco di quella individuale, né siamo a conoscenza di elementi utilizzabili per una previsione sul come e il-dove, in quale epoca e società possa ad esempio realizzarsi una grande arte anziché una mediocre. In generale, l'unica convinzione che possiamo nutrire è che la mediocrità costituisca la norma, nella società senza classi come in ogni altra. Potrà forse fare differenza in quale direzione andranno le remunerazioni maggiori, verso le eccezioni oppure verso la regola conformistica. Persino in quest'ultimo caso gli effetti non sono sicuri, fintanto che l'elemento eccezionale non viene penalizzato in modo troppo repressivo. Eppure potremmo essere *disposti* a pagare un prezzo in termini di originalità e vivacità culturali a favore di un ordinamento sociale più equo e meno segnato dalla miseria umana, se quelle caratteristiche culturali fossero legate a queste condizioni negative: per amore della dignità umana si potrebbe ritenere *giusto* tollerare la prospettiva di un predominio della grettezza; rispondere a tutto *ciò* con un *sì* o un *no* dovrebbe caratterizzare l'atteggiamento morale verso l'intera questione, in contrasto con il desiderio infantile (= utopia) di voler avere tutto. Ma se nella scelta, forse richiesta dalle circostanze, si dà la preminenza all'aspetto morale, si dovrà distinguere fra la sua istanza immediata, che è valida in sé e per sé, e le speranze etiche legate al suo adempimento, per il momento «utopiche» nell'ambito morale. Ma queste speranze, ad esempio in un uomo eticamente «migliore», sono il nocciolo dell'ideale per il quale si sarebbe disposti a pagare come contropartita il prezzo menzionato. Come stanno le cose a questo riguardo?

b) Superiorità morale dei cittadini di una società senza classi?

Qui entra eminentemente in gioco la premessa della «bontà» condizionata dalle circostanze, premessa che nell'ambito della creatività culturale non gode della stessa certezza che le è propria nell'ambito della costituzione *morale* della comunità. Va subito ammesso che in una di-

stribuzione dei beni vitali più giusta, meno diseguale, qual è determinata in base alle intenzioni e alle previsioni di un ordinamento economico collettivizzato, verranno meno molti incentivi alla violenza, alla crudeltà, all'invidia, all'avidità, all'inganno e simili e si diffonderanno forse sentimenti reciproci più pacifici, se non più fraterni, rispetto al funzionamento spietato della competitività in cui «chi tardi arriva, male alloggia». Dovranno certamente diminuire i crimini e i vizi provocati dallo stato di bisogno, se quest'ultimo sarà eliminato. È incerto se al loro posto subentreranno altri incentivi o occasioni per la malvagità (si pensa immediatamente all'ambizione politica). Si dovrà allora fare affidamento sulla natura umana, sulla sua suscettibilità o sulla sua integrità. Ma questo non deve impedire la soppressione di quelle occasioni che sono eliminabili e la cui esistenza costituisce di per sé uno scandalo. Ma in qualunque modo il conto si presenti alla fine, nessuno che abbia cognizione di causa può credere seriamente, e neppure lo Stato socialista lo crede davvero, come dimostra il perfezionamento del suo sistema poliziesco e delatorio, che con la rimozione di certi incentivi a fare il contrario, gli uomini diventino, in misura finora sconosciuta, buoni, privi di invidia, leali, fraterni, persino reciprocamente amabili, interiorizzando senza eccezioni l'etica incorporata nelle istituzioni (e per così dire «oggettiva») e praticandola poi autonomamente in modo tale che lo Stato risulti soltanto più composto da virtuosi. L'«uomo socialista», forse sotto alcuni aspetti favorito moralmente rispetto a quello che lotta individualisticamente, potrà pur sempre, in base a ogni criterio possibile, essere buono o cattivo. Il fatto che vengano meno certe giustificazioni sociali, facendo sì che la colpa diventi più univoca, non potrà che essere un vantaggio sul piano etico. Ma finché è presente la tentazione – e l'animo umano non la lascerà mai mancare (almeno lo si spera) –, resterà incontrovertibile che gli uomini sono appunto uomini e non angeli. Ci si vergogna quasi a dirlo. Perché allora lo diciamo?

c) Il benessere materiale quale condizione causale dell'utopia marxista.

Lo diciamo a causa del potente rischio insito in una tentazione, e cioè nell'utopia stessa! I suoi pericoli più generali, ad esempio l'istigazione alla spietatezza nel tentativo di realizzarla, non sono ora oggetto della nostra analisi. Nel quadro del nostro tema il suo pericolo specifico consiste nel fatto che nelle sue *condizioni* causali essa deve evitare la povertà e cercare, se non la sovrabbondanza, almeno una pienezza soddi-

sfacente dell'esistenza fisica. Il materialismo della sua ipotesi ontologica fa del benessere materiale un presupposto necessario al conseguimento della liberazione dell'autentico potenziale umano, indicando in tale benessere non un fine, ma un mezzo necessario per raggiungerlo. Perciò il perseguimento della pienezza con l'aiuto della tecnica, al di là degli incentivi materiali già operanti e condivisi con il capitalismo, diventa il dovere superiore dei servitori dell'utopia: l'avvento dell'uomo vero lo esige. A questo proposito vanno dette due cose che nessuno enuncia volentieri: in primo luogo che oggi non possiamo permetterci l'utopia connessa a questa condizione e in secondo luogo che essa costituisce di per sé un falso ideale.

VI.

L'UTOPIA E L'IDEA DI PROGRESSO

1. *Necessità di abbandonare l'ideale utopico.*a) *Il pericolo psicologico della promessa di benessere.*

Abbiamo già illustrato a sufficienza nei paragrafi precedenti la tesi secondo cui su scala mondiale non possiamo più permetterci un incremento del benessere. Per i paesi sviluppati questo comporta delle rinunce, perché la crescita di quelli sottosviluppati può avvenire soltanto a loro spese. Ma anche qui il margine è ristretto. Neppure la più audace ridistribuzione della ricchezza globale già esistente, ovvero delle capacità produttive ad essa rivolte (ridistribuzione che non potrebbe essere attuata pacificamente), sarebbe sufficiente per far aumentare il tenore di vita delle parti del mondo depauperate al punto da eliminarne la miseria. Potremmo ritenerci fortunati se questa ridistribuzione servisse a tenere sotto controllo la crescita della miseria. Anche nel migliore dei casi, e cioè in quello di un successo parziale, essa potrebbe soltanto eccitare l'appetito verso un di più (comunque sempre insufficiente). È tuttavia chiaro che in questa direzione *deve* succedere qualcosa, anche se questo qualcosa è destinato a restare di gran lunga al di sotto di ogni prospettiva di abbondanza favorevole all'utopia. Altrettanto chiaro sarà allora che il benessere ad es. dell'America, che consuma una parte troppo grande delle risorse mondiali per il suo dispendioso stile di vita, do-

vrà subire delle sensibili restrizioni, volontariamente, oppure costretta dalla «lotta di classe» dei popoli (la stessa cosa vale anche per l'Europa), il che è almeno sul piano psicologico tutt'altro che una raccomandazione per l'utopia. Al contrario, quest'ultima deve raccomandarsi da sé con delle promesse più allettanti dell'eguale giustizia per tutti: la maggioranza deve poter prevedere di risultare vincente, o almeno non perdente, e in particolare, naturalmente, la maggioranza negli Stati potenti, ossia ricchi, dai quali a questo proposito dipenderà tutto: infatti proprio a loro toccherà pagare il conto. Qui l'incantesimo dell'utopia potrà soltanto essere d'ostacolo a ciò che si deve davvero fare, poiché essa indirizza verso il «di più» e non verso «il di meno»; l'avvertimento per scongiurare il male maggiore non costituirebbe soltanto la politica più vera, ma a lunga scadenza anche quella più efficace.

Riassumendo: la contrazione molto più della crescita dovrà diventare la parola d'ordine: propagandarla risulterà per i predicatori dell'utopia ancor più difficile che per i pragmatici non legati a un'ideologia. Questo è quanto intorno alla pericolosità del pensiero utopico in questa fase – un contributo alla valutazione delle *chances* attribuibili al marxismo quale aspirante alla causa mondiale. Già in questa resa dei conti semplicemente pragmatica sarà un imperativo di maturità prendere congedo da un caro sogno giovanile, qual è per l'umanità l'utopia.

b) Verità o non verità dell'ideale e il compito dei responsabili.

Anche al di là di questo è tempo di rinunciare all'utopia. È tempo di chiedersi quanto vale davvero il suo sogno e che cosa si guadagnerebbe o si perderebbe rinunciandovi. Se il sogno non è vero, abbandonandolo si guadagnerebbe pur sempre la *verità* o per lo meno vi ci si avvicinerebbe. Ma la verità, o anche solo l'approssimarvisi (che qui si manifesterebbe in forma negativa in una rinuncia scettica alla fede), non è sempre salutare. Il valore psicologico dell'utopia, la sua capacità di spingere grandi masse ad azioni e sofferenze per le quali non troverebbero altrimenti in sé la forza, è incontestabile. Come forza storica il «mito», fosse vero o falso, fu spesso indispensabile, nel bene come nel male. Un tale mito è anche l'utopia, e ha operato dei prodigi. Ma anche qui sarebbe concepibile una maturità capace di rinunciare all'illusione, facendosi carico in nome della conservazione dell'umanità – semplicemente in virtù della paura anziché della speranza – di compiti per i quali era finora richiesta l'illuminazione di una promessa. Certo è che questa maturità

deve manifestarsi nel ceto dirigente, affinché non soccomba alla seduzione del proprio ideale nel momento in cui diventa decisivo poterne in tutta serietà fare a meno. Almeno per il ceto dirigente svolge dunque un ruolo essenziale, al di là del problema temporale relativo alla possibilità di raggiungere l'ideale – prima o poi, totalmente o parzialmente, in una volta sola o a tappe, con maggiore o minore probabilità –, la questione della verità, in particolare della «verità» dell'ideale in sé, della sua *giustizia intrinseca* e quindi della sua legittima perseguibilità. Infatti soltanto l'abbandono reale della concezione in quanto tale, non semplicemente la sua dilazione per ragioni pragmatiche, conferirà ai dirigenti politici del futuro la libertà morale-intellettuale di cui avranno tanto bisogno per prendere le decisioni che li attendono. In che modo poi si comporteranno per rendere pubblica questa non entusiasmante verità, è di pertinenza dell'arte di governo e non della filosofia.

Poniamo allora la questione della verità e concentriamoci sull'utopia morale, rispetto alla quale i contenuti molto più vaghi dell'utopia culturale hanno una funzione puramente decorativa. Essa conserva il suo potere come visione finalistica, anche se l'utopia materiale che ne deve costituire la condizione viene riconosciuta oggi irraggiungibile. Ha senso dire che «l'uomo», in quanto specie, è destinato a diventare moralmente migliore e più saggio? È applicabile qui il concetto di *progresso*?

2. Sulla problematica del «progresso morale».

Oggi si sente spesso dire che il progresso morale non è andato di pari passo con quello intellettuale, cioè tecnico-scientifico, e che anche all'interno di quello intellettuale il sapere sull'uomo, sulla società e sulla storia è rimasto indietro rispetto a quello sulla natura. Si sente anche dire che queste due lacune vanno colmate mediante un recupero adeguato nelle sfere arretrate, per consentire all'uomo di riconquistare, per così dire, se stesso e di portare a compimento quel suo progresso finora unilaterale e squilibrato. A mio avviso, in queste concezioni si esprime un totale disconoscimento del fenomeno umano e in particolare di quello etico. Che sull'uomo, sulla società e sulla storia non esista «ancora» un sapere paragonabile a quello delle scienze naturali, dipende semplicemente dal fatto che quei fenomeni non sono «*conoscibili*» nello stesso senso in cui lo sono quelli «naturali», mentre ciò che in essi è conoscibile in modo analogo non coglie l'aspetto essenziale. Ma soprattutto: questo elemento conoscibile si accompagna agevolmente al sapere «ava-

lutativo» tecnico-manipolatorio concernente la natura, collocandosi quindi sull'altro versante della lacuna, senza contribuire a colmarla. Questa è destinata a restare qui un'affermazione sommaria, per la quale possiamo soltanto fare appello alla riflessione. (La prova filosofica, che dovrebbe illustrare le differenze del «sapere» nei diversi oggetti, ci allontanerebbe troppo dal compito attuale). Ma come stanno le cose con il perfezionamento *morale*, di cui nessuno vorrà negare l'auspicabilità? È applicabile *ad esso* il concetto di «progresso» in quanto processo sociale?

a) Il progresso nell'individuo.

C'è un'ironia nel fatto che il concetto di «progresso» abbia originariamente la sua sede *qui*, nella sfera morale e in quella personale in genere. Il *Pilgrim's Progress* di Bunyan tratta del progresso nella salvezza dell'anima, mentre già a partire da Socrate è dato per scontato che la virtù cresce con la virtù, essendo il prodotto di un'educazione progressiva nella quale giocano un ruolo giusta compagnia, esempio, pratica, conoscenza e soprattutto aspirazione costante – «l'amore verso il bene», che viene dapprima suscitato dall'esterno per mezzo dell'emulazione per poi essere fatto gradatamente proprio. Non è mai stato messo in dubbio che l'*individuo* sia capace di migliorare (in fondo si fanno progressi nella scuola e nelle abilità fisiche), avendo a sua disposizione degli aiuti, e inoltre che esista nello stesso soggetto una *via* e quindi un movimento possibile del progredire (eventualmente illimitato). Anzi, poiché ogni vita inizia dal nulla e deve acquisire tutto, il «progresso» è la legge evolutiva necessaria già nel *divenire* della persona, a cui ognuno deve almeno *avere* preso parte. La questione è piuttosto se questo divenire verso il «meglio» perduri o meno oltre l'apprendimento giovanile e il conseguimento della maturità biologica. Su questo punto l'etica ha sempre ritenuto che fino alla morte non ci debba essere nessun arresto né nel sapere né nella capacità e neppure nell'acquisizione del carattere morale e che quindi l'educazione debba continuare come autoeducazione attraverso la maturità – e sia anche in grado di farlo, perché ciò che è più perfetto e ha probabilità di essere conseguito si trova ancor sempre al di là di ciò che è già stato raggiunto. Qui ha perciò la sua origine l'idea del «progresso» sia come concetto sia come ideale, e trova spazio persino un'utopia personale. Ma tutto ciò riguarda il singolo, l'individuo psicofisico e soprattutto la sua «anima». Si dà qualcosa di analogo per la collettività? per il gruppo, la società storica, addirittura per

l'umanità? Esiste una sorta di «educazione» morale «del genere umano»? Più in generale, vale anche per la filogenesi quel che vale per l'ontogenesi?

Abbiamo già analizzato tale questione (cap. 4, IV 2 f, p. 137), precisamente in riferimento al problema della previsione storica e quindi dell'orizzonte futuro conoscibile della responsabilità, giungendo alla conclusione che non sussiste *alcuna* analogia valida tra la vita del singolo e l'esistenza storica. Adesso riprendiamo la questione facendo riferimento al concetto di progresso e all'utopia collettiva.

b) Il progresso nella civiltà.

Non c'è dubbio che esista progresso nella «civiltà» e in genere in tutti i tipi di capacità umane che sono di proprietà comune e suscettibili di sviluppo al di là della vita singola (essendo tramandabili): quindi nella scienza e nella tecnica, nell'ordinamento socio-economico-politico, nella sicurezza e nelle comodità della vita, nell'organizzazione diretta a provvedere ai bisogni, nella molteplicità degli obiettivi e dei modi di fruizione prodotti culturalmente, nella diffusione della loro accessibilità, nello stato giuridico, nel rispetto pubblico della dignità personale, e naturalmente anche nei «costumi», cioè nelle usanze interiori ed esteriori della convivenza umana che possono essere più rozze o più raffinate, più rigide o più flessibili, più violente o più pacifiche (e si può andare fino alla formazione di «temperamenti nazionali» che plasmano il singolo). In tutto ciò ha luogo un progresso verso il meglio, perlomeno verso ciò che è più desiderabile, così come, ed è noto, si può verificare a sua volta anche un regresso, talvolta addirittura terrificante. Ma nel complesso, finora si può parlare di un'«ascesa» dell'umanità e anche di sue ulteriori possibilità nel futuro. Solo che, come oggi si sa a sufficienza, per questo va pagato un prezzo: con ogni acquisizione va perso anche qualcosa di prezioso. Parimenti è superfluo aggiungere parole alla constatazione che i costi umani e animali della civiltà sono elevati e sono destinati ad aumentare con il progresso. In ogni caso, persino se potessimo scegliere (a questa scelta è comunque sottratta la maggior parte delle cose), saremmo disposti ad assumerci i costi o a farli assumere dall'«umanità»: eccetto quelli che privano l'impresa complessiva del suo senso o minacciano di mandarla in rovina. Prendiamo in considerazione quale progresso si intenda nel caso specifico.

3. *Il progresso nella scienza e nella tecnica.*

La situazione è particolarmente chiara nel sapere sulla natura e nella tecnica. Qui uno sviluppo costante è concepibile non soltanto logicamente, ma storicamente si è verificato fino a oggi anche *de facto*, sia pure con interruzioni, nel modo più manifesto e inconfutabile. Tutto, nello stato attuale delle due imprese, così indissolubilmente fuse insieme, suscita l'impressione di uno sviluppo indefinito della loro dinamica nel futuro (probabilmente persino con l'incremento esponenziale dei loro risultati). In ogni caso esse ne sono capaci in base alla loro essenza e a quella dei loro oggetti e perciò non è posto loro alcun limite. Di conseguenza il progresso, persino nella sua potenziale infinità, è qui un dato di fatto incontestabile; il suo carattere «ascendente», in base al quale quanto segue è *superiore* a quello che l'ha preceduto, non è una semplice faccenda di interpretazione. Meno chiara è la questione del suo costo.

a) *Il progresso scientifico e il suo prezzo.*

Per quanto concerne la *scienza*, l'infinità del suo compito e quindi delle sue possibilità è racchiusa nell'essenza sia dell'oggetto conoscitivo (la natura) che del conoscere; il suo svolgimento non è soltanto un diritto, ma anche un nobile dovere del soggetto conoscente dotato di tale capacità. Ma questo soggetto non è più lo spirito individuale, bensì in misura crescente lo «spirito collettivo» della società che memorizza il sapere; qui va individuato il costo intrinseco del progresso scientifico, relativo alla qualità del sapere stesso. Il suo nome è «specializzazione»: dato l'enorme aumento dello scibile e delle sue ramificazioni e data la crescente sofisticazione dei metodi specifici apprestati, essa determina un'estrema frammentazione del sapere complessivo a disposizione dei suoi adepti. Per poter collaborare creativamente al processo, anzi anche soltanto per poterlo comprendere dall'esterno in maniera adeguata, l'individuo deve sacrificare la sua compartecipazione a tutto ciò che esula dalla sua ristretta sfera di competenza. In tal modo, mentre s'incrementa il patrimonio globale del sapere, il sapere del singolo diventa sempre più frammentario (stiamo parlando dei *partecipanti* al processo conoscitivo, degli stessi ricercatori ed esperti). Inoltre l'intero processo diventa sempre più esoterico, sempre meno comunicabile ai non addetti ai lavori, finendo così per escludere la maggior parte dei contemporanei. Benché il sapere reale sulla natura sia da sempre stato prerogativa di un'é-

lite ristretta, si deve mettere in dubbio che il contemporaneo colto di Newton provasse dinanzi all'opera di questi lo stesso sgomento che coglie l'uomo contemporaneo dinanzi ai misteri della meccanica quantistica. Il divario aumenta e nella lacuna che si apre si diffondono surrogati del sapere e superstizione. Tuttavia nessuno si augura che venga meno tale processo. Procedere nell'avventura della conoscenza è un dovere supremo e se questo è il suo prezzo, lo si deve pagare. Questo è pertanto un caso indiscutibile, l'unico forse del tutto indiscutibile, in cui la possibilità di un progresso incessante coincide con la sua desiderabilità, anzi con la sua *pretesa* di ottenere il nostro consenso. Tuttavia, nella sua intrinseca e permanente incompiutezza, il progresso non ha minimamente a che vedere con la realizzazione di un'utopia. Le sue vittorie e le sue sconfitte nelle remote regioni della teoria non favoriscono né ostacolano l'avvento dell'utopia. Dal canto suo quest'ultima, come dimostra lo svolgimento delle cose fino a oggi, non è necessaria né come attualità né come aspettativa per dare vigore all'impulso teoretico e ai suoi successi progressivi. Il meglio che si possa sperare da essa è che, una volta divenuta dominante, non ostacoli entrambi. Ma la verità in quanto tale, e quasi ancor più l'aspirazione ad essa, arricchiscono con la loro presenza ogni condizione umana, così come la loro scomparsa la immiserirebbe.

b) Il progresso tecnico e la sua ambivalenza morale.

Le cose stanno diversamente con il robusto germoglio della scienza naturale, la *tecnica*. Poiché modifica il mondo, determinando in misura decisiva le condizioni reali e le modalità della convivenza umana, sotto taluni aspetti persino lo stato della natura, la tecnica può ben avere a che vedere sia con l'avvento sia con il contenuto profetico dell'utopia. In effetti le diverse utopie, politiche o letterarie (fatta eccezione per quella «arcadica», che non riesco a prendere sul serio), includono molto consapevolmente la tecnica nei loro progetti, quando non sono addirittura sostanzialmente tecnologiche. A seconda del proprio orientamento ci si può attendere dall'utopia, di volta in volta con speranza o con timore, che promuova o ostacoli lo sviluppo tecnologico. Noi stessi abbiamo preso in considerazione in quanto precede l'utopia nella sua forma comunista per appurare quali prospettive essa offra per *sottomettere* una tecnica ormai scatenata – e quindi per frenarla come risulterebbe opportuno. Questo rimanda alla circostanza che nella tecnica, diversamente che nella scienza, il progresso può essere eventualmente an-

che indesiderato (poiché la tecnica si giustifica soltanto in base ai suoi effetti e non a se stessa). Ma con la sua genitrice, diventata sua gemella – la scienza, – essa ha in comune il fatto che il «progresso» in quanto tale è un dato di fatto inequivocabile del suo movimento autonomo, nel senso che tutto ciò che segue è necessariamente *superiore* a ciò che l'ha preceduto. Faccio presente che non si tratta di un giudizio di valore, ma di una chiara constatazione di fatto. Si può deplorare l'invenzione di una bomba atomica dotata di potenziale distruttivo ancora maggiore e ritenerla una violazione dei valori umani, ma così facendo si deplora proprio il fatto che essa è «tecnicamente» migliore e che in tal senso la sua invenzione costituisce purtroppo un progresso. Tutto il nostro libro tratta della problematica del progresso tecnico e perciò in questa sede non si aggiungerà altro. Nel caso della scienza e della tecnica, proprio in considerazione del loro stretto affratellamento, va comunque tenuto presente che la loro è semmai una storia di *successi*, costante, condizionata da una logica interna e perciò tale da suscitare l'aspettativa di ulteriori successi. Non credo che si possa affermare qualcosa di simile a proposito di qualche altra aspirazione umana comune che trascende i tempi. Nella tecnica, come si è già mostrato (cap. IV, 1, p. 13) questo successo, con la sua visibilità eclatante, pubblica, onnipervasiva – una vera marcia trionfale –, fa sì che nella coscienza generale la stessa impresa prometeica assurga dal ruolo di semplice mezzo (qual è in sé ogni tecnica) a quello di fine, mentre la «conquista della natura» assume l'aspetto di vocazione dell'umanità: l'*homo faber* ha il sopravvento sull'*homo sapiens* (che dal canto suo diventa mezzo del primo), mentre la *potenza* esteriore si configura come il bene supremo, per la specie, s'intende, non per il singolo. Questa sarebbe allora, dato che non esiste conclusione, l'«utopia» dell'autosuperamento permanente in vista di un fine irraggiungibile. La scienza, la vita della teoria, sarebbe molto più adatta a essere un fine in sé, ma appunto solo per l'esigua schiera dei suoi iniziati. Per quanto riguarda poi la moralità, la scienza e la tecnica non sono prive di rapporti con essa: rispetto all'idea di progresso, di cui stiamo trattando, la questione è se esse contribuiscano mediante il loro *progresso* alla moralizzazione generale. Poiché la dedizione al sapere costituisce di per sé un bene morale, la *scienza* – e il pensiero volto alla ricerca della verità in generale, – può avere effetti morali su coloro che la praticano (è sorprendente e spiacevole che non sempre li abbia); ma non li avrebbe in virtù del suo progresso e dei suoi risultati in genere, bensì in virtù del suo esercizio permanente, cioè della costanza del suo *ethos*; in ciò l'esito successivo non sarebbe per nulla superiore al prece-

dente. La collettività non ne viene coinvolta; viene invece coinvolta da tutto ciò che la *tecnica* immette nel mondo e quindi in effetti dal suo progresso che è progresso di acquisizioni. Ma sulla complessità di queste ultime – dei frutti per la fruizione umana e delle configurazioni dello stesso umano –, si può dire soltanto che alcune hanno ripercussioni moralizzatrici e altre corruttrici o entrambe insieme; non saprei come trarre qui un bilancio complessivo. Soltanto l'ambivalenza è fuori questione. Ma se dovesse verificarsi che la trasformazione a lungo termine delle condizioni e delle abitudini umane per mezzo della tecnica determinasse (idea non priva di fondamento) un mutamento della specie «uomo», la più plasmabile fra tutte le creature, tale trasformazione non andrebbe certo nella direzione di un ideale etico-utopico.

Basta la volgarità trionfante dei benefici tecnologici per rendere tale prospettiva più che improbabile. (Non vi è neppure bisogno di ricordare l'illimitato stato di minorità in cui il singolo è costretto dalla coazione di massa, fattuale e psicologica, dell'ordinamento tecnologico in quanto tale).

4. *Sulla moralità delle istituzioni sociali.*

Se a proposito della scienza e della tecnica abbiamo potuto parlare apertamente di un progresso addirittura potenzialmente infinito – trattandosi forse delle uniche estese sequenze anti-entropiche in cui lo stato successivo supera sempre quello precedente –, nell'ambito dell'ordinamento politico-sociale, che ha un rapporto tanto più stretto con la moralità (e che fino a poco tempo fa, costituiva anche in maniera maggiore l'oggetto peculiare della storia), il quadro risulta di gran lunga meno evidente. Anzi, a un'attenta riflessione, si è tentati di formulare come regola la circostanza che, quanto più un aspetto della vita collettiva è prossimo alla sfera morale, tanto più incerto diventa in esso il «progresso» come forma naturale del mutamento. L'elemento più neutrale sotto il profilo etico, in cui ogni passo avanti si lascia quantificare in base a criteri del tutto «obiettivi» come miglioramento, si adatta evidentemente di più a un perfezionamento cumulativo – in sintesi: il «potere» vi si adatta di più dell'«essere». Ma *esistono* ordinamenti statuali, sociali ed economici migliori e peggiori, in quanto, oltre al fatto di poter essere in se stessi più o meno morali, cioè più o meno conformi alle norme etiche, garantiscono anche *condizioni* migliori o peggiori per la moralità – la «virtù» –, dei loro membri.

a) Effetti demoralizzanti del dispotismo.

Che entrambe le cose – bontà del sistema e bontà degli individui – coincidano, non è di per sé scontato. Tutt'al più in senso negativo: un regime dispotico, in quanto tale già in contraddizione con determinati valori etici, corrompe in vari modi detentori e vittime del potere (che possono benissimo essere uniti nella stessa persona). Mantenersi innocenti in questo regime richiede una virtù straordinaria, più di quanto ci si possa attendere da un uomo medio o pretendere da qualcuno. Non si vorrebbe rinunciare alla lezione offerta dai grandi testimoni di verità nel corso del passato, i quali hanno mostrato di quale grandezza morale possa essere capace l'«uomo» (senza quella lezione non potremmo saperlo), ma nessuno, per amore della preziosa virtù dei martiri, vorrà approvare le circostanze che sono le sole a dare ad essa l'opportunità di manifestarsi. Al contrario, il loro esempio ci esorta alla ricerca di condizioni in cui tali virtù non siano più necessarie (Platone era alla ricerca di uno Stato in cui un Socrate *non* avrebbe più dovuto morire). La virtù non deve essere a portata di mano e il suo prezzo non può essere troppo elevato e inaccessibile alla maggioranza. Inoltre è desiderabile che la sua luce brilli in se stessa, anziché stagliarsi, sia pure con maggior nitore, dalle tenebre del vizio nel caso estremo fino allo splendore ultraterreno. Ma qui parliamo dei molti, non dei pochi, dunque delle condizioni medie degli innumerevoli membri della comunità (a cui soltanto si riferisce l'*utopia*): in considerazione della natura umana si deve incoraggiare la virtù, mentre non è lecito scoraggiarla. Ma soprattutto ci si deve guardare dal promuovere il *vizio*, come avviene ad esempio nei dispotismi, massime in quelli totalitari: nei dominatori arbitrio e crudeltà, nei dominati viltà, ipocrisia, calunnia, tradimento degli amici, cinismo, quantomeno opportunismo, insomma tutti i vizi legati alla paura e alla sopravvivenza a qualunque costo. Anche laddove tutti questi non siano vizi ma, date le circostanze, piuttosto debolezze sulle quali è arduo dare un giudizio dall'esterno, sono pur sempre i lati malvagi e vergognosi della natura umana a venir premiati, mentre sui migliori grava il peso della punizione. Neanche così, a dire il vero, questi ultimi diventano impossibili (tale è l'esperienza ogni volta sconvolgente dei secoli, non da ultimo del nostro), per cui il sacrificio dei giusti risulta qui tanto più grandioso e certo non inutile, visto che salva la nostra fede nell'uomo (quando sia noto). Ma questo dono involontario della tirannide a un'umanità tormentata dal dubbio non può servire da giustificazione a colui che lo dispensa.

b) Effetti demoralizzanti dello sfruttamento economico.

Quel che abbiamo illustrato sulla scorta del dispotismo politico vale anche per altri aspetti istituzionali della società, che creano *condizioni* morali tali da favorire o nuocere all'etica personale: di preferenza no-cive, ad esempio l'ordinamento *economico* – col che ci avviciniamo all'argomento dell'utopia marxista, a cui non interessa soltanto la «libertà». Prendendo spunto dalla critica marxista del capitalismo, possiamo dire che i rapporti di *sfruttamento* risultano in sé immorali e demoralizzanti anche nei loro effetti, sia per i vincenti che per i perdenti. Gli sfruttatori si rendono colpevoli semplicemente per il fatto di essere tali e inoltre, poiché nessuno può svolgere la propria attività nella consapevolezza della colpa, essi scontano in se stessi le deformazioni morali dell'insensibilità e della falsa coscienza, senza le quali non potrebbero svolgere con successo il proprio ruolo. Per il resto, nella loro condotta di vita personale, possono anche essere irreprensibili e capaci della più sensibile simpatia (opportunamente circoscritta nel suo campo di azione). Da sempre il ceto imprenditoriale è stato dotato anche di virtù proprie, le quali però, in una situazione di fondo moralmente falsa, risultano contaminate da ciò al cui servizio vengono poste. Pertanto l'enunciato socratico secondo cui chi commette un torto nuoce prima di tutto a se stesso, poiché rende peggiore la propria anima, risulta vero anche per lo «sfruttatore», persino se egli è tale semplicemente in virtù dell'appartenenza di classe e non per scelta personale. Volendo ridimensionare, come credo si debba, l'individualità della colpa, si può dire che il *sistema*, a causa della generale distorsione dei ruoli che gli è inerente, è moralmente dannoso persino per i suoi beneficiari.

E gli sfruttati? Anche la loro anima risente negativamente dell'essere sfruttati? Il loro potenziale morale risulta compromesso a causa di quel che viene loro inflitto? In questa questione sussiste il rischio di sottovalutare come anche di sopravvalutare la libertà dell'anima di elevarsi al di sopra delle circostanze che la opprimono. Qui molto dipende dall'entità non tanto dell'ingiustizia stessa quanto piuttosto delle sue conseguenze oggettive. Al di là di una certa misura è fuori discussione che queste distruggono nelle loro vittime ogni libertà interiore. Socrate riteneva che per il soggetto stesso il commettere torto fosse più dannoso che il subirlo. Ora, finché si tratta soltanto di «torto», tale enunciato può reggere. (Ma, anche mettendo in conto la psicologia, dobbiamo forse prestare più credito a Nietzsche che non a Socrate). Il torto *oggetti-*

vato crea però una nuova causalità: i nostri interrogativi riguardano il danno morale che *ne deriva* per la parte che subisce. Ma non riguardano, come per Socrate, gli atti singoli che vengono di volta in volta commessi e subiti, ma le ripercussioni permanenti sulle vittime di un *sistema* del torto. (Lo dobbiamo sapere per poter concepire l'effetto di una *trasformazione* del sistema). Diventa qui sostanziale il fatto che quelle ripercussioni determinano il quadro complessivo della vita fino allo zoccolo duro delle necessità fisiche: rispetto alla loro costrizione quotidiana persino il senso dell'ingiustizia diventa secondario. Per quanto concerne il risultato duraturo dello sfruttamento economico, l'ingiusta distribuzione dei beni (ingiusta perché inadeguata alla prestazione produttiva), sappiamo dai primordi del capitalismo industriale che tale sfruttamento può spingersi per il proletariato fino alla degradazione della più nuda lotta per la sopravvivenza, che non lascia più spazio a null'altro⁶. È scontato che questa situazione limiti l'intero essere umano, e che la miseria provochi l'impauverimento anche nella sfera morale. Quel che nel dispotismo politico è prodotto dalla violenza e dalla paura, è determinato qui dallo stato di bisogno materiale e dalle sue esigenze che là dove non riescono a soffocare il senso della «virtù», ne rendono troppo elevato il prezzo. Riecheggiano le parole di Bert Brecht: «Prima viene la pancia e poi la morale»; e anche: «Ma le cose non vanno così»⁷. Ritorneremo ancora sulla loro implicita filosofia, che evidenzia il potere delle «circostanze» e il condizionamento della «morale», poiché tale filosofia, al di là dell'assunto negativo, acquista importanza per l'utopia in virtù del suo assunto positivo (che qui non analizziamo). Per il momento resta fuori discussione (anche a prescindere dal caso estremo, di per sé evidente, in cui ciò che è indegno persino dal punto di vista animale non lascia spazio alla dignità umana) soltanto che le condizioni di un cattivo ordinamento economico, come quelle di un cattivo ordinamento politico, possono pregiudicare qualsiasi tipo di «bontà» negli individui. Non occorre soffermarsi a considerare quali risorse restino comunque al miracolo dell'anima. Il bilancio risulta chiaramente negativo.

c) Il «buon Stato»: libertà politica e moralità civile.

Altrettanto chiaro è anche il bilancio positivo? E cioè che il buon ordinamento economico e sociale, lo «Stato buono», genera anche uomini buoni? Che la soppressione degli ostacoli, certamente prioritaria, determina anche la moralità – quindi con la «sazietà» anche la «morale»? È l'uomo buono soltanto se gli si permette di esserlo? (Gli interrogativi

non sono del tutto identici, poiché «generare» e «permettere» non significano la stessa cosa). Qui ci addentriamo in un terreno mal sicuro – è sempre toccato in sorte all'etica che il negativo fosse tanto più univoco del positivo. Osserviamo subito che in nessun modo lo scetticismo, al quale siamo qui probabilmente destinati ad approdare, ci esime dal dovere di eliminare le cattive condizioni, sostituendole, nel limite del possibile, con condizioni migliori. Ciò che costituisce uno scandalo morale deve essere eliminato, anche se non sappiamo quel che ci toccherà in cambio. In vista di questo dovere sono assolutamente irrilevanti i dubbi o la fiducia riguardo a ciò che alla fine ci si può attendere dall'uomo; ma non lo sono per l'*utopia*, come in generale per le grandi finalità, la cui visione trascende il semplice miglioramento dei mali sociali. Pertanto dobbiamo riprendere ancora una volta l'antica questione del rapporto fra buon Stato e cittadini buoni.

Qui ci si rammenta subito della provocatoria affermazione di Kant, secondo cui lo Stato migliore è quello che, pur essendo composto di diavoli, può funzionare bene – e Kant intende (a differenza di Hobbes): secondo le leggi della libertà!⁴. Quello stesso Stato sarebbe il migliore anche per degli angeli, essendo in sé eticamente neutrale. Questo è detto in consapevole opposizione alla filosofia politica (e in parte anche alla prassi) dell'antichità, secondo la quale lo Stato buono deve essere un vivaio per la *virtù* dei suoi cittadini, dalla quale dipende a sua volta anche la sua prosperità: lo Stato può soltanto essere buono come i suoi cittadini – e con ciò s'intendeva più che non il semplice buon comportamento pubblico. (Di qui ad esempio, nella Roma repubblicana, la vigilanza ufficiale dei costumi che si estendeva anche alle famiglie). L'idea classica dello Stato in quanto «istituzione morale», pur sopravvivendo presso alcuni pensatori moderni (Hegel) e pur essendo stata esaltata nei momenti di entusiasmo repubblicano-rivoluzionario insieme alla parola d'ordine delle «virtù civili» (con le quali deve essere ornata la libertà), a partire da Machiavelli è andata via via scomparendo dalla filosofia politica moderna. Dominante nel mondo occidentale divenne la concezione liberale dello Stato quale istituzione orientata a uno scopo, a cui spetta di tutelare la sicurezza dei cittadini lasciando però ampio spazio al libero gioco delle forze, soprattutto interferendo il meno possibile nella vita privata. Il concetto dei diritti da garantire eclissa quello dei doveri da osservare; ciò che non è proibito è lecito e l'osservanza della legge consiste nella non violazione della medesima: solo in caso di trasgressione il potere statale si mette in moto. Per il resto, l'uso che l'individuo fa dello spazio libero della sua esistenza, garantitogli pubblicamente, è

affare suo e non dello Stato. Di conseguenza, lo Stato migliore è quello di cui si nota il meno possibile la presenza (lo «Stato guardiano notturno»). Rispetto a tale concezione, il fine sociale comunista, la compenetrazione di ogni vita individuale con l'interesse pubblico, il suo adattamento ad esso e il suo impegno in tale direzione (di cui finora nella realtà forse soltanto il *kibbuz* israeliano costituisce il migliore esempio *en miniature*), si configura come un ritorno all'antico ideale dello Stato.

Ma non occorre ora optare fra queste astrazioni. Perché non ciò che i sistemi pubblici pensano di se stessi, ma come operano effettivamente, ovvero come predispongono al bene o al male l'essere dei loro appartenenti, è in questa sede il nostro tema. Ora da quanto abbiamo detto a proposito degli effetti corruttori dei regimi dispotici, emerge in ogni caso che i sistemi liberali sono migliori perlomeno *in un punto*, in quanto cioè evitano queste cause di corruzione. Al di là di questa ovvietà sono naturalmente a loro volta carichi di problemi, tra i quali quello fondamentale è costituito dall'ambivalenza della libertà stessa, che è non soltanto libertà di fare il bene. Ogni ampliamento della libertà è una grande scommessa sull'eventualità che il suo buon uso prevalga su quello cattivo. Sicuro che le cose vadano così sarà soltanto chi è convinto dell'innata bontà dell'uomo (per non parlare poi della distribuzione della capacità di giudizio, anche in presenza di buona volontà). Ma anche chi non lo è, deve accettare la scommessa della libertà, essendo questa un valore in sé e degna che si paghi per essa un prezzo elevato. Ma quanto elevato? Non esiste qui una ricetta aprioristica, ma il senso di responsabilità e la saggezza debbono rispondervi in rapporto alle circostanze. Di solito si deve interpellare il senno di poi, poiché soltanto la scommessa fatta precedentemente rivela con il suo esito quel che verrà. In ogni caso un sistema liberale permette le virtù che prosperano solo nella libertà; il loro possesso ha in genere maggior valore di quella possibilità di scongiurare i vizi – ugualmente condizionati dalla libertà –, che un sistema illiberale vi può contrapporre. Un elemento importante nella valutazione complessiva è che il rischio dell'indipendenza in base al proprio discernimento è in quanto tale già una virtù e si addice all'uomo più della protezione garantita dalla norma. Ci verrà perciò concesso (certo con il pregiudizio dell'Occidente dalla nostra parte) che in tutte le sfere dell'attività umana un sistema liberale, finché sia in grado di tutelarsi contro i propri eccessi, va preferito per ragioni morali ad uno illiberale, persino là dove quest'ultimo può servire meglio o più sicuramente alcuni importanti interessi umani. La stessa cosa vale per altre alternative. Uno Stato di diritto è migliore di uno Stato dell'arbitrio, l'uguaglianza dinanzi alla legge migliore della disuguaglianza, il diritto per

merito migliore del diritto per nascita, il libero accesso al merito migliore dell'accesso selettivo in base ai privilegi, l'autogestione delle faccende private e la cogestione di quelle pubbliche migliore della costante delega a dei fiduciari pubblici, la varietà individuale migliore dell'omogeneità collettiva, e pertanto la tolleranza per la diversità migliore del conformismo obbligatorio ecc. ecc. Ciò che in questo elenco un po' banale è stato designato di volta in volta come «migliore», può esser tale anche sotto il profilo tecnico, rivelarsi cioè più idoneo ad affrontare i compiti sociali che sono posti a un ordinamento pubblico: ad esempio sotto forma di sistemi di governo più efficienti. Ma non è detto che sia così. La nostra tesi è che i sistemi liberali sono superiori sul piano etico al loro antagonista, anche se quest'ultimo può superarli sotto alcuni aspetti in quanto a rendimento. Pertanto è indubbio che, senza voler stabilire che cos'è «il bene», esistano sistemi migliori e peggiori sul piano etico. Poiché quelli migliori, come lo Stato di diritto, l'ampliamento delle libertà civili ecc., sono il frutto di evoluzioni e spesso di lunghi sforzi, e quindi compaiono storicamente *più tardi* degli altri, si potrà parlare anche qui di progresso. Dobbiamo però subito aggiungere che la loro superiore qualità morale, nei termini in cui è stata qui valutata, non ne garantisce anche la stabilità; al contrario, *nei* loro pregi, soprattutto quello della libertà, quei sistemi contengono il germe di contraddizioni, crisi interne, degenerazione potenziale e persino rovesciamento nel loro contrario. («Regresso» non sarebbe il termine giusto per quest'ultimo, poiché la nuova tirannide presenterà dei tratti del tutto nuovi, «progressisti»). In una parola, i sistemi moralmente buoni sono nello stesso tempo *precari* e già per questa ragione non si confanno all'«utopia», il cui primo requisito *formale* deve concernere la stabilità temporale. Comunque, se teniamo conto degli orrendi «sconvolgimenti» nell'epoca più progredita, ciò che segue *non* è qui necessariamente meglio, anche se nello strumentario del potere trae profitto forse proprio dal progresso tecnico e può perciò rivelarsi superiore alla fase precedente.

d) Il carattere compromissorio dei sistemi liberali.

Ma il fatto che quei sistemi preferiti non incarnano neppure nel loro *contenuto* l'ideale di ciò che va perseguito, si scorge senz'altro se si estende la precedente elencazione (secondo cui «A» è migliore di «B») aggiungendovene una seconda, altrettanto illuminante: la sicurezza personale e pubblica è migliore dell'insicurezza, dunque la compattezza dell'ordinamento esistente è meglio del lassismo, l'imposizione delle sue

leggi (premesse che non siano cattive) meglio dell'allettante possibilità di eluderle, dunque una polizia e una giustizia efficienti migliori di una polizia e una giustizia inefficienti (ostacolate ad esempio da eccessivo garantismo nei confronti dei diritti e delle libertà individuali). Al di là di questo complesso di «legge e ordine», ma in connessione con il principio della «sicurezza», il soddisfacimento generalizzato e garantito per legge dei bisogni fisici fondamentali è meglio che l'abbandono delle condizioni sociali ai capricci del mercato; dunque una distribuzione regolata pubblicamente del prodotto sociale (anche di quello immateriale, come servizi educativi e sanitari, e anche posti di lavoro) meglio di una distribuzione abbandonata al destino della concorrenza sfrenata; e dunque lo «Stato assistenziale» è migliore del sistema individualistico del «Nuota o affonda!» proprio del cosiddetto mercato libero, e via enumerando *inclusi* i beni della prima lista: la *stabilità è meglio dell'instabilità*. Si nota subito che da queste due serie ugualmente evidenti del «meglio di...» (la «libertà» è meglio della «mancanza di libertà» da un lato, la «stabilità» è meglio dell'«instabilità» dall'altro) non si può avere *tutto insieme* in egual misura, in quanto alcuni beni di una serie sono conseguibili soltanto a scapito di certi dell'altra serie, per cui la *compensazione* e il compromesso fra l'incompatibile (nel caso estremo) è quanto di meglio si possa realisticamente sperare. Come in ogni manifestazione del reale, anche qui domina il principio della «compossibilità». In particolare sono i sistemi *liberali*, necessariamente in bilico tra la minaccia interna dell'anomia e quella esterna dei rimedi da apportare mediante la coazione (egualitaria o meno) - a essere costruiti *in conformità alla loro natura* sul compromesso. Poiché quest'ultimo è poi per sua natura imperfetto e esposto alle fluttuazioni della libertà, cioè continuamente sottoposto a nuovi compiti di adattamento, la «stabilità» non risulta essere affatto una caratteristica di quei sistemi. Per temperamento l'«utopia» non è invece per nulla incline al compromesso e all'imperfezione intrinseca, quindi alle mezze misure e all'instabilità. Poiché in modo interiormente privo di compromessi e «integrale» (e anche irrevocabile) si può conseguire soltanto l'alternativa non liberale, ne consegue che ogni utopismo *realistico* dovrà puntare su di essa: dovrà quindi decidersi contro l'individuo e per la collettività (e via enumerando), cioè per qualcosa che, se considerato da altri punti di vista, risulta del tutto imperfetto. È evidente, ma non vincolante per il nostro giudizio, il fatto che l'utopismo non stimi in considerazione dei vantaggi ricavati un prezzo troppo elevato rinunciare alla libertà individuale, arrivando a dichiarare pura illusione («pregiudizio borghese») l'oggetto del sacrificio.

5. I vari tipi di utopie.

a) Lo Stato ideale e il miglior Stato possibile.

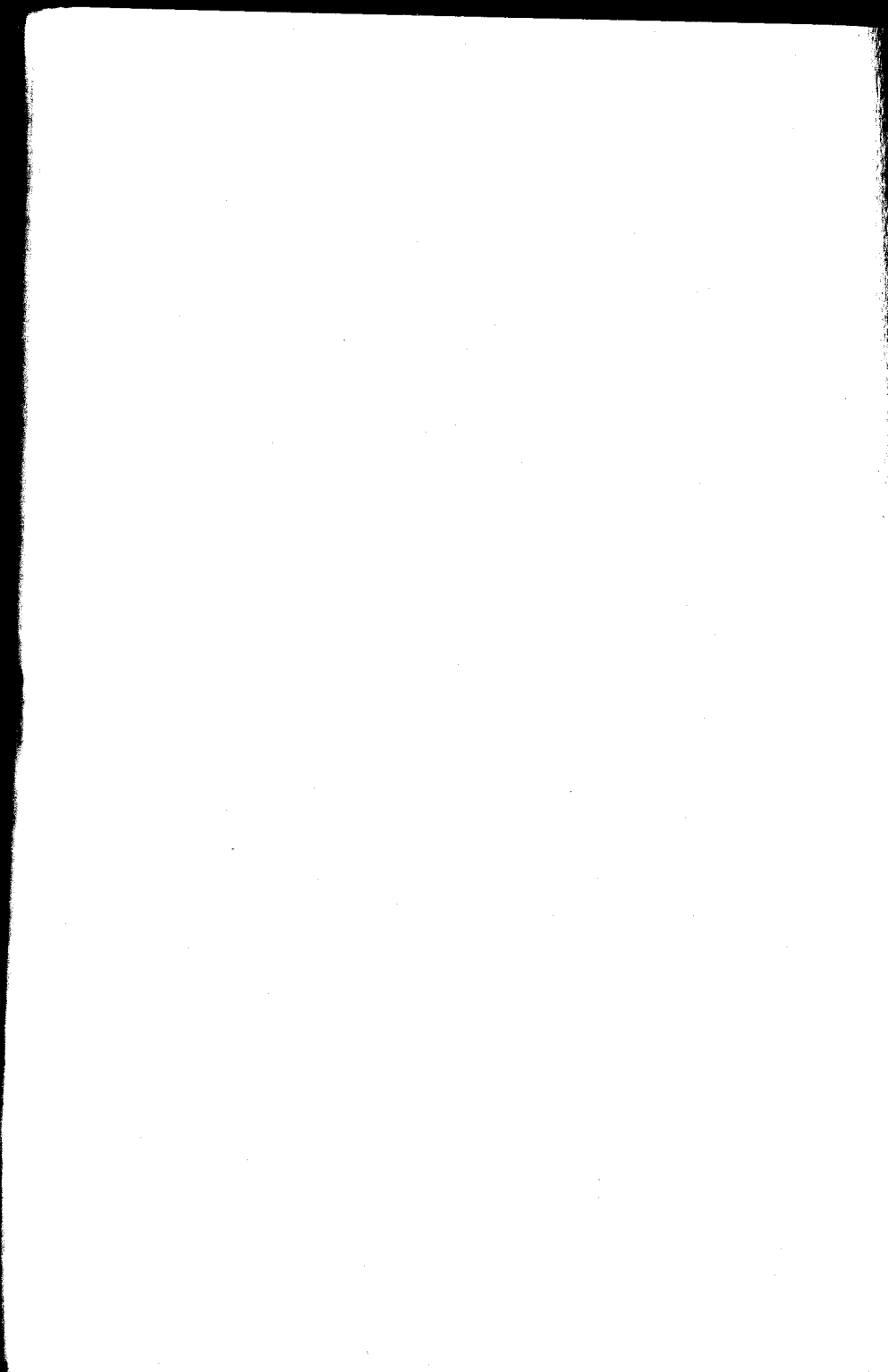
Avendo chiamato in causa il principio della compostibilità ci accorgiamo che va fatta una distinzione fra due concetti completamente diversi di Stato ottimo o «ideale»: fra quello idealmente migliore senza riguardo per la sua realizzabilità, vale a dire desiderabile in sé e liberamente configurabile in base a un ideale astratto di felicità umana, da un lato, e dall'altro, il *miglior Stato possibile* nelle condizioni reali, in cui si tiene conto dei limiti della natura e delle imperfezioni degli uomini che non sono angeli, ma neppure diavoli. Di questi due concetti si possono elaborare intuitivamente modelli immaginari, appunto delle «utopie», le une raggianti nella loro positività ideale e senza ombre, le altre sfumate forse sino alla mestizia, temperate dalla consapevolezza dell'imperfezione dell'uomo e della natura. «I pensieri dimorano lievi gli uni accanto agli altri. Ma dure nello spazio si urtano le cose». Tuttavia anche le leggi dello «spazio» possono trovare accesso nel pensiero, dando origine all'altra specie di utopia. L'una è «u-topia» in senso etimologico (in nessun luogo) e appartiene al paese dei sogni del pensiero contemplativo (consacrato all'*otium*); l'altra, il cui primo grande esempio è fornito dallo «Repubblica» di Platone, è ancor sempre «utopia» nel senso che, pur essendo possibile in quanto stato *reale*, la sua *realizzazione* nel fluire confuso delle vicende umane esige una tale convergenza di circostanze fortunate che non si può fare affidamento sulla sua comparsa. (Più favorevoli sono le *chances* della sua conservazione, una volta che l'improbabile si sia verificato, ma anch'esse sono sul lungo periodo incerte). Tuttavia il modello deve risultare realistico in sé, cioè suscettibile di esistere nel mondo così com'è. In quanto tiene conto dei limiti umani senza potersi d'altra parte abbandonare, in virtù del suo orientamento verso una duratura sicurezza, all'incerta scommessa sulla libertà, risulta connaturato a questo tipo di utopia «realistica» un elemento autoritario e paternalistico (e per questo Platone viene ancor oggi a volte rimproverato). Essa è «utopia» in senso etimologico anche perché non è concepita come progetto per l'azione politica (a meno che non subentri l'improbabile e non influenzabile «caso fortunato»). Ma in quanto riflessione fondamentale su ciò che è perseguibile e possibile politicamente, essa non è «illusoria» come la precedente e può persino servire da idea-guida nel labirinto della prassi politica.

b) La novità dell'utopia marxista.

Ma i nostri utopisti moderni *non* rientrano in questa classificazione. Essi vogliono *realizzare* sul serio la *loro* utopia che, grazie alla storia, può diventare ora oggetto di speranza e di prassi *reale*, pur non essendolo mai stata prima. Poiché non la considerano un ideale nebuloso, si potrebbe pensare che hanno in mente un'«utopia» del secondo tipo: il realismo rassegnato di coloro che intendono essere tutto meno che «idealisti» e nient'altro che realisti. Ma questa non è affatto la loro opzione. Una terza alternativa, nuova rispetto a quelle pre-marxiste, è l'aspetto particolare dell'utopismo rivoluzionario del presente al quale ci dobbiamo ora rivolgere.

Il marxista può contrapporre due obiezioni alle riflessioni che abbiamo svolto finora sull'utopia: che in esse viene ignorata la *rivoluzione*, e di conseguenza viene trascurata la *novità* senza precedenti che la rivoluzione introduce nell'equazione dell'umanità, inficiandone per l'avvenire l'analogia con il passato. Infatti nel nostro caso (questa è la tesi) il *verificarsi* dello stato utopico, la socializzazione della produzione in una società senza classi, non viene affidato allo «sviluppo» e alla sua intrinseca dinamica progressiva, per quanto questo ne costituisca il presupposto dialettico e lo renda ora realmente *possibile*; per la svolta decisiva è però la rivoluzione, in quanto intervento cosciente e violento nel corso delle cose, e in definitiva *arte* umana su grande scala, a dover prendere in mano le cose, creando le condizioni nuove. In tal senso queste ultime, pur essendo le più adeguate all'uomo, saranno prodotto artificiale. In secondo luogo, per l'esistenza umana la portata di novità e di emancipazione di questa svolta risulterà tale da inficiare ogni confronto con il passato, riducendo tutta la storia precedente a preistoria. La storia autentica dell'umanità, anzi «l'uomo autentico», comincia soltanto con la rivoluzione. Sul come si configurerà questa «autenticità», sul suo *contenuto* specifico, non possiamo dire nulla, trovandoci ancora in una condizione di inautenticità. Due sole cose si possono dire: in senso negativo, che le obiezioni contro l'utopia, formulate a partire dalla «natura» umana finora conosciuta, non reggeranno più, essendo quella «natura» il prodotto di circostanze ora superate; in senso positivo, che le condizioni emancipate da quelle circostanze inibitorie e deformanti, emanciperanno alla fine anche l'uomo, consentendogli di ritrovarsi nella propria integralità. La storia veramente umana, che soltanto allora avrà inizio, sarà per la prima volta quella del regno della libertà. Al suo imprevedibile contenuto guardiamo animati dalla fede nell'uomo nuovo.

- ¹ La formula «S non è ancora P». «Il soggetto non è ancora il predicato» si trova come l'espressione più sintetica e logica della filosofia di Ernst Bloch nelle sue *Philosophische Grundfragen. I. Zur Ontologie des Noch-nicht-seins*, Frankfurt am Main 1961, p. 18. Si veda il contributo di Adolph Lowe «S non è ancora P», contenuto in, *Ernst Bloch zu ehren*, a cura di Siegfried Unseld, Frankfurt am Main 1965, pp. 135-43.
- ² Già la «Repubblica» di Platone è nella questione della veridicità pubblica un buon antidoto contro le ingenuità liberali.
- ³ Più precisamente, il presunto interesse consisteva da un lato nel rafforzare sotto il profilo numerico il «terzo mondo» in quanto probabile alleato contro lo schieramento capitalistico e dall'altro nell'accentuarne la pressione interna – e cioè la sua miseria! – al punto da rendere tanto più inevitabile l'esplosione diretta contro i ricchi: uno spietato calcolo di politica di potenza che racchiuderebbe un errore soltanto se nel frattempo si fosse giunti a far parte dei popoli ricchi di questa terra – contro di che nessun marxismo ha qualcosa da obiettare. Ma il giocare con il fuoco, vale a dire l'eventuale incendio mondiale, è implicito nel concetto stesso di «rivoluzione mondiale».
- ⁴ Si potrebbe menzionare ancora l'irresponsabilità divinamente lucida, il voler-provare-tutto, ma questo conduce già in una sfera che è irrilevante per il dibattito attuale, incentrato sulla «responsabilità».
- ⁵ A questo riguarda la sorte toccata al concetto di progresso è analoga a quella toccata al concetto di «sviluppo», che originariamente appartenne anch'esso all'ontogenesi e poi, da questa mutuato, finì per essere praticamente monopolizzato dalla filogenesi (cfr. a tale proposito H. Jonas, *Organismus und Freiheit* cit., pp. 65 sg. [= *The Phenomenon of Life*, pp. 32 sg.]). Oggi chi sente parlare di «teoria evolutiva» pensa al darwinismo e non alla «forma plasmata» del singolo individuo «che si sviluppa vivendo». Così pure chi sente parlare di «progresso» pensa alla società e alla storia e non al corso personale della vita.
- ⁶ Cfr. Friedrich Engels, *Die Lage der arbeitenden Klasse in England* (trad. it. Ed. Riuniti, Roma).
- ⁷ Dalla *Dreigroschenoper* (trad. it. *L'opera da tre soldi* in B. Brecht, *Teatro*, vol. I, Einaudi, Torino 1963, p. 408): «Essere buoni? Chi non lo sarebbe? | Dare il suo ai poveretti, perché no? | Se ognuno è buono, il Suo Regno è vicino. | Chi non vorrebbe alla Sua luce vivere? | Essere buoni? Chi non lo sarebbe? | Ma purtroppo su questo nostro mondo | son scarsi i mezzi e son malvagi gli uomini. | Chi non vivrebbe in pace ed in concordia? | Ma le cose non vanno così. | È triste, ma ha ragione. | Povero è il mondo, malvagio l'uomo». Ci si rammenta anche delle parole di Heine, l'unico autentico predecessore di Brecht nella satira politica di lingua tedesca, tratte dalla ballata *Die Wanderratten* (che inizia con gli immortali versi: «ci sono due tipi di ratti | gli affamati e i sazi»), la strofa infatti (recita) «Il sensuale ammasso di ratti, | desidera solo mangiare e bere, | non pensa, mentre beve e mangia, | che la nostra anima è eterna».
- ⁸ Si confronti, di Adam Smith, la dottrina affine e coeva della «mano nascosta» nell'economia nazionale che, mediante gli automatismi delle leggi del mercato, trasforma l'antagonismo di tutti gli egoismi particolaristici che si scatenano con la ricerca del profitto nell'*optimum* macroeconomico. Ancor prima incontriamo la formula di Mandeville: «private vices-public benefits».



Capitolo sesto

La critica dell'utopia e l'etica della responsabilità

Le tesi sostenute a conclusione del capitolo precedente vengono ora tematizzate. In base ad esse quel che finora veniva considerato natura umana era il prodotto di circostanze inibitorie e deformanti; soltanto la società senza classi porterà alla luce la vera natura dell'uomo e soltanto con il «regno della libertà» avrà inizio l'autentica storia umana. Non è cosa da poco! Qualcosa di simile si era riscontrato finora soltanto nella fede religiosa: la trasformazione messianica dell'uomo, anzi della natura, con l'avvento del Messia o con la «seconda venuta» del Figlio di Dio, seconda creazione a compimento della prima, con la liberazione dal peccato; il «nuovo Adamo» sollevatosi dalla caduta del vecchio Adamo e immune da una ricaduta; l'*imago Dei* finalmente e definitivamente realizzata sulla terra nella sua presunta purezza. Anche in questa visione messianica non c'era null'altro da dire a proposito del nuovo stato (se si prescinde dalle raffigurazioni poetiche di una pace universale presso i profeti ebraici). Un'escatologia *secolarizzata* del nuovo Adamo viene a sostituire al miracolo divino, che là è operato dalla transustanziazione, delle cause terrene, vale a dire le condizioni esterne della vita umana suscettibili di essere create grazie alla socializzazione della produzione. Determinare quelle condizioni è appunto il compito della rivoluzione, alla quale tocca qui il ruolo dell'intervento divino, mentre tutto il resto continua a essere rimesso alla sua concreta attuazione. Senza l'intervento dello Spirito Santo, si compirà per mezzo suo il prodigio della Pentecoste. Tutto si concentra perciò sulla rivoluzione, nelle sue tappe e quindi sul processo della sua *realizzazione*. In contrasto con le precedenti utopie, il marxismo si pronuncia sull'*avvento* e non sull'*essere* dell'utopia. Anche per lui l'essere non può essere determinato in anticipo come lo è il Regno di Dio nell'escatologia religiosa, se non in senso negativo mediante l'affermazione che, come là il peccato, sparirà anche qui il male della società classista. Sul contenuto positivo del nuovo stato nell'un caso come nell'altro non viene delineato un quadro

ideale¹, come avveniva invece principalmente nelle utopie pre-marxiste, che dal canto loro lasciavano nell'oscurità la modalità dell'«avvenimento». In effetti questa è la novità dell'utopismo marxista e uno dei tratti che lo contraddistinguono come escatologia secolarizzata, erede della religione. (Un altro tratto è la dottrina della «colpa» o della radicale provvisorietà di tutta la storia precedente). Ma quale pretesa fideistica! La fede in Dio, quando esista, è in grado di giustificare la certezza dell'attesa di una trasfigurazione futura dell'uomo ad opera di Dio, pur «senza poterla raffigurare», cioè senza averne una *rappresentazione*, accettando in vista di ciò le «doglie della venuta del Messia» e i sussulti della fine di un'epoca. Su ciò che è completamente oscuro domina soltanto la fede e su di essa non si può discutere. Ma là dove le «doglie» sono opera dell'uomo, cioè dove la rivoluzione mondiale e il suo esito, la società senza classi, devono fare affidamento sulla ben nota materia del nostro mondo, allora la fede nella sua causalità salvifica, che è pensata in modo completamente terreno, dovrà sottoporsi a una verifica terrena. Per promettere quel che avverrà «dopo», non si può invocare l'«invisibilità» del miracolo trascendente, tanto più che dobbiamo essere noi a marcarne l'inizio. Ma la «visibilità» solleva anche la questione del prezzo, che nella visione messianica non si pone.

La fede, che nell'escatologia secolarizzata è bisognosa e suscettibile di verifica, risulta piuttosto composita: è fede nel «potere delle circostanze» in generale e nel presupposto che «l'uomo» ne sia il prodotto, e dunque nella possibilità che possano esservi condizioni migliori e univoche, tali da risultare *soltanto* favorevoli; in secondo luogo fede nella prospettiva che l'uomo inserito in tali condizioni diventerà buono come esse lo sono, poiché glielo consentiranno; e infine fede nel presupposto che questo uomo buono non è mai esistito prima, poiché non poteva esistere nelle condizioni finora dominanti, non avendo ancora fatto fino ad oggi la sua comparsa «l'uomo autentico». Quest'ultimo aspetto è per noi il punto dolente, poiché il pathos dell'utopia marxista non sta nell'intenzione di migliorare semplicemente le condizioni che lo richiedono, nella soppressione dell'ingiustizia e del bisogno (a questo fine esistono molti programmi di riforma), ma nella promessa di una *trasformazione dell'uomo* diretta a elevarlo mediante condizioni prima sconosciute. Questo elemento influisce in misura determinante sui rischi che si devono correre in vista di una così esaltante prospettiva.

I.

I DANNATI DELLA TERRA E LA RIVOLUZIONE MONDIALE

Qui va osservato (e su questo ci soffermeremo ancora nell'esame del pensiero utopico) che non era necessaria nessuna «sublimazione» del fine rivoluzionario per mobilitare le masse alle quali era diretta inizialmente quell'esortazione: il proletariato industriale depauperato e condannato (stando alla teoria) a un ulteriore immiserimento in un capitalismo che si arricchisce sempre di più sulle sue spalle. Ai «dannati della terra», i quali «non hanno nulla da perdere all'infuori delle proprie catene», non occorre il sogno dell'uomo nuovo o di qualche regno celeste sulla terra per risvegliare il desiderio di *redenzione* dalla loro intollerabile situazione mediante redistribuzione e socializzazione – il che era possibile e perseguibile in forza della loro solidarietà. La redenzione come tale è il sogno della sofferenza; ogni approssimativa equiparazione agli sfruttatori di un tempo, una modesta partecipazione al loro superfluo prodotto dagli sfruttati stessi poteva bastare a questi ultimi come la più audace delle «utopie»: certo sufficiente per il tentativo della rivoluzione. Le loro condizioni non sarebbero potute peggiorare neppure in caso di fallimento, ma soltanto migliorare nell'eventualità della vittoria – non importa ora se in modo definitivo e sotto tutti i profili. A questo potente motore del bisogno, all'anelito della sofferenza verso la redenzione, potevano far appello i pensatori della rivoluzione socialista, anche se il *loro* obiettivo andava ben al di là di ciò. Tale motivazione, si deve aggiungere, è umanamente anche del tutto sufficiente per giustificare sul piano dell'etica e della prassi il ricorso alla violenza rivoluzionaria qualora non esista nessun'altra via per soddisfare quella aspirazione.

I. *Mutamento nella configurazione della «lotta di classe» in seguito alla nuova distribuzione planetaria della sofferenza.*

Questo vale ancor oggi per i «dannati della terra». Tuttavia, in quanto fenomeno di gruppo e di massa, essi non vivono più all'interno dei paesi industriali avanzati (nell'Occidente capitalistico forse ancor meno che nell'«Oriente» comunista), ma al suo esterno nei paesi sotto-

sviluppati, ex-coloniali, del cosiddetto «terzo mondo», dove a essere tali sono interi popoli depauperati e non classi oppresse di società economicamente in ascesa². Questo dato modifica la posizione di partenza e il significato della rivoluzione propagandata, che diventa qui «rivoluzione mondiale» in un senso completamente nuovo, concernente essenzialmente la politica estera.

a) Pacificazione del «proletariato industriale» occidentale.

Nei paesi progrediti e ricchi, che raccolgono i frutti dell'incremento della produzione tecnologica, la situazione del proletariato industriale abbandonato inerme alla mercé dell'anarchia del mercato è ormai da tempo, come ognuno sa, un ricordo del passato. Là dove potenti sindacati e «staff manageriale» vincolato da contratto siedono di fronte al tavolo delle trattative, non si può più parlare di sfruttamento unilaterale, anche se la distribuzione finale dei benefici resta disuguale. Una lotta di potere regolata per statuto sulla base di un rapporto di forze approssimativamente equilibrato decide la partecipazione della quota salariale al reddito economico e quindi la definitiva distribuzione del prodotto sociale nel suo insieme. Se la trattativa fallisce, il ricorso, ancor sempre pacifico, allo sciopero 'tiene in ostaggio' non soltanto la controparte diretta, ma ampi settori dell'economia, e nei servizi vitali tutta quanta la pubblica utenza. Spesso «il capitale» deve cedere. Il vantaggio economico per la classe lavoratrice di questa evoluzione «riformistica», strappato alla controparte sociale in parte per merito dell'intelligenza (e anche della moralità) e in parte con la coercizione, è sancito politicamente nel diritto, è ben noto: lo standard di vita dell'operaio nell'odierno capitalismo occidentale, commisurato ai beni di consumo come anche alle condizioni e al tempo lavorativo, supera quello della maggior parte dei modesti cittadini e contadini dell'epoca anteriore al processo di proletarianizzazione³; alle vittime degli spietati primordi del capitalismo le condizioni attuali sarebbero sembrate un paradiso. È anche da mettere in dubbio che si sarebbero aspettati di più da una rivoluzione. Inoltre aspetti «socialisti» dell'assistenza pubblica, quali la previdenza sanitaria e pensionistica, hanno eliminato una buona parte dell'insicurezza di vita delle epoche precedenti. All'interno di questo mondo è scomparsa la miseria come destino di gruppo⁴. Questi frutti di un processo complessivamente pacifico hanno reso anche le classi operaie dell'«occidente», ora interessate alla stabilità di un sistema nei cui meccanismi funzionali

sono inseriti strumenti di pressione a loro favore, inadatte alla candidatura rivoluzionaria. In mancanza di una classe oppressa, la rivoluzione non può aver luogo. Gli autentici antesignani di quest'ultima, poco interessati al semplice «miglioramento» della situazione della loro classe di adozione, considerato anzi sospetto in quanto «corruzione», hanno perciò sempre ritenuto, a ragione, il «revisionismo» (= riformismo) il loro più acerrimo nemico. Tanto più importante diventa, a dispetto della volontà della classe di adozione, l'«utopia» autentica che è diventata ora prerogativa di un'esigua élite di idealisti radicali provenienti dai ceti privilegiati, trovando paradossalmente, all'interno della società nel suo complesso, la più scarsa risonanza proprio presso i presunti oggetti della loro missione. I suoi naturali alleati tattici si trovano oggi altrove, fra i «dannati della terra» di altre parti del mondo. Anche presso questi ultimi non è l'affrettata pacificazione mediante il miglioramento della loro situazione, ma la mobilitazione del loro intatto potenziale rivoluzionario a stare a cuore all'utopismo autentico, ormai senza radici nei suoi paesi d'origine. Proprio la pacificazione, comunque ne si voglia valutare l'esito, della società del benessere – che in un certo senso è stata una vittoria pre-escatologica della causa utopica, in quanto non si sarebbe verificata senza la sua minaccia (né certo senza la forza di persuasione della sua retorica) –, sta a dimostrare che gli obiettivi non utopici, del tutto razionali, della concezione originaria sono raggiungibili anche mediante trasformazioni graduali, non rivoluzionarie del sistema dominante, orientate complessivamente in direzione del «socialismo»¹. Sono state rilevate più volte le convergenze strutturali fra un «capitalismo» riformato e i «comunismi» esistenti, sorti da rivoluzioni (ma pur sempre ancora «pre-utopici»). In ogni caso la crescente socializzazione nella forma del moderno Stato assistenziale sembra essere per ora l'orientamento generale delle società occidentali, in precario equilibrio con i principi della libertà (e i bisogni dell'irragionevolezza). Tutto ciò è ben lontano dalla perfezione, ma questa è peculiarità esclusiva dell'utopia.

b) La lotta di classe come lotta delle nazioni.

Eppure i dannati della terra, necessari alla rivoluzione marxista come l'acqua per la ruota del mulino (o la miccia per l'esplosione) non mancano. Come si è detto, si tratta delle masse popolari veramente depauperate dei continenti «sottosviluppati», nei quali, nonostante la presenza al loro interno di classi maggiormente oppresse, la povertà complessiva è così grande ed endogena che persino spazzando via l'esiguo

ceto dei parassiti locali non si modificherebbe di molto la situazione. Nel loro complesso essi sono la «classe oppressa» nella gerarchia globale del potere e della ricchezza e la loro «lotta di classe» va necessariamente combattuta sul piano internazionale. La loro forza propulsiva, messa in moto dal bisogno, potrebbe quindi essere mobilitata, al di là della loro volontà immediata, per l'utopia a cui mira la rivoluzione mondiale. Anche qui scenderebbero in campo a loro favore tutti gli istinti filantropici ed egualitari presenti nei paesi privilegiati, istinti che di per sé hanno poco a che vedere con l'aspirazione utopica. Ma la situazione è sostanzialmente diversa rispetto a quella riscontrabile nella lotta di classe sulla scena nazionale, cioè all'interno di una stessa società caratterizzata da coesione sul piano funzionale e territoriale. Qui tutto è molto più mediato e isolabile. Soltanto fino a un certo punto si può parlare di una colpa delle nazioni privilegiate nello sfruttamento di quelli sottosviluppati («imperialismo economico»). Le avversità naturali vi contribuiscono pesantemente e anche la specificità storico-antropologica può concorrere dal canto suo a tener lontano il progresso civilizzatore (laddove questo ritardo, data la circolarità del condizionamento, non sia a sua volta un risultato di questo stesso processo). Dovendovi l'*etica* fornire una motivazione, il soccorso esterno si configura qui come più volontario, più generoso e più sensibile di quello che nel proprio paese si manifesta sotto il segno di una colpevole corresponsabilità, della giustizia e della prossimità. Per quanto riguarda il grido di dolore della miseria, è un dato di fatto che la distanza rende sufficientemente insensibili e ci permette di tollerare passivamente la fame di popolazioni lontane che non ci darebbe pace se si verificasse attorno a noi. Il detto perfettamente legittimo: «*Charity begins at home*» fa agevolmente sì che la carità non vada oltre le pareti domestiche; sul piano emotivo la responsabilità diretta ha i suoi limiti in ciò che le è prossimo. Così almeno stanno le cose secondo la psicologia individuale. Quanto al gruppo o alla collettività politica, che deve essere qui l'agente reale, non ci si può certo attendere che sia «nobile, disponibile e buono»; qui un illuminato *egoismo* subentra al posto dell'etica personale e impone non soltanto di mitigare il bisogno altrui ricorrendo al palliativo della rinuncia al superfluo, ma detta persino sacrifici costanti a scapito del proprio appagamento, al fine di porre rimedio alla povertà mondiale andando alle sue radici. Quel che manca alle nazioni ricche non è tanto la bontà altruistica quanto piuttosto la *lungimiranza* dell'egoismo, il quale mostra un'ineliminabile tendenza alla miopia, visto che l'«ego» è rappresentato di volta in volta proprio dai viventi.

Un egoismo lungimirante avrebbe qui il duplice interesse di favorire complessivamente lo sviluppo di un'economia mondiale sana e di scongiurare che l'accumulazione progressiva della miseria porti a un'esplosione di violenza internazionale. Tale violenza può assumere la forma tradizionale della guerra fra Stati (ad esempio di una coalizione delle popolazioni povere «insorte», eventualmente sotto la guida di, o con gli armamenti forniti da, una terza potenza) o più probabilmente la nuova forma del terrorismo internazionale (senza il riscontro di una responsabilità nazionale), per estorcere concessioni economiche dai paesi ricchi a quelli poveri. In ogni caso la «guerra di classe» finirebbe così per degenerare inevitabilmente in guerra nazionale di vecchio stile, se non addirittura in conflitto razziale. Nei paesi attaccati (e anche nelle loro classi lavoratrici) quella guerra mobiliterebbe tutti gli istinti di solidarietà nazionale e soffocherebbe le simpatie per la controparte, che prima erano pur presenti al loro interno. In caso di estrema gravità l'appello alla violenza finirebbe per ritorcersi contro la parte più debole – magari con l'epilogo di un tardivo aiuto dei vincitori ai vinti. Non si possono avanzare qui previsioni reali. Ma la prospettiva globale, che si va delineando, di anarchia internazionale è sufficientemente terrificante da far apparire una saggia politica di prevenzione *costruttiva* come la più adeguata nel proprio interesse a lungo termine. Alla stessa conclusione giungeva già la pura riflessione economica, sia pur prospettando uno scenario più pacifico.

2. *Risposte politiche alla nuova costellazione della lotta di classe.*

a) Una politica costruttiva globale nell'interesse nazionale.

Una siffatta politica costruttiva si trova ora confrontata con i più gravi problemi, di cui vogliamo per il momento lasciare da parte quello propriamente politico e preliminare, relativo alla ricerca del consenso per tale politica all'interno della parte che fa concessioni, finché almeno sussiste una situazione di libera scelta. Che cosa sarebbe, considerato di per sé, costruttivo? La cosa più scontata sembra essere un recupero della rivoluzione industriale presso tutti i popoli arretrati, messo in moto dall'esterno mediante aiuti nel settore degli investimenti e del *know how*, evitando però i difetti sociali del modello originale; quindi dovunque *aggiunta* di capacità produttive comparabili a quelle già esistenti nei

paesi di origine, con la conseguente estensione al globo terrestre della tecnologia altamente avanzata che finora era concentrata in quei paesi. Abbiamo prima suggerito che la terra, che già adesso dà segni di stanchezza, non potrà probabilmente sopportare una tale aggressione moltiplicata. Per il momento non si può dire dove sia il limite, ma ci si dovrebbe guardar bene dal metterlo alla prova. L'alternativa sarebbe uno spostamento parziale delle capacità esistenti dalle zone ad «alta pressione» a quelle a «bassa pressione», in modo che nel complesso lo sfruttamento globale dell'ambiente risulti contenuto. Un simile allineamento, il cui scopo è innalzare il livello più basso, comporta naturalmente l'abbassamento di quello più alto: la contrazione delle capacità produttive nei paesi più avanzati, con la relativa riduzione delle capacità di consumo legate a quelle; a questo punto però si acutizza il problema politico preliminare! In realtà non sussistono oggettivamente dubbi sull'esistenza nei paesi supersviluppati di un largo margine (in base a concetti ragionevoli di consumo) per delle restrizioni che ci lascerebbero pur sempre molto avvantaggiati rispetto ai nostri nonni o anche ai nostri genitori, ma la reazione soggettiva alla pretesa di sacrifici senza una necessità visibilmente presente, è un'altra faccenda: in America ad esempio sarebbe quasi certa la resistenza spontanea (e di nuovo classe operaia inclusa). Ciononostante credo che la soluzione vada cercata in questa direzione: volontaria, se possibile, ottenuta con la forza, se necessario. Ma è evidente – e qui sta il problema principale –, che ogni soluzione costruttiva esige un impiego elevato di tecnologia (le pure e semplici cifre dell'attuale popolazione del globo terrestre escludono un ritorno a condizioni anteriori) e le ferite da questa inferte all'ambiente esigono un nuovo progresso tecnico per essere rimarginate, postulando già in senso difensivo un miglioramento della tecnologia. La soluzione punterà, in senso offensivo, su un ulteriore contenimento del limite di tolleranza prima menzionato dalla natura ambientale: anch'essa d'altra parte ambivalente in ogni suo successo, sempre più precaria e naturalmente non illimitata. La dialettica qui dominante di un progresso il quale, per risolvere i problemi che ha creato, ne deve creare dei nuovi, diventando coazione riflessiva, è un problema nodale dell'etica della responsabilità futura su cui ci stiamo interrogando. Un giorno o l'altro l'idea stessa di progresso, abbandonando gli obiettivi «espansionistici», solleciterà nel rapporto uomo-ambiente quelli «omeostatici» (che continueranno a porre alla tecnologia in quanto tale sufficienti compiti per scongiurare l'interruzione dello sviluppo). Per il momento va detto soltanto che nella zona in cui ci siamo addentrati con la nostra tecnica e

nella quale dovremo muoverci d'ora innanzi, la parola d'ordine deve essere *cautela* e non *esuberanza*; la seduzione dell'utopia – il nostro tema attuale – è l'ultima cosa che deve offuscare la chiarezza che è richiesta a questo proposito. In ogni modo questo enunciato implica già che noi non crediamo alla possibilità dell'utopia.

b) L'appello alla violenza nel nome dell'utopia.

Ma per i propugnatori dell'utopia le cose stanno diversamente; essi non si fanno scrupolo di smuovere l'Acheronte del terzo mondo in direzione della violenza rivoluzionaria mondiale. Infatti, in primo luogo, se quel che conta davvero è recuperare «l'uomo» a se stesso, il prezzo finora pagato per questo è sostanzialmente indifferente agli occhi dei sostenitori dell'utopia; persino il più gigantesco genocidio può configurarsi come un'operazione necessaria, certo dolorosa ma benefica, qualora non si possa edificare in altro modo il *regnum humanum* ultimo sulla terra. (Ciò che attualmente esiste, è per sua natura «expendable»). In secondo luogo, il sogno utopico implica che con la sua realizzazione non vi saranno più i pericoli e i limiti della tecnologia riscontrabili finora, non soltanto perché la tecnica, liberata dall'irrazionalità dell'economia del profitto, verrà impiegata con maggiore saggezza, ma anche perché, riscattata dai condizionamenti sociali del suo potenziale progressivo non ancora utilizzato, realizzerà le sue massime possibilità, Prometeo definitivamente scatenato. Per tali possibilità non esistono altri limiti se non quelli imposti dalla società, dunque né limitazioni del suo *potere*, che supera di volta in volta se stesso, né limitazioni della *natura* alla fecondità del loro impiego. *Anche* il potenziale della natura è *in sé* *privo di limiti* e attende soltanto l'utopia per essere liberato lui pure dalla più elevata e più ingegnosa arte inventiva di quest'ultimo⁴. In terzo luogo, anche se la riuscita risultasse incerta, la sua *chance* reale (che sussiste nella misura in cui solo il *fine* è possibile *in sé*), unitamente all'indegnità umana delle condizioni esistenti, eliminerebbe quella proibizione, da noi stipulata, di un gioco d'azzardo con l'umanità. Con un *fine* in senso assoluto così vincolante – niente meno che *rendere possibile l'uomo autentico* –, ci si può sentire giustificati a mettere a repentaglio l'insieme che senza quello resterebbe una caricatura. Se l'*aut-aut* si riduce a questo, si dovrebbe correre il rischio estremo della tecnologia per conseguire il beneficio supremo o incorrere nella catastrofe suprema.

Sul primo punto, prescindendo da ogni aspetto morale (le questioni dell'umanità o disumanità del «prezzo»), basta dire che chi si è con-

crato alla causa delle vittime del potere, dovrebbe essere l'ultimo a far appello all'arbitrato del medesimo. Non soltanto perché questo si ritorcerebbe con ogni probabilità contro di lui, pregiudicandone l'appello alla ragione e alle altre forze riformiste, ma perché, anche in caso di vittoria, non potrebbe che ripristinare un sistema di potere con tutte le sue contaminazioni; senza contare poi che la devastazione del globo terrestre provocata in un tale Armageddon, con il conseguente imbarbarimento dell'uomo, rinvierebbe di un bel po' l'avvento dell'utopia, già solo perché verrebbe a mancare la «materia prima» necessaria per la sua realizzazione. Ripeto che può anche non aver senso *disperarsi* per questo, ma i fruitori dell'utopia, liberi di scegliere, debbono tenerne conto. Sul terzo punto e cioè sulla disponibilità al «tutto o nulla», ci limitiamo a dire che sarebbe il peccato mortale etico, anzi metafisico, di cui potrebbe rendersi colpevole l'umanità (a differenza del singolo individuo) e che nessuna credibilità del fine, neppure la più elevata *intrinsecamente*, può attenuare l'esecrabilità di un rischio di tali dimensioni. È un pensiero del tutto insopportabile che un'avanguardia, autodesignatasi tale sulla base della temeraria certezza del proprio sogno soggettivo, lo debba imporre all'umanità.

Ma in ultima analisi è proprio la credibilità intrinseca della concezione del fine stesso a essere in discussione sul piano filosofico; ne fa già parte la credibilità delle condizioni *reali* tecnologico-ecologiche, di cui il secondo punto della nostra argomentazione afferma la realizzabilità in base alla natura delle cose. Dedicandosi alla verifica di questo secondo punto, abbandoniamo gli interrogativi preliminari riguardanti le forze umane propulsive che sarebbe possibile e lecito mobilitare per la rivoluzione e andiamo alla ricerca di un giudizio sull'immagine stessa del fine. Già un esito negativo dell'analisi dei «dati reali» liquiderebbe evidentemente i due altri punti; un peso ancor maggiore avrebbe naturalmente l'esito negativo dell'analisi «ideale» dello stato umano che ci si attende da quelle condizioni tecnologico-ecologiche. In queste due tappe, che procedono dall'esterno verso l'interno, intendiamo ora porre mano alla critica dell'ideale utopico in sé. La prima tappa, che non coglie ancora il punto centrale della questione, si colloca nel campo conoscitivo della materia, quindi nell'ambito delle scienze naturali; la seconda, riguardante la vita racchiusa nella materia trasformata, si colloca come critica ontologica nel campo conoscitivo dell'anima e dello spirito, acquistando carattere antropologico-filosofico. Com'è sufficientemente noto, è insito nella natura del sapere filosofico il suo restare sempre esposto al conflitto delle opinioni, pur facendo riferimento, in conformità al suo oggetto, a ciò che è definitivo. Per contro il sapere sulla na-

tura può raggiungere un grado elevato di sicurezza oggettiva. I suoi risultati possono allora ben contribuire a decidere, in senso negativo, la questione filosofica, a prescindere dalle opzioni valutative immanenti e a partire dalla conseguibilità esterna. Tuttavia la considerazione di ciò che in linea di principio ci si può attendere dall'uomo e per l'uomo, e anche di ciò che costituisce, pur in un futuro aperto, l'eterna e insuperabile *presenza dell'humanum*, conserva il suo valore insostituibile per legittimare in modo corretto e libero l'abbandono dell'ideale utopico, qualora lo richieda il verdetto negativo delle condizioni materiali. Tale abbandono sarebbe libero anche se, nel campo di un verdetto meno esplicito di queste ultime, s'imponesse una scelta, vale a dire nel caso in cui l'ideale stesso fosse giudicato un Dio falso, un oggetto fuorviante di speranza.

II.

CRITICA DELL'UTOPISMO MARXISTA

A.

PRIMA TAPPA: LE CONDIZIONI REALI O DELLA POSSIBILITÀ DELL'UTOPIA.

I. «Ricostruzione del pianeta-terra» mediante tecnologia scatenata.

Il primo prerequisito dell'utopia è l'*abbondanza* materiale per soddisfare i bisogni di tutti; il secondo è la *facilità* di appropriarsi di tale abbondanza. Infatti l'essenza formale dell'utopia è, come vedremo ancora in seguito, l'*otium* (*Muße*) che può sussistere soltanto con l'agio, cioè con un'abbondanza garantita di beni della vita (dove «abbondanza» ammette ancora una distanza tra sobria frugalità e opulenza traboccante). L'abbondanza deve essere accessibile facilmente, ossia senza fatica o con sforzi molto limitati; infatti l'*otium* è proprio la libertà dalla *schiavitù del lavoro* al servizio del bisogno (o dell'appagamento dei desideri in generale). Ora entrambi gli aspetti, la disponibilità dell'abbondanza e la facilità di conseguimento, possono essere ottenuti mediante l'ulteriore accelerazione della *tecnica*, cioè radicalizzando ciò che essa ha già fatto o avviato in più luoghi: il primo aspetto, la disponibilità dell'abbondanza, è conseguibile mediante una «ricostruzione della natura» o

«del pianeta-terra» (Bloch), che costringa la tradizionale scarsità della natura terrestre a cedere i propri tesori, oppure integri le insufficienti risorse naturali con altre artificiali⁷. Il secondo aspetto, la sua facilità, può essere ottenuto mediante la meccanizzazione e l'automazione di processi lavorativi che fino a quel momento dovevano essere attuati dalla forza e dal tempo dell'uomo. Entrambi gli aspetti fino ad un certo punto coincidono, dal momento che si può *eo ipso* realizzare la «liberazione» delle ricchezze, che la natura ha finora avaramente dispensato, soltanto mediante un massiccio impiego delle macchine, alleviando quindi al tempo stesso le fatiche umane. Questo processo è già in pieno corso nel mondo non riscattato, per cui ci si può esimere dall'affrontare la questione del tutto ipotetica se soltanto una società marxista, secondo quanto sostengono i suoi propugnatori, sia in grado di realizzare i grandi prodigi della tecnica necessari per lo sfruttamento della natura e la liberazione dell'uomo in misura ancora maggiore, se non addirittura totale. Il corso della scienza e della tecnica come finora verificatosi, e il loro livello attuale, ovunque siano presenti in modo vitale, lasciano presagire come praticamente sicuro un progresso ulteriore e come molto probabili occasionali, fortunate «rivoluzioni». Anche se non si può fare affidamento, in particolare in termini precisi, su queste ultime, si può però supporre in generale e a buon diritto, comunque si presenti la società tecnologica in questione, un continuo aumento, in tutte le direzioni possibili e per un futuro indeterminato, di ciò che si è avuto finora in quanto a capacità e applicazione. In ogni caso, fuori dubbio è la *possibilità* tecnico-scientifica di raggiungere quel fine e nel complesso anche l'impulso a perseguirlo. Una società marxista *potrebbe* rivelarsi superiore non per una più elevata tecnica inventiva – con la sua premessa di una scienza più elevata –, né per una più ampia portata delle innovazioni tecniche (finora la prova dei fatti afferma piuttosto il contrario), ma sotto due altri aspetti: per una selezione socialmente migliore degli *indirizzi* del progresso tecnico – per i quali però una «direzione» della ricerca propriamente scientifica costituirebbe il presupposto più problematico –, e soprattutto per un'assegnazione socialmente migliore (una distribuzione più omogenea) dei suoi *frutti*. Quest'ultima, grazie all'attuale redditività dell'economia tecnicizzata, sarebbe già in grado di eliminare numerose situazioni di miseria presenti sul pianeta, ed è fuori discussione che il problema sia almeno in parte non di carattere tecnico-naturale, ma economico-politico: anche se soltanto in parte, e nel migliore dei casi in vista del fine modesto di una sussistenza *più sopportabile* dell'attuale popolazione terrestre. Ma per obiettivi più ambiziosi,

anche pre-utopici, anzi già per mantenere lo *status quo* a fronte dell'incremento demografico a livello mondiale, *aumento* della produzione globale e accelerazione di una tecnica sempre più aggressiva devono costituire la parola d'ordine: *a fortiori* nel caso di un'economia universale dell'«*otium* coniugato con l'abbondanza» (*Muße-mit-Fülle*), qual è prospettata dall'utopia, lo deve essere il colossale potenziamento di produzione e tecnologia su scala incomparabilmente più grande. Si può certo in astratto ammettere questa *possibilità* con tutte le innovazioni dell'attuale tecnica che si possono ancora attendere dal futuro – benché tale *fiducia*, alimentata dal successo e diventata normale, sia ormai, specialmente per quanto riguarda le continue eccezioni rispetto alla legge del profitto decrescente, esagerata. Ma allora, e proprio in rapporto all'illimitato *ottimismo* nei confronti di questa dimensione crescente del potere umano, si pone la vera questione.

2. I limiti di tolleranza della natura: utopia e fisica.

È la questione di come «la natura» reagirà a quest'aggressione così intensificata, dato che per essa non fa differenza che l'attacco provenga da «destra» o da «sinistra» e che l'aggressore sia marxista o borghese-liberale – certo com'è che le leggi naturali non sono un pregiudizio borghese (benché gli ideologi marxisti siano inclini a crederlo, e Stalin notoriamente, in materia di genetica, agisse anche di conseguenza). In ultima analisi la questione non è perciò che cosa l'uomo sarà ancora in grado di fare – questo dipende dal nostro orientamento prometeico –, ma quanto di tutto ciò la *natura* potrà sopportare. Oggi nessuno mette in dubbio che esistano a questo proposito dei limiti numerici – il che vuol dire demografici – di tolleranza, così che nell'attuale contesto c'è soltanto da chiedersi se l'«utopia» si collochi all'interno o all'esterno di essi. Tali limiti di tolleranza, se commisurati alle esigenze umane, possono collocarsi ben al di sotto del limite di manipolabilità astrattamente teorica della natura in sé e per sé. La presenza di quei limiti diventa percepibile là dove «gli effetti collaterali» degli interventi dell'uomo, volgendosi a suo danno, cominciano a offuscare il vantaggio dei profitti minacciando di diventare preponderanti. Quei limiti vengono varcati, forse in modo irreversibile, quando gli sforzi diretti in un'unica direzione spingono l'intero sistema, composto di innumerevoli e delicati equilibri, alla catastrofe, almeno in rapporto alle finalità umane. (Di per sé la natura non conosce catastrofi). Che un evento del genere non sia sol-

tanto possibile in linea di principio, ma possa essere (e in larga misura già sia) il prodotto dell'interferenza umana sul corso dell'«astronave terra», è un convincimento relativamente nuovo, che ridimensiona in maniera radicale la fede nel progresso socialista non meno che in quello capitalistico. Qui abbiamo a che fare, beninteso, con la grande natura esterna, quella delle risorse mondiali, non ancora con la natura umana, che sarà analizzata solo in un secondo momento della nostra argomentazione. Perciò possiamo per ora lasciare da parte tutte le differenze motivazionali tra le applicazioni capitalistiche e marxistiche della tecnologia, in generale ogni elemento umano-qualitativo. Quel che conta qui sono invece le semplici quantità neutrali. Gli interrogativi saranno allora: quali sono i «limiti» e dove sono collocati? sono ancora lontani o già vicini? e quanto? Rispondere a tali questioni fa parte dei compiti dell'ancor giovane scienza ecologica e di branche specialistiche di competenza di biologi, agronomi, chimici, geologi, climatologi e via dicendo, inclusi economisti e ingegneri, esperti di urbanistica e traffico ecc., dalla cui cooperazione interdisciplinare si sviluppa la scienza globale dell'ambiente che è oggi necessaria. Il filosofo non ha qui nulla da dire, bensì solo da imparare. Purtroppo egli non può neppure ricavare dallo stadio attuale della scienza dei risultati certi per il suo lavoro. Tutte le previsioni o le proiezioni quantitative sono attualmente incerte persino negli ambiti specifici, per non parlare poi della loro integrazione nell'insieme ecologico, qualora dovesse risultare attuabile sul piano del calcolo. In ogni modo risulta possibile indicare sommariamente quali limiti siano insiti nelle varie linee di sviluppo, il che non è senza interesse almeno per la valutazione delle prospettive utopiche, che ovunque spingono il gioco all'estremo. Data l'ampiezza della discussione pubblica su queste tematiche, sarà sufficiente richiamare qui schematicamente cose in fondo note.

a) Il problema della nutrizione.

Al primo posto sta naturalmente l'alimentazione della crescente popolazione terrestre, dalla quale tutto il resto dipende. Questa è essenzialmente la sede di quella utopica «ricostruzione della natura» di cui parla Bloch. Ma anche senza utopia, l'attuale livello della popolazione mondiale e, a maggior ragione, quello inevitabilmente raddoppiato del *prossimo* futuro (tra due o tre generazioni), richiede l'impiego massiccio di quei concimi artificiali celebrati da Bloch, che «stimolano» il terreno a moltiplicare i suoi frutti. Questo significa che l'umanità, già a seguito

del suo successo nella riproduzione biologica, si è trovata costretta, e lo è ora in misura crescente a causa del suo inarrestabile sviluppo, a sollecitare incessantemente con somministrazioni chimiche il sensibile e fecondo strato superiore della crosta terrestre al semplice fine di mantenere l'attuale tutt'altro che roseo livello alimentare.

I danni cumulativi causati alla natura dalle tecniche agrarie di sfruttamento intensivo cominciano già a manifestarsi a livello locale, ad esempio nell'inquinamento chimico delle acque interne e costiere (al quale dà il suo contributo l'industria), con tutte le loro ripercussioni nocive nella catena del ricambio organico. L'aumento della salinità dei terreni a causa della continua irrigazione, l'erosione come conseguenza della coltivazione dei pascoli, i danni climatici (eventualmente persino la riduzione dell'ossigeno atmosferico) a seguito della deforestazione sono altre penalizzazioni inflitte alla natura dalla sempre maggiore intensificazione o estensione dell'agricoltura. Non occorre continuare l'elenco. Evidentemente tutto questo ha i suoi limiti, a livello locale e planetario, e li ha ben al di sotto della soglia dell'utopia, anche nel caso di una rapida stabilizzazione della popolazione mondiale (intorno al doppio o al triplo degli attuali 4,1 miliardi?) Col che non si è ancora menzionato il limite fondamentale, costituito dal fatto che i concimi sintetici sono forme di *energia* e pongono perciò il duplice problema dell'estrazione e dell'impiego di energia nel sistema chiuso del pianeta. Questo continuerà a essere il punto dolente di ogni pianificazione futura, perché in esso si manifesta il veto ultimativo della natura nei confronti dell'utopia.

b) Il problema delle materie prime.

Le riserve di materie prime minerali richieste dalla civiltà possono essere sulla crosta terrestre praticamente inesauribili, ma non lo sono di sicuro i giacimenti concentrati, vicini alla superficie, dai quali si è estratto finora con relativa facilità (giacimenti che non basterebbero certo per molti materiali importanti). Ciò che si trova in strati sempre più profondi o giace sul fondo degli Oceani o è diffuso in bassa concentrazione attraverso la crosta, richiederà per la sua estrazione e raffinazione un impiego energetico sempre più pesante. E a maggior ragione poi la sua lavorazione industriale per assicurare il livello di vita *ex hypothesi* elevato dei futuri miliardi di persone! Sarà necessaria una moltiplicazione davvero vertiginosa del consumo energetico, già oggi paurosamente elevato, se la media *pro capite* dell'occidente dovrà diventare anche solo approssimativamente la media mondiale (e per giunta anche

futura!) A questa condizione è appeso il paradiso utopico e persino le meno ambiziose aspettative del progresso. Qui però si cela il problema attuale, riguardante l'*energia* e non la *materia*: in gioco non sono soltanto la presenza e la sfruttabilità delle fonti energetiche planetarie, in breve, l'*estrazione* di energia libera, ma le conseguenze planetario-biosferiche del suo *impiego* in ordini di grandezza che vanno ora presi in considerazione.

c) Il problema energetico.

Qui si deve distinguere tra fonti energetiche rinnovabili e non rinnovabili.

1. I combustibili fossili, carbone, petrolio e gas naturale, sedimento di milioni di secoli di sintesi inorganica, oggi la fonte di gran lunga predominante del consumo energetico globale, sono notoriamente limitati, non rinnovabili; già al tasso attuale di consumo (che va prevalentemente a vantaggio di una frazione dell'umanità, i paesi industriali progrediti) quei combustibili avanzano a passi da gigante verso il proprio esaurimento. L'uomo sta consumando in pochi secoli quel che il sole nel corso di eoni ha immagazzinato nel regno vegetale terrestre. Ma proprio da questi combustibili fossili sono derivati anche i concimi chimici, per cui con il venir meno di questa base di partenza satura, nella quale la sintesi era già compiuta naturalmente, si dovrebbe produrre la sintesi «*ab ovo*», ossia a partire da sostanze inorganiche: anziché mediante l'attività solare e organica, essa sarà attuata subito e ininterrottamente mediante energie di provenienza non organica. Sotto questo aspetto anche il paradiso agrario (per tacere poi dell'industria) è legato alla condizione energetica.

La combustione delle materie fossili, pone però, oltre al problema dell'inquinamento atmosferico locale, il problema globale del riscaldamento dell'atmosfera, che potrebbe entrare in singolare competizione con l'esaurimento delle risorse. Si tratta dall'«effetto serra» che si verifica quando l'anidride carbonica formatasi durante la combustione si concentra con estensione planetaria nell'atmosfera, agendo come la parete di vetro di una serra, lasciando cioè filtrare i raggi solari senza però lasciar uscir dalla terra la riverberazione del calore. L'aumento della temperatura terrestre prodotto in quel modo e da noi ulteriormente alimentato (e che a partire da un certo grado di saturazione continuerebbe persino in assenza di un'ulteriore combustione), potrebbe determinare,

senza che alcuno lo voglia, delle conseguenze durature per il clima e per la vita, fino all'estremo catastrofico della fusione dei ghiacci polari, dell'aumento del livello degli Oceani, dell'inondazione di vaste superfici di bassopiani... In tal modo la gaia e irresponsabile festa umana di alcuni secoli di industrializzazione sarebbe forse pagata con millenni di trasformazione del globo terrestre – il che non sarebbe ingiusto dal punto di vista cosmico, dato che in quei secoli è stata dissipata l'eredità dei milioni di anni trascorsi. È incerto se con l'attuale tasso di combustione siamo già all'inizio di questa china (ma è probabile secondo alcune misurazioni); il suo aumento ai ritmi attuali, verso cui sospinge di per sé la crescita dell'economia mondiale e a cui costringerebbe l'esperimento utopico, costituirebbe un gioco pericoloso. A questo proposito la calamità dell'esaurimento delle risorse fossili, accelerato proprio da quella crescita, potrebbe paradossalmente servire a scongiurare ancora il pericolo.

2. L'ammontare dell'irradiazione dell'energia solare si rinnova costantemente. Il suo sfruttamento presenta il vantaggio di essere «pulito» sotto il profilo chimico e termico. Al primo posto sta fino ad oggi l'utilizzo idroelettrico, che attualmente fornisce circa il 5% del fabbisogno energetico americano e con il suo ulteriore sviluppo sarebbe in grado di mantenere tutt'al più questa percentuale anche in futuro, nel quadro di un livello complessivo crescente. La massimizzazione dello sfruttamento di tutte le cascate d'acqua naturali della terra, potrebbe anche altrove coprire soltanto in misura analoga il fabbisogno futuro *ex hypothesi* crescente, mentre in nessun luogo potrebbe, neppure lontanamente, colmare la lacuna lasciata dalla scomparsa delle materie fossili. Qualcosa di analogo vale anche per la conversione diretta dell'irradiazione solare in energia lavorativa termica oppure elettrica. Per quest'ultima vengono elaborate attualmente delle tecniche (cellule fotovoltaiche), ma persino valutazioni ottimistiche si attendono da queste soltanto un alleviamento e non una soluzione del problema energetico. (La base non è naturalmente la quantità totale delle radiazioni che arrivano in continuazione e che è enorme, ma ciò che di esse risulta utilizzabile con economicità in base alle condizioni, geografiche e di altro tipo). Le forze eoliche e forse anche il dislivello della temperatura oceanica possono fornire altri contributi, pur sempre soltanto parziali⁸.

In sintesi, la fonte energetica più permanente e «più pulita» di tutte, dato che il suo utilizzo non lascia scorie né modifica l'equilibrio termico del pianeta, potrà sempre soddisfare soltanto una piccola parte

della voracità energetica della civiltà moderna. Ma proprio verso questa voracità è orientata la proiezione utopica (già più modesta) per tutto il globo terrestre. Comunque la massimizzazione dello sviluppo di questa fonte energetica costituisce naturalmente un'imperativo urgente per alleviare le altre.

3. Resta così l'energia atomica, che potrebbe dapprima affiancarsi alle altre sorgenti di energia per subentrare alla fine al posto di quelle fossili in via di esaurimento. La *scissione* nucleare già praticata è gravata dai problemi, appassionatamente discussi, della minaccia radioattiva per l'ambiente, in particolare di quella che perdurerebbe per molti millenni attraverso le sue «scorie»; una conseguenza mai prima verificatasi dell'agire umano, per la quale non è ancora in vista nessuna soluzione tecnica soddisfacente. Inoltre anche questa fonte energetica è minacciata dall'esaurimento dei giacimenti di uranio raggiungibili, eventualità per altro differibile indefinitamente facendo ricorso al plutonio prodotto dai reattori (con il connesso pericolo di un abuso terroristico). – Inesauribile nella materia prima (isotopi di idrogeno) e quasi esente da prodotti collaterali radioattivi irreversibili sarebbe la *fusione* nucleare controllata, che però non esiste ancora. Supposto che la si ottenga in una forma utilizzabile economicamente, potrebbe dischiudersi un paradiso energetico: non soltanto *sostituzione* delle sorgenti fossili in via di esaurimento, ma libertà di *moltiplicare* a piacere l'attuale consumo energetico e quindi di provvedere con la massima generosità a tutti i bisogni immaginabili di un'umanità non importa quanto numerosa, in un futuro non importa quanto lungo – *usque ad utopiam aeternam*. A questo punto però la fisica pone il suo veto termo-dinamico.

d) L'ultimatum del problema termico.

Anche se esente dall'effetto serra, la fusione nucleare, utilizzata in modo così indiscriminato, finirebbe con il determinare un problema di surriscaldamento ambientale tale da porre un limite inesorabile ai sogni smodati di un'umanità futura destinata a vivere nell'opulenza tecnologica e a moltiplicarsi di numero. Infatti ogni impiego di energia finisce per generare calore. Pertanto l'entità del consumo non può essere sulla terra oggetto di libera scelta; con un'energia infinita (come sarebbe la fusione nucleare) il calore prodotto dal suo impiego diventa un fattore potenzialmente critico per l'intera sfera terrestre: il calore ceduto continuamente all'ambiente in tutte le fasi di utilizzo, meccanico, chimico,

organico, fino al calore animale dei miliardi di corpi umani e di animali che li circondano, e persino al calore prodotto dalla putrefazione dei loro cadaveri. Dovrebbe trattarsi, ricordiamolo, di miliardi di esseri umani *abbondantemente* provvisti di *beni vitali*, quindi con un grande parco macchine *pro capite*. Inoltre (a causa del progressivo aggravarsi delle condizioni di sfruttamento della crosta terrestre) l'estrazione delle materie prime diventerebbe sempre più dispendiosa sotto il profilo energetico, producendo maggiore dispendio termico per lo stesso risultato finale. *Tutto questo calore prodotto dalle macchine e dagli esseri viventi dovrà essere rimosso* e a tale scopo sarà a disposizione soltanto l'ambiente terrestre e non il cosmo. Disseminando la terra di corpi metabolizzanti e di macchine destinate a svolgere funzioni lavorative, potrebbe quindi verificarsi lo stesso risultato termico-globale descritto a proposito dell'effetto serra che si vorrebbe scongiurare. L'impossibilità per ogni invenzione tecnologica di eludere *tale* causalità, cioè di avere una cosa evitandone un'altra, separando l'eccessivo consumo energetico dalle sue conseguenze termiche, è in ultima analisi identica all'impossibilità di costruire un *perpetuum mobile*: la legge dell'entropia, secondo la quale in ogni prestazione lavorativa va «perduta» energia, ogni energia finisce con il degenerare in calore e il calore per disperdersi, raggiungendo quindi con l'ambiente un equilibrio sui valori medi, non conosce eccezioni. Su questo punto la termodinamica non è disposta ad alcun compromesso.

3. *L'imperativo permanente del risparmio energetico in economia e il suo veto contro l'utopia.*

a) *Progresso con cautela.*

Malgrado tutto ciò – speriamo di non essere fraintesi! – lo sfruttamento dell'energia ricavata dalla fusione nucleare a scopi pacifici sarebbe naturalmente un dono assai gradito: è rimesso soltanto a noi farlo diventare un dono di Danae. Nulla di quanto si è affermato fin qui dovrebbe essere interpretato erroneamente come il tentativo di dissuadere da questo tipo di progresso o dal progresso in generale, anche se la pericolosità dei frutti del suo potere nella mani dell'avidità e della miopia umane (anzi, persino del bisogno) costituisce un tema ricorrente della nostra melodia. La fusione nucleare, se mai vi arriveremo, potrebbe ri-

solvere per sempre il problema energetico. Solo che questo dono andrebbe usato con saggezza e moderazione, tenendo presente la responsabilità globale e non una grandiosa speranza onnicomprensiva. Resterebbe solo da stabilire dove sia situato il limite naturale e dove inizi la soglia critica del pericolo, qualora si dovesse arrivare all'*embarras de richesses*. Ma sarebbe necessario stabilire in anticipo, senza attendere che la realtà s'incarichi di dimostrarlo, questo valore-limite per i fattori già adesso attuali, a qualcuno dei quali abbiamo appunto accennato (ad es. lo stato biochimico del terreno e delle acque, l'equilibrio planetario dell'ossigeno, e così via). Per tutto ciò è richiesta una nuova scienza che tratti l'enorme complessità delle interdipendenze. Finché non siano disponibili qui proiezioni sicure, la *cautela*, soprattutto in caso di irreversibilità di alcuni fra i processi avviati, costituisce il lato migliore del coraggio e in ogni caso un imperativo della responsabilità: *forse per sempre* se, com'è probabile, una tale scienza supererà definitivamente tutte le capacità tecniche reali già rispetto alla completezza dei dati e a maggior ragione rispetto alla loro elaborazione complessiva. Su questo punto l'insicurezza potrà essere il nostro destino permanente: *il che comporta delle conseguenze morali*.

b) La moderazione negli obiettivi contro l'immodestia dell'utopia.

Già adesso sono lecite supposizioni, specialmente sul versante negativo. Si può mettere in dubbio, ad esempio, che anche soltanto gli attuali 4,2 miliardi di esseri umani possano vivere approssimativamente nello stile dei paesi più avanzati, cioè con il consumo energetico *pro capite* dell'odierno mondo europeo-americano, senza arrecare danni ambientali rilevanti e irreversibili. (Certamente non con le fonti energetiche convenzionali). Ma realisticamente questa non è la grandezza in rapporto alla quale vada posta la questione; realistico sarebbe piuttosto il livello interno al quale potrebbe stabilizzarsi *al più presto* - con mezzi pacifici - la popolazione mondiale lasciandosi ridurre alla crescita zero: si tratterebbe di circa il doppio o il triplo della popolazione attuale alla fine delle prossime due o tre generazioni. (Un periodo di tempo analogo occorrerebbe anche per edificare l'utopia). Per queste cifre azzardo ora la previsione che *in nessun caso*, neppure lontanamente, con o senza la fonte energetica sperata, la popolazione mondiale potrebbe imitare a lunga scadenza e impunemente l'esempio attuale di una minoranza mondiale sperperatrice (e neppure delle *sue* società, che sono an-

cora ben lontane dall'utopia). Quella fonte energetica per così dire assoluta (la fusione nucleare), qualora fosse disponibile potrebbe, è vero, preservare i nostri discendenti dalle grandi sofferenze della recessione economica, assicurando in permanenza un fabbisogno globale concepito in modo razionale. Ma con la sua inesauribilità virtuale subentrerebbe anche la tentazione, anzi l'irresistibile seduzione di obiettivi immodesti: da questa leggerezza deve mettere tempestivamente in guardia la prosa più debole della ragione, rafforzata dal pathos della responsabilità (e se non giovano quelle, la voce meno nobile della paura). Vale la pena riflettere sulla circostanza che il massimo successo pratico-scientifico di tutta la storia della fisica, la rivelazione del mistero dell'atomo, contiene potenzialmente in sé la salvezza e l'annientamento dell'umanità; la possibilità di quest'ultimo non è insita soltanto nell'uso distruttivo dell'atomo, ma anche nel suo uso costruttivo, pacifico e produttivo. E qui, soverchiata dai vantaggi immediati, la voce della prudenza lungimirante incontra molte più difficoltà che non nel denunciare la minaccia di distruzione dell'uso militare dell'atomo, quando la nuda paura collettiva le viene in soccorso. Il richiamo verso fini «più modesti», per quanto suoni stonato rispetto alla grandiosità dei mezzi, diventa una necessità prioritaria proprio *a causa* di quella grandiosità. In ogni caso ci si deve togliere dalla testa l'utopia, il fine immodesto *par excellence*, non tanto perché la sua esistenza è precaria, quanto piuttosto perché già il suo perseguimento provoca la catastrofe.

- c) Perché, dopo averne dimostrata l'impossibilità esterna, è ancora necessaria la critica interna dell'ideale.

A questo punto si potrebbe ritenere superflua una verifica del valore interno dell'ideale utopico, della sua giustezza intrinseca, dato che il «*non datur*» esteriore ne esclude comunque la realizzazione. Ma questo non è ancora sufficiente. Infatti in primo luogo non va ignorato che a *una sola* condizione lo stato perseguito nell'ideale sarebbe realizzabile e potrebbe esistere sul piano puramente «fisico»: tenendo sufficientemente bassa la quantità della popolazione ovvero *diminuendola*! Se non si inorridisce dinanzi ai mostruosi e drastici mezzi necessari a tale scopo, sui campi di cadaveri degli innumerevoli esseri umani eliminati potrebbe venir edificata un'isola beata per il «resto degli eletti». Ora non voglio attribuire a nessuno degli apostoli presenti e passati dell'utopia tali intenzioni disumane. D'altro lato non vanno sottovalutate le con-

sequenze a cui può condurre l'incondizionata fede in un bene supremo. Già in un'ottica assolutamente non utopica potrebbero diventare necessarie sul piano demografico alcune misure preoccupanti e tiranniche, semplicemente per scongiurare il peggio. Ciò accadrebbe a maggior ragione se un fine straordinario nobilitasse tali misure in vista del futuro: nell'onesta convinzione che tutto l'esistente è comunque compromesso e va considerato soltanto come culla del futuro, del meglio e del vero, coloro che vi credono potrebbero accollarsi anche il rischio estremo, tanto più che la dittatura comunque teorizzata e accettata al fine di realizzare l'utopia induce di per se stessa al ricorso a mezzi estremi. In ogni caso il potere totale li rende possibili; l'autolegittimazione spinge verso di loro, passo dopo passo, l'ortodossia del comando; il dogma di fede provvede a tranquillizzare la coscienza morale, dal momento che la posta in gioco è la salvezza. In breve, la fede nell'utopia, qualora sia più che non un semplice anelito (e questo costituisce il suo primo predicato nel realismo marxista), induce al fanatismo con tutta la sua inerente propensione alla spietatezza. Ci vogliono risparmiare gli esempi tratti dal catalogo degli orrori della storia, sia religiosa che atea.

A questo si aggiunge, in secondo luogo, che il *desiderio*, armato della forza della dottrina, può travisare in senso positivo la valutazione dei fatti e delle *chances*. La fede può volgere a suo favore la carente sicurezza delle previsioni scientifiche, facendo leva sul margine di contingenza, lasciato dall'ignoranza. Anzi, può persino sospettare la stessa scienza, che fornisce quelle previsioni indesiderate, di essere al servizio del nemico di classe. La sua argomentazione sarà allora: la vera scienza, la nostra, interpreta diversamente il testo della realtà. Anche su questo punto ci vogliamo risparmiare gli esempi. Ma questo non è ancora tutto e neppure l'essenziale, per cui non possiamo interrompere qui il nostro esame. Al di là dei pericoli di una fede non incrinata da alcun momento di scetticismo, restano ancora quelli di una fede delusa: la disperazione che subentra allo scetticismo quando diventa manifesta non soltanto l'irraggiungibilità esteriore dell'ideale ma anche la sua intrinseca fallacia. Infatti la verità dell'ideale, posto che sia percepita, rende indegna dell'uomo ogni condizione inferiore: non è bene affrontare la disillusione imposta dalle circostanze mossi dall'odio verso il mondo in cui si deve vivere, dal disprezzo per ciò che, nella misura del possibile, si deve migliorare, o senza credere nel valore di ciò a cui la *condition humaine*, pur nei suoi limiti, abilita l'uomo. Non è neppure buona cosa, anzi al contrario è dannoso dal punto di vista morale e speculativo considerare l'uomo ingannato nel suo diritto di nascita dalla natura, sua genitrice,

e ritenere l'ordine naturale un nemico malevolo che lo priva della sua autentica umanità. Proprio a causa di tutto ciò si potrebbe essere indotti a non riconoscere «l'autenticità». Qui si colloca per noi l'interesse filosofico-morale-metafisico della disamina che segue. Occorre dire che ne siamo in fondo debitori alla visione di spiriti grandi e generosi che non erano consapevoli di quali terribili conseguenze potesse essere gravido il loro ideale.

B.

SECONDA TAPPA: LA REALIZZAZIONE DEL SOGNO, OVVERO LA DESIDERABILITÀ DELL'UTOPIA.

Un esame dell'ideale utopico (non della sua realizzabilità) deve concernere fondamentalmente due aspetti: il suo contenuto positivo, qualora sia, già almeno formalmente, delineato, e il suo sottofondo negativo, cioè la dottrina secondo cui la storia svoltasi finora *non* ha ancora portato alla luce l'uomo autentico. Questo sottofondo è parte integrale dell'ideale in quanto gli prescrive di non ricercare l'immagine di uomo nelle manifestazioni, anche le più elevate, dell'umanità storica, visto che si deve trattare di qualcosa di qualitativamente del tutto nuovo. Tutto ciò, pur non essendo realmente attuabile sul piano concettuale in quanto sarebbe, se preso alla lettera, persino assurdo, possiede però come idea regolativa un sua rilevanza nella logica e nel pathos dell'argomentazione utopica. In questo contesto rientra anche l'ontologia blochiana del «non ancora». Vedremo che la sua critica filosofica conduce al cuore della questione più della critica filosofica del «qui subito» soltanto sognato della soddisfazione compiuta. Tratteremo i due aspetti, il contenuto positivo e il sottofondo negativo dell'ideale, nell'ordine indicato.

1. *Definizione contenutistica dello stato utopico.*

La definizione contenutistica dello stato utopico lascia nella letteratura piuttosto a desiderare, in conseguenza del fatto che tale stato deve essere così diverso da ogni altro finora conosciuto. Questa insufficienza definitoria concerne soprattutto la determinazione di come in quelle condizioni «si configurerà» concretamente l'uomo e il decorso tipico della sua vita, dato che tutto ciò resta necessariamente indefinito a causa della forza liberatrice di quelle condizioni e della potenzialità

ancora inesplorata della natura umana, né del resto è pronosticabile a partire dal nostro attuale stadio di «atrofia preistorica». Ciononostante, alcuni elementi sono desumibili dalla natura formale delle condizioni e ancor di più dalla dichiarazione enfatica di ciò che al realizzarsi di quelle condizioni *non* si verificherà nell'uomo. Alcuni responsi dell'oracolo restano però un mistero impenetrabile.

a) Il regno della libertà in Karl Marx.

Iniziamo con un famoso enunciato di Marx: «Di fatto, il regno della libertà comincia soltanto là dove cessa il lavoro determinato dalla necessità e dalla finalità esterna; si trova quindi per sua natura oltre la sfera della produzione materiale vera e propria»⁹. Le parole chiave sono *libertà* e *lavoro*, in quanto la libertà, garantita dal «regno della libertà», è fra l'altro libertà dal lavoro, ovvero dalla sua necessità, quindi libertà dal lavoro in vista di quelle finalità esterne che sono le sole a rendere il lavoro necessario; e poi in quanto la liberazione da tale necessità costituisce la *prima* di tutte le libertà, a partire dalla quale soltanto *hanno inizio* le altre libertà del «regno» – e il cui obiettivo ultimo è a sua volta (secondo un altro enunciato di Marx) «lo sviluppo [in altri passi: lo scatenamento] delle potenzialità della natura umana». Tale sviluppo o scatenamento può aver luogo soltanto nell'*otium*: non in quello occasionale, dovuto all'interruzione delle fatiche lavorative, ma nell'*otium* quale forma di vita permanente e predominante. In ogni caso così vede la questione Ernst Bloch, sulla cui filosofia dell'*otium* utopico avremo da dire alcune cose in seguito. Marx invece è a prima vista un po' più ambiguo. Il lavoro finalizzato non cesserà ma si trasformerà: «Nella fase superiore della società comunista, quando sarà venuto meno l'asservimento degli individui alla divisione del lavoro e quindi anche l'antagonismo di lavoro manuale e lavoro intellettuale, quando il lavoro non sarà più soltanto un mezzo ma sarà diventato il bisogno vitale primario... la società potrà scrivere sulla propria bandiera: da ciascuno secondo le sue capacità, a ciascuno secondo i suoi bisogni» (Karl Marx, *Critica del Programma di Gotha*).

Il lavoro sarà volontario, poiché scaturirà dal proprio bisogno. Ma quale tipo di lavoro? E quale tipo di bisogno? Per considerare anzitutto quest'ultimo: in quale modo il lavoro in sé, e non ciò che è acquisito per suo tramite, diventerà il «bisogno vitale primario»? Marx risponde che ciò accade in quanto la macchina sostituisce l'uomo arrivando a soddisfare integralmente i suoi bisogni vitali «primari». Il lavoro diventa a

sua volta un bisogno, non soltanto in quanto non è più necessario come «mezzo per vivere» ma addirittura in quanto non può più essere utilizzato e venduto! Inoltre appare ormai, nella forma che aveva assunto nel processo di estraniamento, indegno dell'uomo. Ciò porta a chiedersi quale tipo di lavoro sia quello che ora, a guisa di bisogno, deve essere soddisfatto dalla nuova società orientata all'appagamento: certo non il lavoro in quanto mezzo per vivere, determinato di conseguenza dalla necessità e dalla finalità esterna. Infatti quest'ultimo, nella misura in cui è ancora opera umana, appare sempre più (nella società comunista così come in ogni società tecnologica) un'attività senz'anima, frammentata in processi meccanici parcellizzati. Come abbiamo visto, con la liberazione da questo lavoro ha inizio il regno della libertà, nel quale il *sovrappiù viene ottenuto mediante la superiore produttività delle macchine e dell'automazione*. Si tratterà quindi di un lavoro senza scopo, libero anche nel senso di privo di finalità, per mezzo del quale dovrà essere soddisfatto il nuovo bisogno di «lavoro fine a se stesso»; ci si può in effetti immaginare che diventerà per molti e per i migliori «il bisogno vitale primario», già soltanto per sfuggire alla noia mortale dell'inattività. Proprio a questo scopo si dovrebbero inventare simili lavori fini a se stessi (oppure li si dovrebbe riesumare dalle occupazioni manuali del passato pre-industriale). Ha origine così il paradosso secondo cui il bisogno di lavoro – e *non* del suo prodotto! – diventa forse il bisogno più difficile da soddisfare fra tutti quelli di cui si fa carico la nuova società, nella sua aspirazione ad assicurare «a ciascuno» il soddisfacimento dei «*propri*» bisogni. *Finora tutto questo andava sotto il nome di «organizzazione del tempo libero» e di «terapia occupazionale», persino di «lavori di emergenza»,* ma nel regno della libertà dovrà fornire lo spazio per lo sviluppo delle potenzialità della natura umana, anzi per il dispiegamento della sua natura autentica. Ma poiché il bisogno generale di lavoro si specifica individualmente secondo le capacità e i desideri di svolgere una *determinata* attività e poiché nel regno della libertà non dovrà esistere alcuna coazione, il dovere della società rispetto al nuovo bisogno «lavoro» potrebbe trovare, modificando scherzosamente l'enunciato conclusivo della seconda citazione di Marx, la seguente formulazione: «da ciascuno secondo la propria capacità di provare il bisogno, a ciascuno secondo il bisogno della propria capacità». Questo diventerebbe allora il programma sociale *principale*, a dire il vero piuttosto *stravagante* perché vi verrebbe eliminata l'utilità del lavoro, alla quale provvederebbe con partecipazione umana decrescente una nuova categoria di schiavi: le macchine automatiche.

Una quota del bisogno di lavoro continuerà ad essere soddisfatta per mezzo delle restanti mansioni al servizio delle apparecchiature. C'è da presumere che l'afflusso verso ruoli di servizio residuali così poco creativi sarà notevole, essendo ormai divenuti comunque rari nell'ingranaggio dell'estrema divisione del lavoro. Su tali ruoli dominerà uno *staff* di esperti qualificati tecnicamente, organizzato gerarchicamente in base alla responsabilità e alla competenza, che provvederà a sorvegliare, regolare e perfezionare ulteriormente – partendo dalle sue componenti elementari – quel complicato sistema cibernetico-meccanico che, crescendo in dimensioni, diventa sempre più sofisticato (e anche vulnerabile). Tale *staff* andrebbe dai meccanici, attraverso gli ingegneri e i matematici, fino agli inventori. Al di sopra di essi, da ultimo, resterebbero gli scienziati al servizio della ricerca pura, di base, compiuta per amore della teoria, la cui utilità è considerata soltanto un prodotto collaterale, non intenzionale, rispetto all'acquisizione di una nuova conoscenza. Con quest'ultima eccezione, tutte quelle attività si svolgerebbero sotto il segno della «finalità esterna», connessa alla «sfera della produzione materiale vera e propria», al di là della quale soltanto avrebbe inizio il regno della libertà. Per di più tutte quante, incluso questa volta il vertice supremo, pagherebbero il prezzo della specializzazione, colpite dalla maledizione della «divisione asservitrice del lavoro», senza la quale nessuna attività può risultare ancora funzionale al suo scopo.

Io ho i miei dubbi che quanti fossero così asserviti al regno della necessità, percepirebbero come indegni questo stato di fatto e il prezzo della frammentazione pagato. Da tale sensazione li preserverebbe, se non la consapevolezza che nel loro agire è in gioco *qualcosa* di concreto e significativo, almeno l'invidia dei molti che non potrebbero dire la stessa cosa a proposito della loro attività coltivata per semplice bisogno di occupazione. Ai gradini più bassi di questa scala sarebbe possibile pensare ad una rotazione, per consentire al maggior numero possibile di individui la partecipazione a un bene divenuto scarso. Ma questo sarebbe sempre meno possibile quanto più aumentasse la competenza specialistica richiesta e quindi la soddisfazione del lavoro. D'altra parte, l'estensione del lavoro non sarebbe proprio la modalità «utopica» di soddisfare il bisogno fondamentale. A quei residui di attività *materiale* che resteranno all'uomo dell'epoca utopica andrebbero aggiunti ancora i servizi sociali immateriali, altrettanto necessari, implicanti rapporti interpersonali: intendo i servizi prestati da medici, insegnanti, assistenti sociali. In essi l'interscambiabilità di tipo meccanico, e quindi la rota-

zione del personale, risulta ancor più limitata. Vanno considerate infine le attività «prive di utilità» delle belle arti e dell'intrattenimento o del divertimento, per i cui prodotti non verrà meno nella società libera la domanda e per il cui svolgimento non mancheranno certo gli aspiranti. Ciascuno potrà cimentarsi in questo campo, ma ben presto avrà luogo una selezione. La differenza, che continuerà a sussistere tra professionisti e dilettanti, individui dotati di talento, originalità e ispirazione e altri invece privi di tutto ciò, provvederà infatti a selezionare un ristretto numero di persone che assolveranno una funzione sociale, ponendoli al servizio di un altro bisogno oltre al proprio; cosa che il vero artista fa appunto senza volerlo. Tutti gli altri, che nel mondo automatizzato dell'utopia costituiranno necessariamente, anzi *dovranno* costituire, la stragrande maggioranza, non saranno tanto liberati, quanto piuttosto esclusi dal «lavoro» utile, nel senso più ampio della prestazione di un contributo sociale¹⁰, per il quale si dovrà escogitare un sostitutivo: ci troviamo così alle prese con il *problema del tempo libero* (che è stato affrontato chiaramente non da Marx, ma da Bloch) e cioè della sua realizzazione con un contenuto umanamente degno, nel quale appunto deve giungere a compimento il senso umano dell'utopia. Posto che sia possibile sapere a questo proposito qualcosa di concreto (il che nello stadio della profezia è pur sempre molto poco, persino nel caso più eloquente), sarà possibile apprenderlo dal sovrano *enfant terrible* dell'utopismo, Ernst Bloch, che per tutta la vita non ha esitato a perdere posizione per il sogno infantile di un'età dell'oro come *paradiso del tempo libero*. Dalla necessità inesorabile dell'obsolescenza tecnologica della forza lavoro umana vien fatto scaturire l'ideale di una forza lavoro liberata dalla «meccina» subordinazione alla necessità esterna, unicamente rivolta ai bisogni «autentici», «finalmente umani nella loro integrità», «gli unici veri» e i soli a essere «degni dell'uomo» (tra i quali figura appunto l'uso della forza lavoro) - l'ideale cioè del *tempo libero attivo*.

b) Ernst Bloch e il paradiso terrestre dell'*otium* attivo.

Senza imbarazzo Ernst Bloch definisce come motivazione ultima dell'aspirazione marxista il «sogno ad occhi aperti della vita perfetta» (*Prinzip Hoffnung [Il principio speranza]*, p. 1606) oppure anche «il sogno del *regnum humanum* (*ibid.*, p. 1619), l'«intenzione originaria dell'età dell'oro» (*ibid.*, p. 1621), il «concetto di un fine assoluto» (*ibid.*, p. 1628) e, nella conclusione della sua opera grandiosa, dedicata alla

speranza, «qualcosa che appare a tutti nell'infanzia e dove nessuno è ancora mai stato: la vera patria (Heimat)». Tutto ciò trascende decisamente (come qualitativamente diverso) giustizia, bontà, misericordia, amore, anzi ogni altra preoccupazione per il destino umano (nell'al di qua): qualità queste che possono svolgere tutte la loro funzione nel mondo senza quella attesa utopica, e che, anche in sua presenza, non la svolgono mai in vista di essa. Questo significa appunto, secondo Bloch, che il marxismo vuole l'*utopia*, e nulla di meno, considerando la giustizia e le altre qualità preliminari rispetto al suo avvento, forse parte dei suoi frutti, più probabilmente però semplicemente antiquate. (Nelle immagini blochiane della fine dei tempi non compaiono le antiche virtù). Questo assoluto può mettere in imbarazzo altri marxisti, ma è lo stesso Marx, più misurato nell'esprimersi, a dare al suo successore ogni diritto, sia dal punto di vista verbale che da quello oggettivo, di interpretare in un'ottica messianica la sua dottrina. Ora tutto questo: la vita perfetta, il *regnum humanum*, l'età dell'oro, il fine assoluto, la vera patria finalmente trovata, è legato al tempo libero in quanto stato universale. È già stato osservato che tale stato ha come *condizione* la «ricostruzione della natura» («del pianeta terra») ed è stato detto il necessario a proposito della fisica della sua realizzazione. Ma come si configurerebbe l'*otium* se si verificasse quella condizione?

All'inizio di una più ampia sezione intitolata «L'*otium* come fine indispensabile, esplorato finora soltanto a metà», si dice: «Le differenze tra lavoro manuale e lavoro intellettuale, tra città e campagna, ma soprattutto, nella misura del possibile, quella tra lavoro e tempo libero scompaiono... [Una società senza classi] elimina l'estraniamento del lavoro dall'uomo, quell'attività in cui l'operaio percepisce se stesso come merce estraniata, alienata, reificata, sentendosi perciò infelice nel proprio lavoro. Grazie alla reversibilità dell'estraniamento (Rück-Entäußerung) la società senza classi rimuove dal tempo libero il vuoto non vissuto, il sabato che corrisponde (e non si contrappone) alla desolazione del lavoro...» (*ibid.*, pp. 1080 sg.). A questo proposito un'affermazione precedente: «Una società che si sarà spinta oltre la frontiera del lavoro non conoscerà più la separazione di giorni festivi e feriali, ma, allo stesso modo in cui avrà il passatempo come professione, la festa popolare come la più bella manifestazione della sua comunanza, potrà anche, in un felice connubio con lo spirito, esperire per suo tramite la sua *quotidianità festosa*...» (*ibid.* p. 1071; la sottolineatura è nell'origi-

(i) «Il felice connubio con lo spirito».

Delle componenti di questo ditirambo, che saranno oggetto di analisi, consideriamo anzitutto il «felice connubio con lo spirito». In base a tutto ciò che riteniamo di sapere a proposito delle scomode qualità di questo coniuge, egli sembra mal adattarsi a tale rapporto, per cui siamo curiosi di sapere come si possa ottenerne la disponibilità. Evidentemente grazie alla «scomparsa della differenza tra lavoro manuale e lavoro intellettuale». Questo termine enigmatico l'abbiamo già incontrato in Marx, nella sua profezia secondo cui con l'asservimento degli individui alla divisione del lavoro scomparirà anche la contrapposizione fra lavoro manuale e lavoro intellettuale (si veda *supra* p. 248). Nessuno ha mai saputo spiegarmi che cosa significhi questo enunciato. A quanto pare, Marx sussumeva la deplorata «contrapposizione» sotto il fenomeno più generale della «divisione del lavoro», che è il primo presupposto della cultura e di ogni capacità superiore. Quel che non viene detto è però come la divisione del lavoro in quanto tale debba scomparire nella società senza classi senza che scompaia il suo prodotto, e cioè la cultura superiore, anzi persino i suoi meccanismi esterni di funzionamento. Anche nell'ambito del lavoro intellettuale, non meno (anzi più) che in quello manuale, si deve pagare il prezzo della specializzazione. C'è da chiedersi se Marx volesse barattare quest'ultima con un generico diletterantismo, in cui ciascuno possa fare ogni cosa (ma persino in questo caso continuerebbe a sussistere la contrapposizione delle attività). È pressoché impossibile presumere una cosa del genere sul conto del grande pensatore, al quale era per di più estranea ogni concezione idilliaca di stampo rousseauiano. Ma la trasformazione tecnologica del lavoro offre forse lo spunto per un'altra interpretazione, specialmente se la scomparsa della «contrapposizione» fra lavoro manuale e lavoro intellettuale viene radicalizzata da Bloch addirittura nella scomparsa della relativa «distinzione». Questo potrebbe infatti riferirsi alla circostanza, già adesso percepibile, secondo cui con la crescente tecnicizzazione diminuisce in *tutti* i processi lavorativi ancora eseguiti dall'uomo la quota puramente «manuale» (nel senso della prestazione di forza fisica); da questo dato di fatto sembra conseguire che la quota cerebrale aumenta in misura sproporzionale (la quota, beninteso, e non *eo ipso* anche la quantità di attività cerebrale!) Se l'elemento fisico così inteso finisse col diventare nel corso del progresso una grandezza trascurabile, allora in effetti, all'interno di tali processi, scomparirebbe la presunta «contrapposizione» in quanto verrebbe meno uno dei suoi poli; successivamente si dissolverebbe per-

sino la *differenza* generica di quei processi rispetto a quanto finora era definito «lavoro intellettuale», dal momento che essi diventerebbero a loro volta intellettuali. Se tale fosse il senso di quell'analisi, verrebbe per suo tramite colto un elemento corretto e importante, anche se dotato in realtà di un effetto completamente diverso: un elemento che non ha assolutamente a che vedere con la struttura di classe e la proprietà dei mezzi di produzione, essendo piuttosto un fenomeno collaterale, anche se problematico, della tecnica. A ragione si è sempre potuto affermare che l'attività dell'orologiaio è «più intellettuale» di quella tanto più manuale del fabbro ferraio (benché la finezza sensoriale e motoria nel lavoro di precisione sia in fondo anche una prestazione fisica, soltanto non calcolabile in base al dispendio calorico). Poiché, grazie alla tecnica, ogni lavoro del tipo «fabbro ferraio» evolve piuttosto verso quello del tipo «orologiaio», si potrebbe postulare una crescente «intellettualizzazione» dell'attività umana in generale e quindi anche un'attenuazione della menzionata «contrapposizione» o «differenza»¹¹. Ma il lavoro evolve davvero in questa direzione? L'attività di chi si limita a sorvegliare una macchina che a sua volta taglia in serie *una* rotellina d'orologio, o un'altra macchina che esegue una sola funzione nella composizione di parti – e questa è la tappa successiva del progresso – è davvero «più intellettuale» del lavoro, reso obsoleto dalla tecnologia, dell'orologiaio, che produceva artigianalmente tutto l'insieme? Al contrario! Essa è intellettualmente più povera e lo è proprio *nella stessa misura in cui si impoverisce manualmente*. La perdita della varietà manuale (e la diminuzione degli sforzi) va di pari passo con la perdita dell'attività mentale. Con il corpo anche lo spirito diventa disoccupato. Infatti la presunta «contrapposizione» non *era* mai tale nell'ambito di un'attività determinata, bensì era ed è contrassegnata da un rapporto di condizionamento reciproco: il rapporto fisico con la materia addestra il corpo, gli arti, i sensi, i nervi – e lo spirito, in quanto li tiene tutti occupati, familiarizzandoli con se stessi e con l'oggetto (l'uno non va senza l'altro!), portando alla luce, mediante la resistenza della materia e con il manifestarsi delle sue qualità, le abilità nascoste innate in noi. Se si toglie loro questo nutrimento, si atrofizzeranno tutte: la riduzione dell'elemento fisico a prestazioni residuali uniformi – di quello cinetico all'azionare leve, di quello sensoriale alla lettura delle lancette –, riduce anche la parte che lo spirito svolge nel lavoro. In via del tutto generale: la separazione dalla materia separa anche dallo spirito. Così, ad un'attenta considerazione, non è che scompaia la contrapposizione perché viene meno *uno* dei suoi poli (quello fisico), ma essa scompare perché

vengono meno entrambi. La contrapposizione che si dissolve davvero è quella tra lavoro e inattività, tra il fare e il non fare, in conseguenza della riduzione al minimo del carattere *attivo* reale del «lavoro».

Ma la contrapposizione che resta, e anzi aumenta, è quella tra *ogni* attività residuale, così trasformata, e il lavoro davvero intellettuale, nel quale nulla si è modificato, perché, data la sua intrinseca natura, nulla può esservi modificato. Finché sarà caratterizzato dalla serietà, esso risulterà la sede ultima (altre non ce ne sono) *del lavoro reale*: di tutta l'attenzione, fatica, partecipazione, perseveranza fondata sulla rinuncia, del rigore e della pazienza (con il rischio della delusione) e persino dello sforzo fisico (o non sono tali ad esempio l'attività visiva nell'analisi microscopica, spettroscopica, telescopica, il raffronto interminabile di minuziosi dati sensoriali e in generale le fatiche dell'osservazione?) –, la più libera di tutte le attività, perché dipende soltanto dal singolo, e nel contempo la meno libera, perché il suo prezzo è sempre molto alto e perché è sempre l'intera persona ad esserne coinvolta. Quella contrapposizione, destinata a perdurare, tra il lavoro intellettuale – che continua ad essere di competenza di un numero relativamente ristretto –, e tutte le altre attività, verrà quindi inasprendosi non a causa della fisicità di queste ultime, ma al contrario a causa della loro atrofizzazione nell'aspetto fisico e contemporaneamente in quello intellettuale, dunque del loro annullamento psico-fisico sotto il regime della tecnica: in sintesi, della loro atrofizzazione *in quanto* lavoro¹². Per quelle facoltà che in questo processo si saranno inaridite o correranno il rischio di farlo, pur costituendo dei dignitosissimi bisogni umani, si dovrà cercare compensazione al di fuori del lavoro: sul piano cinetico-muscolare nell'atletica e nello sport (a cui si dedicherà anche il lavoratore intellettuale, che però avrà meno tempo libero a disposizione), su quello sensoriale-percettivo nella fruizione passiva di immagini a getto continuo, su quello intellettuale, ad esempio, nei cruciverba e nel gioco degli scacchi. Causa di tutto questo sarà non l'«alienazione» o «estraniazione» capitalistica bensì quella tecnologica: il lavoro necessario per l'utopia in vista del conseguimento dei presupposti materiali del tempo libero, così come lo è per il capitalismo in vista del profitto, si atrofizzerà – un processo non più reversibile. Soltanto al lavoratore intellettuale l'attività tecnologicamente alienata non arriverà a imporre il bisogno o il tempo per quella compensazione (né il desiderio di averlo). Pertanto il «felice connubio con lo spirito» non può consistere in questo. Dobbiamo rassegnarci a lasciare irrisolto questo mistero, limitandoci a domandare in che cosa consista secondo Bloch il «tempo libero» attivo dell'u-

topia. È noto del resto che la sua sensibilità culturale e umana nutriva soltanto disprezzo per quei surrogati inventati a suo giudizio dal capitalismo al solo fine di occupare un vuoto.

(ii) «Il passatempo» e ciò che è degno dell'uomo.

Diversamente da Marx, Bloch si rese conto che il tempo libero fosse un problema destinato in definitiva a diventare *il* problema dell'utopia realizzata materialmente. Egli parla apertamente della «questione estremamente seria del tempo libero», cioè del «*problema* che appare alla fine così evidente in quanto *essenza* di suoi contenuti sempre più concreti»; una «risposta umana» ad esso può essere trovata soltanto nell'utopia stessa grazie all'ausilio dei «maestri» destinati a governare. (Bloch parla oscuramente di «governo e direzione da parte dei maestri» *ibid.*, p. 1086); tratta inoltre del «nuovo stato di bisogno caratteristico del tempo libero», che (al pari del bisogno) «produce» una «nuova sovrastruttura», la propria «ideologia» rapportata ai suoi «contenuti umani» (*ibid.*, p. 1083) —, questa è la «risposta» di cui si è alla ricerca, presumibilmente confortata dall'autorità ufficiale di quei maestri al governo. Per il momento la questione del tempo libero è comunque ancora una «terra incognita»; per la risposta vera e propria si dovranno forse attendere i maestri futuri.

Tuttavia Bloch ha già qualcosa da dire a proposito del «contenuto umano»: anzitutto, da un punto di vista formale e di principio, che la felicità dell'esistenza utopica *non è passiva, ma attiva*, cioè non può consistere nella fruizione consumistica dei beni, bensì soltanto nell'operosità. Fedele al concetto aristotelico di eudaimonía, Bloch ha quindi in mente l'*otium* attivo, non l'inoperosità. In analogia all'esperienza della società borghese (alla quale io aggiungo quella aristocratica) si può azzardare una definizione di quel modo di essere attivi: «il tempo libero come professione (*Beruf*)». Al passo precedente, in cui il concetto faceva la sua comparsa, si deve ora aggiungere anche il seguente: «Laddove la professione o il posto, quasi sempre casuale, riesce a soddisfare pochissime persone, come in America, si avrà il maggior numero di passatempo, di *hobbies*. L'attitudine allo svago, d'altro canto, sparirà soltanto quando costituirà essa stessa la vera professione. Fino a quel momento si dovrà apprendere dal passatempo in che modo si configuri nei sogni privati la realizzazione del *tempo libero*, cioè come lavoro che appare in guisa di tempo libero» (*ibid.*, p. 1061).

Ma come può il passatempo diventare professione? Nella misura in cui *riempie la giornata*. L'altra caratteristica della professione, quella cioè

di assolvere, con l'esercizio o con il risultato, una *funzione* entro il sistema dei bisogni pubblici, è quasi del tutto preclusa al «passatempo come professione» nelle condizioni ipotizzate dell'utopia. Infatti la maggior parte di tali funzioni è eseguito dall'apparato tecnico e il maggior numero delle mansioni umane residue, destinate a servire l'apparato, sono proprio tali da non risultare adatte a trasformarsi in passatempo. Un'attività si configura come passatempo perché arreca gioia al singolo (cosa che, se si ha fortuna, può verificarsi anche nell'occupazione necessaria e finalizzata all'utilità) e perché la si svolge soltanto in vista di questa gioia e non di una necessità o di un fine esterni. Di per sé entrambe, la gioia e l'utilità, persino la gioia e la necessità, non si escludono a vicenda, poiché nel caso del passatempo preferito il rapporto è appunto tale che l'eventuale gioia non costituisce una gradita circostanza concomitante rispetto al perseguimento di un utile, ma semmai il contrario. Per le ragioni sopra indicate, proprio nell'utopia ci si può attendere tale coincidenza fortunata soltanto più in casi estremamente rari, più raramente, c'è da presumere, che la coincidenza opposta di necessità e gioia di fare che si verifica nel lavoro dell'umanità pre-utopica, in genere non così pervasa di tecnologia. La saturazione tecnologica è però il presupposto indispensabile proprio per la libertà di scelta del tempo libero nell'utopia. In tal modo il passatempo divenuto professione non aggiunge alla dinamica prestazione della tecnica impersonale nulla di indispensabile né può attribuirsi alcun'altra rilevanza sociale se non quella psicologica (ma anche questa svuotata a sua volta dall'astrattezza dovuta alla mancanza di una funzione oggettiva). L'occupazione-soltanto-più-per-passatempo risulta svalutata proprio in ciò che costituiva il valore dell'occupazione-anche-per-passatempo: il carattere superfluo. Con la conoscenza di questo particolare che non si può nascondere va a sua volta perduta una parte del vantaggio psicologico, quello cioè dell'occupazione in quanto tale (alla fine, come vedremo, andrà perduta persino la *gioia* originaria di questa determinata attività, poiché tale gioia è stata trasformata in una necessità costante). Il carattere superfluo non può nuocere a passatempi privi di risultato, come la vela o l'alpinismo, dato che tale carattere fa parte della loro essenza, anche se riesce difficile immaginarseli nel ruolo della «professione» fittizia. Ma ovunque nel passatempo individuale si verifichi la produzione o l'apporto di qualcosa, cioè si pervenga a un risultato tangibile e costitutivo per l'attività stessa, il prodotto globale dell'apparato tecnico vero e proprio risulta raddoppiato, anche se in modo ludico e sulla scala ridotta di un'economia pre-industriale e privata – ad esempio, la passione per la pe-

sca porterebbe a raddoppiare il prodotto ittico, la frutticoltura il prodotto agricolo, la fabbricazione artigianale di vasi il prodotto dell'industria della ceramica, la tessitura a mano quello dell'industria tessile, il *bricolage* alcuni prodotti dell'industria tecnica e così via. Contro questo fenomeno non vi sarebbe nulla da obiettare, visto che, grazie ad esso, potrebbero confluire sul mercato, accanto a molti prodotti discutibili o convenzionali, anche oggetti di gusto superiore e più originali. Ma il maggior numero di essi servirebbe, dovendo pur essere in qualche modo smaltiti, ad allietare (o a mettere in imbarazzo) in modo del tutto extraeconomico gli amici. Chi non sia infastidito da tale svalutazione dell'ideale del tempo libero a terapia occupazionale, potrà stimare degno dell'«utopia» l'obiettivo di un buon approvvigionamento di massa combinato in modo del tutto casuale con l'autorealizzazione individuale. Chi invece abbia scarsa considerazione per tale obiettivo, dovrà rassegnarsi a soffrire nel paradiso dell'utopia. Quantomeno in tale forma, questa sembra essere intrinsecamente priva di contraddizioni e perciò realmente possibile. Ma non ci si dovrà abbandonare all'entusiasmo (viene piuttosto spontaneo pensare all'espressione jiddisch «*nebbich*» – che importa?), dovendo valutare in modo disincantato il prezzo richiesto dalla realizzazione dell'utopia: l'elevato costo umano della rivoluzione. Tanto più che il quadro che si va delineando presenta una sospetta analogia con ciò che è comunque imminente e a cui ogni umanità futura, sotto qualsiasi etichetta politica, dovrà adeguarsi nel corso del progresso tecnologico planetario. Questa prospettiva fornisce la materia per il nuovo genere letterario dell'«utopia negativa» (ad esempio in Aldous Huxley). Fra le opzioni date, che *debbono* forse rientrare tutte in questa categoria, anche se si atteggiavano al contrario, la versione marxista potrebbe pur sempre essere quella migliore o la meno cattiva; nell'impianto previsionale lo sarebbe soltanto a causa della sua indeterminatezza, della mancanza di quella concretezza che non è temuta dagli utopisti autenticamente negativi, animati da preoccupazioni umanistiche.

Ma nella concezione del passatempo esistono errori più seri che privano l'utopia così delineata non soltanto del suo fascino, ma anche di ogni auspicabilità razionale. Poiché in tale caso il semplice orientamento in quel senso sarebbe già un errore pericoloso, dobbiamo sottoporre un così astratto concetto ad un'analisi ulteriore, proprio per evidenziare la sua mancanza di concretezza. L'analisi si svolgerà in tre tappe: la perdita di spontaneità del «passatempo» diventato un dovere; la perdita di libertà nel suo necessario controllo sociale; la perdita di realtà nel suo

carattere fittizio. A questo proposito si capovolgerà in maniera singolare il rapporto fra lavoro «degno» e lavoro «indegno dell'uomo». L'errore fondamentale dell'intera concezione di Marx come di Bloch risulterà essere la *separazione del regno della libertà dal regno della necessità*; l'idea quindi che quello ha inizio dove questo cessa e che la libertà si colloca *al di là* della necessità, anziché consistere nell'incontro con essa.

2. Il «passatempo come professione» sottoposto ad analisi critica.

a) Perdita di spontaneità.

La spontaneità costituisce uno dei tratti più allettanti del passatempo autentico, strettamente connesso al fatto che lo si pratica «a tempo perso», se si è in vena, quando e finché se ne ha voglia, e come diversivo rispetto all'occupazione principale, spesso anche come suo contrappeso equilibratore, per così dire «dietetico». A ciò si aggiunge che il passatempo non è mai preso completamente sul serio, che nulla dipende da esso e che praticandolo non si è debitori di niente a nessuno. Affinché possa manifestarsi l'elemento ludico gli si deve contrapporre altrove qualcosa di completamente serio. La scelta di cui è oggetto non deve necessariamente significare che lo si preferisce all'occupazione principale, che lo si sarebbe eletto, se soltanto si fosse potuto, ad attività principale; non significa neppure che l'occupazione svolta non «realizza» il singolo (= lo soddisfa in quanto attività principale), ma soltanto che non si è completamente unilaterali e che il piacere che si prova per le cose e per l'esercizio delle proprie capacità oltrepassa *qualunque* sfera professionale singola con la sua competenza specialistica (*skill*). A proposito dell'accenno di Bloch sulla diffusione degli *hobbies* in America, posso aggiungere che il rappresentativo WHO'S WHO di tutte le personalità illustri di ogni settore include sempre la rubrica *hobbies* (quando gli intervistati la indicano), ma a nessuno verrebbe in mente di trarre da questa indicazione la conclusione che l'interessato preferisce il proprio «passatempo preferito» alla professione oppure che penserebbe di sostituire quest'ultimo con quello. Altrettanto poco lecito è dedurne una minore serietà o un più scarso zelo dell'interesse professionale. Su questi litorali il neofita può commettere facilmente degli errori. Mi ricordo ancora un famoso chimico che incontravo talvolta a degli intrattenimenti mondani: la sua ossessione nel parlare della coltivazione delle rose (che gli altri presenti condividevano o seguivano con benevola com-

prensione) mi aveva indotto a far notare a mia moglie che la sua dedizione alla chimica non doveva poi essere nulla di straordinario; alcuni anni dopo gli fu assegnato il premio Nobel, e non per la coltivazione delle rose. In seguito ho conosciuto molti altri eruditi che coltivano i propri *hobbies* persino con zelo, ma che neanche per un momento li vorrebbero scambiare con la loro professione. Ma – potrebbe obiettare Bloch –, quelle persone hanno già come lavoro la loro autentica passione, mentre io non intendevo parlare di questi privilegiati, bensì del numero assai superiore di coloro per i quali ciò non si verifica, perché sono prigionieri della desolata *routine* di un'attività lavorativa che non hanno veramente scelto, ma si sono visti imporre dalla coazione economica. Tuttavia Bloch non si rende conto che ogni cosa «che la sostituisca» diventa prima o poi, se viene considerata un dovere unico e permanente, *diktat* oppure *routine*. Ad eccezione del caso di fatto privilegiato (di cui sopra), costituito dal lavoro creativo in cui o sussiste davvero la spontaneità o non si fa nulla (anch'esso, d'altra parte, interrotto da lunghi periodi di lavoro faticoso e umiliante, che è impossibile venga amato per se stesso), persino l'attività fissa, che in origine è stata scelta liberamente, perderebbe nello svolgerla quella spontaneità che è tenuta viva proprio dall'occasionalità del passatempo, dal piacere per ciò che è «diverso», per il suo carattere «superfluo», per la sua stravaganza e privatezza. Chiunque sia vincolato a quel modo si guarderà intorno alla ricerca di un passatempo – circostanza questa che non ha nulla a che vedere con l'amore o l'odio verso la professione, e neppure con la noia o l'indifferenza. A questo proposito non svolge più alcun ruolo la contrapposizione tra un'attività voluta e una «casuale», così come soltanto di rado lo svolge il desiderio di un'altra occupazione (la cui mancata realizzazione offre la migliore garanzia di conservare la bellezza di un sogno). Dubito che il macchinista voglia collezionare per sempre farfalle, anche se gli è toccato il mestiere di macchinista in seguito a circostanze esterne (ad esempio la prospettiva di avere un posto) più che per averlo scelto per passione. Ma sono pronto a scommettere che, malgrado tutta la faticaccia, egli riesce a trarre da questa professione una soddisfazione e un orgoglio di sé superiori a quelli che ricava dal passatempo preferito del suo tempo libero che, se diventasse l'occupazione principale, perderebbe probabilmente tutta la sua attrattiva.

Può naturalmente anche capitare che qualcuno «manchi la propria professione» o creda di averla mancata e affronti quindi la vita con la sensazione che le sue capacità lo avrebbero abilitato a qualcosa di diverso, di più adatto a lui, di migliore, se soltanto le circostanze glielo aves-

sero consentito. A questo punto (dato che ho già cominciato a rievocare ricordi personali), il pensiero corre inevitabilmente a mio padre che, come maggiore di nove fratelli, dovette farsi carico precocemente del negozio paterno, ancor prima della maturità e pur essendo un brillante liceale, com'era a quel tempo consuetudine nelle famiglie ebreë: alle sorelle si doveva procurare una dote, ai fratelli minori si doveva consentire l'accesso a quegli studi universitari che pure sarebbero stati il suo sogno personale. La malinconia per questo sacrificio impostogli dal dovere lo accompagnò per tutta la sua vita di imprenditore piena di zelo e di successi (nel suo caso senza ripiegare su *hobbies* extra-professionali, eccetto quello più grande di veder realizzato nel figlio il proprio sogno). Non so se la vita dei fratelli «laureati» di mio padre fosse interiormente più ricca; certamente non era superiore sotto il profilo morale. Per evitare simili frustrazioni del talento e delle inclinazioni personali, specialmente - s'intende - nei ceti più poveri, non occorre un'utopia del tempo libero ma un'intelligente selezione con promozione pubblica degli individui dotati, per la quale può darsi che una società socialista offra i presupposti migliori (a patto che non vengano a loro volta annullati dal tributo che si paga dalla rigidità ideologica). Tutto questo non ha assolutamente a che vedere con la «realizzazione del tempo libero», con il «lavoro che si configura come tempo libero, o con il passatempo».

Ma la perdita di spontaneità con la quale il passatempo cessa di essere tale, non appena sia diventato professione, è ancora il meno; molto più preoccupante risulta la perdita della sua privatezza e quindi di una delle condizioni principali della *libertà*.

b) Perdita di libertà.

Riallacciamoci all'osservazione, fatta incidentalmente poc'anzi, intorno ai passatempi «senza risultato» (come la vela), ai quali non può nuocere affatto la sensazione del loro carattere superfluo. Ma anch'essi hanno in comune con tutti gli altri *un* risultato: un buco in cassa (questa volta deve essere la cassa pubblica, perché quella privata non esiste più). Ciò significa che lo Stato deve finanziare il complesso universale dei passatempi, avendo immediatamente diritto a un *quid pro quo* (una contropartita). Il primo *quid* è che ognuno deve avere un passatempo e deve esercitarlo come una professione. L'interesse dello Stato al passatempo come occupazione e non agli eventuali risultati materiali dell'attività è in effetti vitale, non tanto in vista della salvezza dell'anima degli occupati, quanto piuttosto per amore dell'ordine generale. Infatti il

vuoto dell'inattività, in questo caso dunque dell'ozio *assistito*, potrebbe anche essere «colmato» diversamente, e proprio con gli stessi mezzi verso i quali spingono le privazioni determinate dalla *povertà* della disoccupazione: la tossicomania, la ricerca di sensazioni eccitanti di ogni tipo, la criminalità. Su questo punto, in base alle più recenti esperienze, proprio i ceti maggiormente privilegiati, con la loro gioventù viziata, presentano delle convergenze con quelli socialmente più svantaggiati. Che si tratti di acquavite scadente o di eroina a caro prezzo, non fa molta differenza. Perciò l'ozio, divenuto di per sé *universalmente* possibile, non può essere *tollerato* dall'utopia a causa del pericolo sociale dell'anomia e forse della follia collettiva¹³. Evidentemente non si può fare affidamento sul bisogno spontaneo di lavoro dell'individuo e sui suoi umori. La prospettiva che esso diventi il «bisogno vitale primario» (come postula Marx) è nel migliore dei casi un'aspettativa statistica di cui la psicologia sociale può calcolare i valori numerici relativi, qualora esistano.

Avere un passatempo ed esercitarlo come professione principale diventerà perciò il primo imperativo pubblico per l'individuo, il suo dovere sociale preminente. La sua sanzione coattiva consisterà semplicemente nel far dipendere dall'assolvimento del passatempo come professione la distribuzione dei beni vitali, sul cui possesso preventivo si fonda anzitutto il tempo libero. «Chi non lavora, non deve neppure mangiare» – si leggeva in Paolo. «Chi non ha un passatempo, non deve neppure mangiare» – si dichiara qui. Dalla possibilità viene fatta derivare una necessità: una manna naturalmente per tutti i pensionati statali, altrimenti condannati al puro e semplice consumo. Da tutto ciò emerge subito che si deve dar prova di essere stati attivi nel tempo libero (circostanza questa che il pigro potrebbe altrimenti simulare), ad esempio mediante il conteggio del «prodotto», qualunque esso sia: questa è l'altra contropartita per l'assistenza pubblica, che in tal caso si estende già ai costi dello stesso passatempo. Poiché questi costi possono essere rilevanti e molto differenziati a seconda del tipo di *hobby*, che in generale richiede già un'attrezzatura (una fornace per l'artigianato della ceramica, un tornio nel lavoro meccanico ecc.), la mano pubblica dovrà riservarsi naturalmente la decisione sulla distribuzione degli *hobbies* nella popolazione, guidandola verso determinati passatempi e allontanandola da altri, già troppo praticati o troppo costosi. Ne risulterà quindi la selezione degli aspiranti: eccoci così arrivati agli esami degli individui dotati, ai *test* psicologici, alle consulenze, alle cartoteche, in breve, all'assegnazione pubblica del passatempo individuale¹⁴. Ma l'«aspiran-

te» costituisce ancora il caso più fortunato. Altri non giungeranno neppure a scoprire in se stessi una preferenza, alcuni neanche l'esigenza di lavorare; dovranno perciò essere aiutati con l'assegnazione di un adeguato contenuto per il tempo libero, affinché non vengano loro in mente stupide trovate. Tutto ciò può cominciare con la guida psicologica degli individui disponibili (sulla base di diagrammi della personalità a partire dall'età scolare), passando attraverso livelli di pressione e di «condizionamento» nei soggetti difficili, fino a giungere al comando vero e proprio nei confronti dei renitenti. Rientrerà fra i compiti di questo apparato direttivo quello di escogitare nuovi contenuti del tempo libero, più allettanti, più desiderabili, più leciti, approvati dai maestri superiori e basati su una compiuta «ideologia»¹⁷. Così si configura nell'attuazione concreta quel che la profezia blochiana annuncia: «Non appena lo Stato e ogni governo sugli uomini saranno scomparsi, la direzione e la guida ad opera di maestri incontreranno libertà e tempo libero a sufficienza per suscitare il desiderio di una libertà dal contenuto pieno: per dare una risposta umana alla questione estremamente seria del tempo libero, al problema che appare alla fine così evidente *in quanto essenza* di suoi contenuti sempre più concreti...» (*ibid.*, p. 1086; il corsivo è nell'originale).

Si cerchi di immaginare la burocrazia, provvista di molte braccia e di molti occhi, penetrare fin nelle sfere private della vita e darsi da fare nella sua qualità di organo dei maestri-governanti, risolvendo così, almeno per quanto riguarda la propria parte numericamente considerevole, il problema dell'occupazione, proprio mentre s'affaccenda a risolverlo per l'altra parte della popolazione. Questo è quanto avevamo da dire sulla libertà del tempo libero nell'utopia.

c) Perdita di realtà e dignità umana.

Ma il peggio è che tutto ciò non sarà di nessun aiuto, essendo pura *apparenza*. Perché su un fatto l'ideologia non potrà ingannare gli individui occupati a quel modo: e cioè che nella loro attività non conterà raggiungere un risultato concreto, per cui la si potrà tralasciare, rinviare, eseguire con negligenza, senz'altro danno oltre la disapprovazione sociale. Lo spettro dell'irrealtà calerà su tutto quell'affacciarsi-come-se (*Als-Ob-Getue*), suscitando un inimmaginabile *taedium vitae*, la cui prima vittima sarà proprio il piacere di praticare il passatempo scelto. Nessun individuo serio potrà sentirsi felice in quella condizione di apparenza perpetua, di cui sarà così facile rendersi conto, ma a cui forse

non si farà nemmeno più caso se la maggior parte della popolazione, meno esigente nel rispetto di se stessa, si sentirà soddisfatta. Ciononostante questo carattere fittizio dell'esistenza dovrà avere necessariamente effetti demoralizzanti su tutti, in quanto, insieme alla *realtà*, priverà l'uomo anche della sua dignità, facendo coincidere soddisfazione e mancanza di dignità. Chi oggi abbia a cuore la dignità umana non dovrebbe augurare agli esseri umani futuri una soddisfazione del genere, ma piuttosto temerla per il loro bene.

Ma come, andrebbe perduta la dignità umana? In Bloch non sta forse scritto l'esatto contrario?

«La cura dell'esistenza continua a sussistere anche quando la *più meschina*, quella per il lavoro, viene eliminata... Ma quanto più la società funziona bene dal punto di vista economico... tanto più vengono allora alla luce le *autentiche* preoccupazioni dell'esistenza, quelle *degne dell'uomo*»; e: «... quando quelle preoccupazioni sono diventate finalmente quelle *veramente umane e degne dell'uomo*, riguardanti le *uniche vere cure dell'esistenza*» (*ibid.*, p. 1072 e p. 1083; il corsivo è mio).

Quindi le «preoccupazioni» della lotta naturale per l'esistenza e le costrizioni del lavoro per vivere non erano degne dell'uomo? Non lo erano quelle primitive del cacciatore, dell'agricoltore, dell'ideatore di miti? Non lo era nulla di ciò che il Coro dell'Antigone cantava come l'«enormità» nell'uomo? L'esquimese che strappa ai ghiacci artici il nutrimento per sé e per i suoi, come gli impone il bisogno, vivrebbe in modo indegno; mentre chi non ne ha la necessità, ma se lo può «permettere» e lo fa perché ne ha voglia o per mettersi alla prova o per ottenere fama o per assolvere un dovere sociale, compirebbe in questo modo qualcosa di «più degno dell'uomo». Il navigatore fenicio che sopportava il calore solare, le burrasche marine, affrontando l'ignoto dei litorali stranieri alla ricerca di un guadagno, avrebbe nutrito una meschina preoccupazione per l'esistenza; mentre il velista sportivo, libero da ogni costrizione, sarebbe assorto da una cura autentica (di cui farebbe parte il modo di organizzare il proprio tempo libero)? Ciò è palesemente assurdo e naturalmente neppure Bloch può crederci. Egli ha in mente delle preoccupazioni esistenziali più nobili di quella dello sci acquatico, destinate a restare anche dopo la soppressione di quelle più futili, sul che dovremo ancora tornare. Eppure la perdita di realtà coinvolge anche le più nobili e comunque il giudizio di «indegnità» continua a gravare su quelle «sopresse». Proprio il presunto scambio della *dignità* con la *realtà* rivela, insieme a quella nobile soppressione, l'errore fondamentale dell'intera concezione utopica: la falsa convinzione cioè che *la libertà*

abbia inizio ove cessa la necessità (per dirla con Marx: il «regno della libertà... ove cessa il lavoro determinato dalla necessità e dalla finalità esterna»).

- d) Senza necessità non esiste alcuna libertà: la dignità del reale.

Soltanto il più radicale fraintendimento dell'essere della libertà può pensarla in questo modo. Proprio al contrario, la libertà consiste e vive nel misurarsi con la necessità – certo *anche* in quel che è in definitiva riuscita a strapparle conferendogli poi un contenuto proprio, ma ancora più e *prima di tutto* nella conquista stessa con tutti i suoi sforzi e un successo sempre soltanto parziale. *La separazione dal regno della necessità sottrae alla libertà il suo oggetto*; senza di esso la libertà si annulla come la forza senza la resistenza. La libertà vuota, alla stessa stregua del vuoto potere, sopprime se stessa – e l'*interesse* autentico a ciò che comunque si è intrapreso. In tali condizioni ci si può immaginare vivamente la nostalgia di occasioni in cui all'improvviso «la situazione si faccia seria»: un terremoto, un'inondazione, un incendio, in cui si debba mostrare tempestivamente di essere all'altezza delle circostanze, rivelando di che stoffa si è fatti; in tali circostanze i risoluti si distinguono dagli indecisi, i coraggiosi dai titubanti, i generosi dagli egoisti e lo spirito di solidarietà, risvegliato dal pericolo, entra in azione. Se la natura lesina le catastrofi, potrà subentrare al loro posto l'opera umana della guerra. Chi è abbastanza anziano, si ricorderà ancora l'inafasto entusiasmo con cui la gioventù di una borghesia materialmente sazia acclamò la prima guerra mondiale (ciò appartiene ai miei ricordi della Germania) per poi assaporarne la tragica serietà più di quanto chiunque avesse potuto desiderare. Così la fame di realtà, quando questa sia sottratta al soggetto, può essere fuorviante; qualora ogni altra via sia ostruita si può arrivare fino al crimine, in cui a suo modo «la situazione si fa seria». In ogni caso neppure un'ottica planetaria può darci la certezza di come si configurerà davvero «lo 'scatenamento della ricchezza della natura umana' una volta sconfitta la necessità» (*ibid.*, p. 1608), né quello che essa libererà dal profondo, dove la necessità lo teneva appunto imprigionato.

Ma soffermiamoci sul destino del tutto incruento della dignità umana nel tempo libero apparentemente operoso del paradiso utopico, anche al di là da ogni turbativa ad opera di capricci sentimentali. La fine *pacifica* della dignità umana non è una catastrofe minore. Con la serietà del reale, che coincide sempre con la necessità, si dissolve anche la di-

gnità che contraddistingue l'uomo proprio nel suo rapporto con il reale-necessario. In quanto professione duratura il gioco, ben lungi dal rappresentare ciò che è degno dell'uomo, lo esclude. Ovvero: *non esiste alcun «regno della libertà» al di fuori di quello della necessità!* In tal modo l'unione di libertà e dignità non costituisce quel che si acquisisce, ma quel che si perde nell'utopia, nella misura in cui l'occupazione principale del suo tempo libero dovrà consistere nel passatempo. A prescindere da questo aspetto etico non tangibile, anche sul piano pratico-psicologico il tempo libero dovrà alla fine fallire come sistema per creare lavoro fittizio: l'attività apparente tutela dall'anomia e dalla disperazione altrettanto poco quanto l'inoperosità – per amore dell'uomo, di ciò va preso atto quasi come una consolazione.

3. Altri contenuti del tempo libero: i rapporti interumani.

Ma diamo ancora un'occhiata alle «uniche, vere cure dell'esistenza», che rimarranno anche nella società senza classi, generando le proprie «preoccupazioni», anzi le proprie «contraddizioni». Queste ultime, pur «non» essendo «più antagonistiche» come quelle della società classista, lasceranno però all'ideologia la funzione «di prendere dei provvedimenti, all'interno del tempo libero generalizzato... che anticipino la loro soluzione...» (*ibid.*, pp. 1082 sg.). Ma quali potranno essere queste preoccupazioni «finalmente umane e degne dell'uomo»? Bloch vi accenna a proposito di quello che definisce «ufficio dell'ideologia diventata comunista»: «la formazione interiormente sempre più ricca e profonda dei rapporti umani», «l'illuminazione interumana» (*ibid.*¹⁶). Questo è tuttavia un terreno fertile per contrasti che non saranno evitati neppure mediante la soppressione delle classi. «Un giovane ama una ragazza che però ha scelto un altro». Questi dispiaceri resteranno anche quando saranno scomparsi quelli dettati dalla preoccupazione essenziale (forse persino accentuati dal venir meno di questo tipo di concorrenza), riproducendosi continuamente; i dolori dei rapporti privati dalla culla alla tomba: verso padre e madre, fratelli, amici, coniugi, rivali, figli, persino estranei – l'interminabile dramma privato di amore e odio, calore e freddezza, interesse ed indifferenza, reciprocità ed egoismo, appartenenza ed esclusione, solitudine e socievolezza, superiorità e inferiorità, indulgenza e intolleranza, comprensione ed incomprensione, stima e disprezzo, vulnerabilità e forza, padronanza di sé e perdita dell'autocontrollo, conflitto e armonia dei temperamenti e delle situa-

zioni, e su su fino alle buone e alle cattive maniere. Questa è la materia di romanzi personali, romanze, tragedie, vittorie e sconfitte quotidiane, gioie e dolori. Non si stia a discutere se essi siano «più degni dell'uomo» di quanto lo fossero quelli propri dell'economia pubblica ormai soppressi, o addirittura gli «unici autentici»: in ogni caso sono umani in misura elevata e degni di essere presi in seria considerazione. Ma che cosa potrà fare l'«ideologia» per orientarli nella direzione giusta, a meno che non si intenda con ciò proprio quell'educazione della gioventù che viene praticata da sempre? Come potrà assolvere la sua funzione diretta a «farsi carico delle preoccupazioni»? Certo non con manuali del tipo: «Il matrimonio riuscito», «Come si conquistano gli amici», «Realizza te stesso», «Le vie verso la pace dell'anima». Già ora questa risposta della cultura di massa occidentale all'irruzione del tempo libero ci è sufficiente motivo di disagio. Ma l'«ufficio dell'ideologia diventata comunista» dovrà essere *pubblico* anche per quanto concerne queste faccende private. A tale proposito si pensa immediatamente alla burocrazia, già ricordata, dei «maestri che guidano e dirigono», la quale dovrà prendere sotto la sua tutela oltre la sfera visibile del lavoro fittizio, anche quella personale invisibile e quindi, oltre l'assistenza al lavoro, anche la *cura delle anime* nel senso più ampio e profondo del termine. Questo naturalmente facendo ricorso ai mezzi più avanzati di quella che sarà allora considerata la psicologia scientifica: ad esempio (se sono lecite inferenze tratte dalla realtà odierna) l'introspezione individuale, grazie alla quale saranno analizzati i complessi di Edipo ecc., la terapia di gruppo, la selezione del partner, la consulenza matrimoniale e sessuale, la consulenza dei genitori per i rapporti con i figli, la consulenza dei figli per i rapporti con i genitori, i corsi in amicizia, in conversazione e in psicologia («atti a illuminare le relazioni interumane») e così via, prescindendo completamente dalla psichiatria specifica. È evidente che per assolvere queste funzioni nell'ambito della cura delle anime, l'apparato burocratico dovrà essere ulteriormente potenziato in misura considerevole, causando un aumento collaterale di occupazione in posti di responsabilità. Quasi tutto quel che è stato fin qui elencato è già oggi in voga (in ogni caso in America), anche se nella società mercantile si svolge su base volontaria e naturalmente con tutte le scemenze della moda e della ciarlataneria. Rientra nei vantaggi ambivalenti della libertà generalizzata e del tempo libero a lei finalizzato (che a sua volta provoca già alcuni dei disagi ai quali si dovrà poi porre rimedio), l'essere felici a modo proprio. Nelle mani dello Stato, come avverrà nell'utopia e nell'attuazione della relativa «ideologia», tutto ciò si configurerà diversamente; certo in modo

incomparabilmente più ordinato, più sistematico, più omogeneo, e naturalmente, nella sua funzione di interesse sociale, in modo da includere tutti. C'è da inorridire già soltanto all'idea dei questionari che si dovranno compilare regolarmente e ci manca il coraggio di immaginarci le sedute obbligatorie con i funzionari pubblici dediti alla cura delle anime.

Ma fermiamoci qui. Qui il nostro tema non è costituito dall'ulteriore perdita della libertà e dell'autonomia personale, ma dagli stessi rapporti interumani, non importa se orientati in senso ideologico o terapeutico, in quanto contenuto del tempo libero accanto ai passatempi. Poiché la professione come passatempo è priva di serietà sarà compito di *tali rapporti* introdurre la serietà nella vita. E chi vorrebbe negare che nell'amore, nella gelosia, nella comunicazione umana sono in gioco cose serie? (D'altra parte, perché mai nella società senza classi la gelosia non dovrebbe essere una «contraddizione antagonistica» o un *crime passionnel* meno omicida?) Ma anche questa sfera personale cadrà vittima della perdita di realtà che caratterizza ormai la sfera lavorativa. Infatti essa può prosperare soltanto se collocata in una realtà che si condivide e si scambia. Abbandonata invece a se stessa finisce per diventare un'astrazione. In ogni rapporto umano deve pure essere in gioco qualcosa di più che il semplice godimento reciproco. Si deve cioè fruire qualcosa che proviene dal rapporto che l'altro intrattiene con il mondo e non dalla sua pura «ipseità» (qualunque cosa questo possa significare). Se si deve avere un mondo già al fine di essere un «sé» per se stessi, tanto più occorrerà averne per gli altri. L'amicizia è un'unione per e contro qualcosa *nel mondo* : essa consiste in ultima analisi «nella causa comune»; l'altro è importante per qualcuno, perché ritiene importanti cose analoghe; nell'essenziale (malgrado tutte le differenze sul 'come') è votato al medesimo 'che cosa', per il quale opera; in esso ha il suo baricentro, che conferisce peso anche alla sua amicizia, anche se questa si manifesta al di fuori della sfera pratica. Il matrimonio è la comunità della cura nel sostenere le necessità di un'intera vita e il piacere dell'amore poggia su questo fondamento di serietà di una realtà condivisa. Questa è la «materia» che viene trasformata nell'alchimia delle relazioni interumane: senza la quale ogni rapporto, qualora diventi fine a se stesso e oggetto privilegiato del tempo libero, diventa patologico, parassitario, addirittura cannibalesco. In realtà tutto ciò è fin troppo noto per doverlo esplicare. Ma lo si è dovuto dire per ridimensionare il presunto paradiso del tempo libero, che con la realtà preclude all'uomo non soltanto la dignità ma anche l'autentica solidarietà umana.

Evitiamo di addentrarci in altri contenuti del tempo libero, ad esempio le *fieste popolari* che dovrebbero intervallare ritmicamente la «quotidianità» comunque «festosa» vissuta in felice unione con lo spirito (*ibid.*, p. 1072). Le parole di Goethe tratte dal «*Cercatore di tesori*» (*Schatzgräber*): «Settimane faticose, feste gioiose», rendono superfluo un nostro commento, del resto scontato dopo quanto si è detto in precedenza. Non vi è nulla da festeggiare se non dove il peso dell'esistenza costituisce lo sfondo permanente¹⁷.

4. *La natura umanizzata.*

«Soltanto un tempo libero attivo in tutti i settori dischiude una natura non più percepita unicamente in forma di azienda produttiva; la libertà umana e la natura come suo ambiente concreto (patria) si condizionano reciprocamente» (*ibid.*, p. 1080).

Sin dagli inizi fu una tesi marxista, coniata dallo stesso Marx, quella secondo cui l'uomo «umanizza» la natura mediante il suo lavoro. Così si dovrebbe designare l'attività finalizzata esercitata finora dall'umanità sulla natura, sia organica sia inorganica, in particolare naturalmente la coltivazione della terra. L'«umanizzazione» definitiva, quale sarà realizzata soltanto dal marxismo attuato, finirà con il liberare l'uomo proprio dal lavoro che avrà così trasformato la natura, e solo essa sarà in grado di umanizzare del tutto l'uomo stesso. Evidentemente qui «umanizzare» significa per il rispettivo oggetto due cose opposte: in riferimento all'uomo vuol dire che egli non è più servo della natura e può quindi essere completamente se stesso; in riferimento alla natura vuol dire che questa è diventata del tutto schiava dell'uomo e non è quindi più se stessa. Perciò la natura sarebbe «umanizzata» press' a poco nello stesso senso in cui il servo della gleba, succube della nobiltà feudale, fu «nobilitato» o come le razze inferiori sottomesse alla razza superiore sarebbero state «arianizzate», se le cose si fossero svolte secondo i suoi piani. Alla luce della sua brutale strumentalizzazione, l'«umanizzazione della natura» è perciò un eufemismo ipocrita per designare la totale sotmissione da parte dell'uomo in vista di uno sfruttamento totale per soddisfare i suoi bisogni. Poiché a tale scopo deve essere radicalmente trasformata la natura umanizzata è la natura alienata a se stessa. Proprio questa trasformazione va sotto il nome di «umanizzazione». Credo che Marx fosse sufficientemente privo di sentimentalismi per considerare le cose in questo modo. In ogni caso il radicale antropocentrismo

del pensiero marxista (combinato con il materialismo delle scienze naturali del XIX secolo) era del tutto incline a tale concezione, riservando poco spazio a una visione romantica della natura.

Ma Bloch, pur non essendo meno antropocentrico né meno pragmatico, mostra qui una superiore sensibilità antropologica, facendo dipendere la felicità dell'uomo anche da un ambiente accettabile, anzi da una maggiore prossimità (rispetto a quella del moderno cittadino metropolitano) a una natura non esperita «in modo aziendale». Così per lui la natura umanizzata non deve significare soltanto la natura sottomessa all'uomo, ma anche quella conforme a lui, la *patria* adeguata alla sua libertà e al suo tempo libero. Anzi, se intendiamo nel verso giusto le sue parole, la natura che sta in un rapporto di condizionamento reciproco (!) con la libertà umana, è quella più vera, la sola veramente «aperta» rispetto alla natura che l'uomo si è trovato dinanzi all'inizio del suo cammino. L'uno e l'altra saranno riscattati insieme e contemporaneamente ad opera dell'uomo dalla loro alienazione. Umanizzando se stesso, l'uomo «naturalizza» la natura! Chi non penserebbe qui ad Adamo, il giardiniere della creazione divina nell'Eden originario? Ma se la pensiamo come Bloch, noi non siamo al principio, ma al contrario alla fine, cioè al termine di una «*hybris* e di un movimento anti-demetrico senza precedenti», di un'«ipernaturalizzazione della natura data». E quindi la «natura ipernaturalizzata» a garantire all'uomo utopico la prossimità alla patria? In ogni caso essa è una natura «trasformata». Consideriamo tutto ciò più da vicino. Il programma della riorganizzazione della natura, che finora abbiamo discusso soltanto come premessa materiale dell'utopia, avanza qui fin nel contenuto dello stesso fine ideale.

Ora questa trasformazione è in corso già da alcuni millenni, anche se non sotto la guida della «filosofia» finalmente «secolarizzata e interamente riportata sui suoi passi» (*ibid.*, p. 1615), e noi sappiamo qualcosa su come appare la «natura umanizzata» e su che cosa perde in quanto natura. Non intendiamo riferirci alle permanenti conseguenze negative del miope saccheggio ambientale (carsificazione di intere catene montane in seguito al disboscamento e all'estensione dei pascoli, dispersione da parte del vento dello strato di *humus* di steppe coltivate a foraggi e così via). Limitiamoci a prendere in considerazione il quadro di colture attuate con costante successo e destinate a essere proseguite e ulteriormente intensificate nel futuro utopico: un campo di grano ondeggiante offre sicuramente uno spettacolo più gradevole dell'asfalto, ma come «natura» esso costituisce già in se stesso un notevole impoverimento e come «paesaggio» comporta (se coltivato su vaste superfici)

un'estrema monotonia. Non soltanto la monocoltura riduce un *habitat* ecologico multiforme, caratterizzato da un equilibrio variamente dinamico delle specie, alla presenza artificiale di una sola specie, ma questa stessa risulta essere un prodotto artificiosamente omogeneo della coltivazione, che ormai si può conservare soltanto nelle condizioni artificiali della coltura. Nell'economia mista della piccola fattoria tutto ciò si combina ancora con le altre superfici coltivate, con i campi di patate, le aiuole di ortaggi, i pascoli, i frutteti, le riserve di legna, gli stagni e il pollaio domestico, formando un paesaggio familiare, contraddistinto da molta naturalezza nonostante l'artificialità delle specie coltivate e allevate. Ma la monotonia degli oceani di cereali, ad esempio nell'America centro-occidentale, solcati da mietitrici solitarie, annaffiati di antiparassitari per mezzo di aeroplani, offre come «natura» altrettanto poca ospitalità (e per di più con un grado significativamente minore di comunicabilità umana) di quanta ne offra come «cultura» una grande fabbrica. Qui l'«ipernaturalizzazione» è in pieno corso, rivelandosi come «denaturalizzazione». «Umanizzazione» della natura? Al contrario, alienazione non soltanto di se stessa, ma anche dell'uomo. A maggior ragione questo è evidente, per passare dall'esempio vegetale a quello animale, nelle incubatrici e nelle fabbriche di uova che riforniscono oggi i supermercati, a confronto delle quali il pollaio contadino con il suo gallo pare quasi un parco per la protezione degli animali! L'estrema degradazione di esseri viventi dotati di sensibilità e capacità di movimento, trasformati in macchine da uova e da carne, privati del loro ambiente vitale, imprigionati per tutta la vita, sottoposti ad illuminazione artificiale, alimentati automaticamente, non ha quasi più nulla in comune con la natura, per cui non si può più affatto parlare di «accoglienza» e «prossimità» nei confronti dell'uomo. La stessa cosa vale per gli allevamenti-prigioni destinati alla produzione della carne di manzo e così via. Persino l'atto sessuale è sostituito dall'inseminazione artificiale. Così si configura nella realizzazione concreta il «movimento anti-demetrico», la «riorganizzazione della natura»! Non vi è nulla che qui parli a sostegno dell'amore dell'uomo verso la natura né vi è qualcosa da imparare intorno alla ricchezza e alla raffinata complessità della vita. Stupore, riflessione e curiosità restano avviliti.

Il paradosso di cui Bloch non si rese conto è che proprio la natura non trasformata e sfruttata dall'uomo, la natura «selvaggia», è quella «umana», cioè quella che parla all'uomo, mentre la natura che è completamente asservita a lui, è quella «disumana». Soltanto la vita rispettata nella sua integrità rivela se stessa. Perciò l'interesse umanistico,

professato dagli utopisti, trova rifugio proprio dove si *arresta* la «trasformazione» utopica «del pianeta terra»: a questo riguardo i più grandiosi parchi per la protezione della natura e le più vaste riserve di vegetazione selvatica della terra – quelli degli Stati Uniti –, offrono a tutti gli eventuali seguaci marxisti un esempio degno d'imitazione. Ma è troppo lontano viaggiare fin là, partendo dalle località in cui vivono gli uomini. Se fra le differenze destinate a scomparire nel mondo dell'utopia, è stata menzionata anche quella «fra città e campagna» (*ibid.*, p. 1080), si sarà pensato forse a insediamenti residenziali con una fascia di verde, con parchi e orticelli familiari, tutti egualmente al riparo dalle grandi fabbriche e dalle agricolture industriali della «campagna» reale dove, dietro le quinte dell'Arcadia, imperversa la più terribile tirannia della necessità a favore dei fruitori del tempo libero. Ma è impossibile che per «natura accogliente», patria della libertà umana, si intenda questa scenografia spettacolare.

Quel che l'esempio della «natura» ci insegna coincide dunque con quanto abbiamo già appreso dagli altri esempi: che l'intrinseca desiderabilità dell'utopia, giudicata in base alla qualità della vita, è compromessa dalla piena riuscita delle sue premesse – in questo caso la trasformazione radicale della natura –, e che le sue *chances* di raggiungere la felicità dipendono dall'incompletezza con cui se ne realizzerà il programma. Questa contraddizione intrinseca segna il fallimento della sua *concezione*, anche qualora le premesse materiali siano realizzabili.

5. *Perché, dopo aver confutato l'immagine del futuro, è ancora necessaria la critica dell'immagine del passato.*

Con questo la critica dell'utopia potrebbe considerarsi conclusa, se non vi fosse ancora un secondo aspetto, che è addirittura il primo sul piano logico: quel che abbiamo definito lo «sfondo negativo» dell'ideale e cioè la dottrina del «non ancora», del carattere inautentico di ogni umanità finora esistita. Non soltanto per ragioni di completezza dobbiamo ancora sottoporre a critica anche questa dottrina. Infatti l'anelito utopico, anteriore a ogni idea particolare del fine, trova alimento nella problematica di ciò che è stato ed è. Se il passato e il presente vengono giudicati davvero insufficienti, si dovrà proseguire nella ricerca di un'autenticità «totalmente altra», persino dopoché sia stata distrutta criticamente una sua determinata immagine. L'aspirazione resterà utopico-rivoluzionaria – e può restarlo (come dimostra il passato più

recente) anche senza *qualsivoglia* immagine delle condizioni sperate, vale a dire solo confidando nella «forza del negativo», nel potere della negazione di generare da sé quelle condizioni. Non va neppure ignorato che Bloch potrebbe obiettare a tutta la nostra critica contenutistica (eccetto forse a quest'ultima) di essere condotta a partire dall'essere umano a noi noto, il «vecchio Adamo», mentre il marxismo si attende dalla società senza classi post-rivoluzionaria un'umanità nuova, il cui comportamento ed essere non può essere dedotto in base alla psicologia dell'umanità storica. Pur essendo possibile liquidare come rozza credenza miracolistica quell'attesa o speranza del tutto infondata, resterà comunque vero che una certa visione della storia tradizionale ha spinto in tale direzione. Poiché noi tutti ci troviamo ad affrontare il futuro con un'immagine del passato, è in effetti rilevante stabilire se, al di là della sostenibilità di determinate immagini apocalittiche, in questo passato troviamo già o meno l'uomo del quale dovrà trattarsi anche nel futuro. Quindi la stessa etica della responsabilità esige la verifica della tesi del «non ancora» di ogni storia tradizionale.

C.

TERZA TAPPA: LO SFONDO NEGATIVO DEL SOGNO, OVVERO DELLA PROVVISORIETÀ DI TUTTA LA STORIA PRECEDENTE.

I. *L'ontologia blochiana del non-essere-ancora.*

Che cosa può voler significare e come può venire in mente a qualcuno l'idea che l'uomo, quale può e «deve» essere, non sia ancora affatto esistito e debba ancora fare la sua comparsa? Qui dobbiamo lasciare da parte il senso, orientato al *progresso* della civiltà, di un tale enunciato (in base al quale molte cose, anche se non necessariamente l'«autenticità», sono ancora di là da venire), visto che esso rimanderebbe soltanto alla prosecuzione ininterrotta dell'evoluzione verificatasi finora (che non è stata una rivoluzione negatrice-innovatrice) e non riguarderebbe affatto l'essere sostanziale degli individui, la «natura» dell'uomo, bensì solo gli aspetti strumentali e gli ordinamenti collettivi della sua esistenza. È scontato che questi incidano sulla «diffusione» della cultura superiore entro le rispettive società; ma in questa sede non si intende parlare della frequenza o della rarità degli individui realizzati, né della relativa di-

mensione delle *élites* emerse nel corso della storia e nemmeno della ripartizione numerica di singole figure straordinarie. La questione è invece se tali figure rappresentino l'individuo autentico, e se pertanto quest'ultimo *abbia già fatto la sua comparsa*. Su questo punto l'utopismo radicale dice: no, ma, come sogno: sí. In Bloch questo si traduce in una completa ontologia che nella sua intenzione filosofica va ben al di là dell'uomo, includendo l'intero essere e la materia stessa (ma noi ci limiteremo qui alla considerazione dell'uomo e della storia): cioè l'ontologia del non-essere-ancora¹⁸. La sua formula pregnante recita: «S non è ancora P» (il soggetto non è ancora il suo predicato), in cui essere P è ciò che S non solo *può*, ma «deve» diventare per essere *veramente* S. Finché non è P, non è ancora se stesso (questo è il «no» di quella risposta). Tutto ciò è fissato ontologicamente nel concetto di «tendenza-latenza», in base al quale in S è insita una latente aspirazione alla sua autorealizzazione – verso quel P – e quindi una segreta teleologia (questo è il sogno con il suo «sí»). Diciamo subito (sulla base di riferimenti storico-filosofici) quel che tutto ciò *non* deve significare.

a) Differenza di questo «non ancora» rispetto ad altre teorie dell'essere imperfetto.

Non deve significare (in senso aristotelico) che ogni essere soggetto a mutamento possiede di volta in volta in atto una dimensione di potenzialità, appunto la mutabilità in quanto tale; dove il mutamento, oltre la perdita di ciò che era attuale fino a quel momento, implica un'attualizzazione di ciò che subentra al suo posto, anche se non necessariamente si tratta di un fine: anche la morte, dinanzi alla quale ogni vita si ritrae, è l'attualizzazione di una potenzialità. S non è ancora P non deve inoltre significare (ancora in senso aristotelico) che la dinamica autonoma dell'essere ha un fine immanente, posto dalla sua natura specifica, consistente in quell'essere (o divenire) che gli individui realizzano in conformità alla specie nel corso della loro vita, qualora non ne siano ostacolati da resistenze esterne: *questa* teleologia intende l'attualizzazione eternamente *ricorrente* di diversi programmi dell'essere in un universo compiuto. Ma l'utopismo moderno, quello marxista in particolare, è *incompiuto* in linea di principio. Non soltanto gli individui, ma anche le specie, anzi persino la totalità, sono modificabili e la loro potenzialità è aperta in vista del nuovo che non si è ancor mai verificato. D'altro canto però il «non-essere-ancora» qui tematizzato non significa

neppure l'apertura verso il *nuovo in quanto tale* né la sua attualizzazione in quanto fine in sé (la teleologia dell'universo di Whitehead, come avanzare verso sempre nuove creazioni); e meno che mai la legge di una *serie* infinita di autorappresentazioni necessarie di un'«essenza» (l'entelechía della monade leibniziana), che trova attualizzazione soltanto nell'intero processo, ma è «presente» con la stessa autenticità in ogni sua fase: e non è neppure l'*avvicinamento* infinito a un fine mai raggiunto (l'idea regolativa kantiana)¹⁹. Non è inoltre nemmeno la prerogativa dell'agire umano (sottolineata in modo così suggestivo da Hannah Arendt) di dare inizio nel mondo, con sempre rinnovata sorpresa, a qualcosa di nuovo, di non ancora esistito, di inatteso, di sorprendente, cioè di essenzialmente imprevedibile. Tale prerogativa comporta proprio la vanificazione dell'«attesa», non avendo a che vedere né con un «fine» cosciente o inconscio e neppure necessariamente, come sappiamo anche troppo bene, con ciò che si è desiderato. Essa deriva, oltre che dalla libertà in sé, semplicemente dalla condizione fondamentale della «natalità», correlato della mortalità, dunque dal dato che fanno il loro ingresso nel mondo individui sempre nuovi, che iniziano da capo: un dato che resterà tale anche nell'utopia realizzata – a meno che essa non abolisca la nascita –, garantendone con la sua imprevedibile apertura anche l'instabilità. In conclusione, il non-essere-ancora non significa neppure «avvenire» (*Zukünftigkeit*): l'effettiva proprietà ontologica dell'uomo di vivere proiettato verso il futuro (Heidegger), senza che quest'ultimo debba essere un fine tale da sminuire a stadio preliminare il passato, che a sua volta è già un futuro vissuto. «Futuro» è comunque per Bloch la parola chiave nello statuto di provvisorietà, nel «non ancora», di tutta la storia precedente.

b) «Pre-figurazione della giustizia» e «ipocrisia» nel passato.

L'acquisizione più alta del passato (quella più bassa non è comunque degna di nota, se non come monumento alla vergogna umana) è la «pre-figurazione della giustizia», che si rivela tale soltanto nella retrospettiva del futuro senza classi, quindi nel momento della sua realizzazione, «essendo la sola che continua a essere operante» (*ibid.*, p. 1072). Solo ora trova adempimento quella promessa che prima non era stata neppure compresa in tutte le sue implicazioni. Solo ora, ad esempio, l'*arte* non appare più «una soluzione affrettata delle contraddizioni sociali in un

gioco di luci», «uno svago ideologico di genere superiore», ma proprio in quanto pre-figurazione. Ma a quale arte si fa riferimento? Certamente non a Euripide, Grünewald, Shakespeare, Goya, Dostoevskij, Kafka, a proposito dei quali quelle affermazioni risulterebbero scarsamente comprensibili. Se non si conoscesse Bloch per quell'intenditore raffinato che era, lo si dovrebbe sospettare di pensare all'arte dei pre-raffaelliti e alle indorature della prosa quotidiana²⁰. Ma egli crede davvero che le opere culturali debbano «avere una funzione strategica» come «tentativo di indicare il cammino e il contenuto di una speranza cosciente» (*ibid.*, pp. 179 sg.). È difficile dire quale posto spetti qui ai pessimisti o alle maschere dell'orrore dei templi Maya. Ma persino le opere luminose risultano difficilmente collocabili. L'opera di Euclide racchiudeva forse il suo senso nella speranza che ci sarebbe stato un Riemann? Quella di Newton nella speranza di un Einstein? L'aspirazione alla verità, qualunque essa sia, umanamente entusiasmante o sconsolante, può essere interpretata come «cammino di una speranza cosciente»? Il suo conseguimento è forse la conferma di tale speranza? (Che dire allora dell'irrisolubilità definitivamente dimostrata di un problema matematico o addirittura dell'impossibilità di una fondazione priva di contraddizione della matematica?) Proprio una tale edificante approvazione contemplativa ha il sapore di quella «fruizione parassitaria della cultura» che Bloch addebita al mondo borghese, ritenendola destinata a venir sostituita nel mondo utopico dalla «consapevolezza» culturalmente mediata «del nostro sempre più adeguato sviluppo verso l'identità» (*op. cit.*). Lo spirito ascetico della ricerca non ha nulla a che vedere con questo narcisistico egocentrismo. Per nostra fortuna, tale spirito ha percorso finora il proprio cammino senza lasciarsi sviare dall'utopia.

Ma forse Bloch non intendeva anche la scienza quando scriveva a proposito della «cultura»: «Culturalmente creativa è sempre soltanto la forza di sognare un mondo migliore oppure la funzione utopica nel suo tendere al superamento. Solo questa funzione stabilisce nell'ideologia ciò che si può menzionare senza frasi fatte e ipocrisia, senza proprietà, illusione e superstizione, e forma da sola il substrato dell'eredità culturale» (*ibid.*, p. 179). Come si è già accennato, da questa eredità luminosa si dovrebbero escludere l'*Edipo re*, il *Re Lear*, i *Demoni* di Dostoevskij e il *Castello* di Kafka, oppure li si dovrebbe includere per contrasto, in quanto espressione di quelle contraddizioni sociali: con la loro eliminazione scomparirebbero finalmente quelle sofferenze sullo sfondo delle quali si staglierebbe tanto più nitida la luce delle condizioni

riscattate. Si esita ad attribuire un enunciato come il seguente: «Alla fine approderemo a quello stato meraviglioso» a chi, come Bloch, scese in campo contro il filisteismo culturale (borghese!) Eppure persino questo sarebbe meglio della riabilitazione postuma, attribuita all'utopia, di «frasi fatte e ipocrisia» come se fossero verità. Qui l'effetto benefico del dubbio viene vanificato dal linguaggio inequivocabile del sospetto morale, che più di una volta si alterna all'esaltazione della «forza di sognare». Ancora un esempio: «Soltanto l'azione [rivoluzionaria] rende vero ciò che nei libri sentimentali viene ipocritamente simulato» (*ibid.*, pp. 1047 sg.) – parole singolari in bocca a chi quei libri li conosceva davvero e a cui proprio non si penserebbe di dover attribuire il ruolo di «terribile semplificatore»²¹.

Tuttavia ad essere veramente discutibile è quel che viene affermato non a rimprovero, ma a lode del passato: «I regni tramontano, ma un buon verso rimane e annuncia quel che sta per venire» (p. 1072). Ma no, assolutamente! Devo essere io a illustrare a Bloch ciò di cui egli ha avuto certo prove ben più numerose nel corso della sua lunga ed intensa vita? Menzionerò solo un mio ricordo: quando, del tutto inaspettatamente, mi trovai dinanzi al trittico delle Madonne di Giovanni Bellini nella sagrestia di San Zaccaria a Venezia, fui sopraffatto dalla sensazione che vi fosse racchiuso un istante di perfezione che mi era concesso vedere: l'istante in cui, nell'effimero «equilibrio di forze immani»²², l'universo sembra arrestarsi per consentire la suprema conciliazione delle sue contraddizioni in un'opera umana. Ciò che in quest'opera vive è il *presente* nella sua assolutezza – nessun passato, nessun futuro, nessuna promessa, nessuna continuazione, non importa se migliore o peggiore, nessuna prefigurazione di qualcosa, ma apparizione atemporale fine a se stessa. *Questa* è l'utopia al di là di ogni «non ancora»: istanti dell'eternità disseminati nel fluire nel tempo – e Bloch ne era a conoscenza²³. Ma essi costituiscono un dono raro, oltre al quale non dovremmo dimenticare le grandi anime tormentate alle quali siamo debitori di ben più che un ammaestramento sul non-ancora. Anche in *loro* è il *presente* dell'uomo. Ciò che «sta per venire» è sempre presente e tocca a noi affrontarlo, ma volerlo rinvenire a nostro vantaggio e a nostra edificazione nella testimonianza del passato, come se solo noi potessimo condurlo alla sua destinazione, e come se avesse aspettato solo noi o addirittura fosse stato «destinato» a noi, vuol dire privare il passato del suo autonomo diritto e privare noi del suo autentico dono.

2. Sull'«esserci già» dell'uomo autentico.

a) L'ambiguità è una prerogativa dell'uomo.

Qui è insito l'errore fondamentale dell'intera ontologia del non-essere-ancora e del primato della speranza che vi è legato. A suscitare in noi un senso di dovere è la semplice verità, né esaltante né sconsolante, che «l'uomo autentico» è già sempre esistito con tutti i suoi estremi, nella grandezza e nella meschinità, nella felicità e nel tormento, nell'innocenza e nella colpa; in breve, in tutta l'*ambiguità* che gli è connaturata. Volerla eliminare significa voler eliminare l'uomo e la sua incommensurabile libertà. Grazie a quest'ultima e all'unicità di ciascuna delle sue situazioni, egli sarà sempre nuovo e diverso da quello che era, in nessun caso però «più autentico»; e neppure sarà mai al riparo dalla costante minaccia alla sua umanità, che fa appunto parte della sua «autenticità». Può darsi talvolta che una sorta di univocità, nel bene come nel male, abbia la meglio sull'ambiguità di fondo dell'uomo: in tal caso assisteremo alla comparsa dei santi e dei mostri; ma ritenere di poter avere gli uni senza la *possibilità* degli altri, e anche senza la loro occasionale realtà, è un'illusione propria della concezione secolarizzata della natura e della fortuna (la concezione cioè dell'innata buona fortuna di una natura umana non ostacolata nel suo libero corso); un'illusione contraddetta dalla più ingenua conoscenza religiosa del peccato e della tentazione, ma anche dalla più semplice conoscenza mondana dell'inerzia e dell'arbitrio del cuore. L'uomo che abbia perso davvero quell'ambiguità, l'uomo utopico, può essere soltanto l'*homunculus* della futurologia socio-tecnica, sottoposto in modo umiliante ai condizionamenti della buona condotta e del benessere, addestrato alla più totale conformità sociale. Questa è oggi una delle prospettive future che più dobbiamo *temere*. Proprio in opposizione all'escatologia del «principio speranza» c'è da *sperare* che anche in avvenire ogni soddisfazione generi la sua insoddisfazione, ogni possesso il suo desiderio, ogni tranquillità la sua inquietudine, ogni libertà la sua tentazione, e persino ogni felicità la sua infelicità (e di questo si può star sicuri, sostenuti come siamo da quella che forse è l'unica certezza sul conto dell'uomo). Questo mi sembra sia il sogno dell'autenticità umana, alimentato dal passato che ce lo mostra in *actu*, non dalla previsione del futuro. Il futuro è di volta in volta la risultante del rischio dell'autenticità, non può quindi determinarla, ma tutt'al più preservarne l'integrità nella ripetizione, in modo

tale che continuino ad esistere l'uomo e il futuro – quest'ultimo sempre imprevedibile nella sua natura, non soltanto grazie a circostanze storiche di volta in volta uniche, ma anche grazie alla natura mutevole di quella «autenticità» dello stesso soggetto storico.

b) L'errore antropologico dell'utopia.

L'errore dell'utopia si annida dunque nella sua antropologia, nella sua concezione dell'essenza umana. Il suo presente, diversamente da quello della larva, che deve ancora diventare farfalla, appare di volta in volta compiuto nella *problematicità* che lo contraddistingue. Proprio questa problematicità peculiare, con la sua trascendenza costitutiva, l'apertura delle sue alternative o la loro indifferenza, con i suoi 'perché?' e 'a che scopo?', ai quali non vi è risposta, costituisce un *fenomeno limite* della natura che, in base alla conoscenza umana, risulta invalicabile. Essa rappresenta il fondamento con cui occorre fare i conti, tanto poco superabile «in avanti» nella luminosità senza ombre quanto a ritroso nell'opacità della natura animale. Nel quadro di tale problematicità devono collocarsi ogni speranza e ogni timore, così come tutte le aspettative per il singolo individuo come per l'umanità. «Ma non si dà ancora un'assenza di condizionamento in quel senso luminoso, il più luminoso di tutti, che designa l'esigenza non alienata, il valore compiutamente maturato, naturalizzato» (*ibid.*, p. 1624): non potrà mai esserci in virtù della temporalità umana, eccetto forse nei momenti di elevazione mistica in cui l'individuo può esperire una sorta di «assenza di condizionamento». In fondo si può smascherare l'errore dell'utopismo asserendo che esso immagina il *nunc stans* dell'istante mistico tradotto nell'oggettività permanente di uno stato pubblico – l'elemento più personale e più fugace tradotto nell'universale e consolidato. Il «*non datur*» che ne consegue è fra tutti quello più rigoroso, perché essenziale; se si parla di maturità, dovrebbe costituire l'istanza prima e non aver bisogno d'altro. Già il desiderio sta in contraddizione con la verità dell'uomo.

c) Il passato come fonte del sapere umano.

Ci si dovrà quindi rassegnare al fatto che dobbiamo imparare dal *passato* ciò che l'uomo «è», o meglio ciò che *può* essere in positivo come in negativo. Tale insegnamento fornisce ogni materia immaginabile all'entusiasmo e all'orrore, alla speranza e alla paura, offrendo anche criteri valutativi a cui commisurare se stessi. Nella misura in cui c'è da «imparare» qualcosa dalla storia in senso pratico, cioè in vista dell'agire

razionale (una possibilità precaria, poiché il «dimenticare» fa parte della creatività), si dovrà metter mano al progetto del futuro con quell'unico sapere che abbiamo sul conto dell'uomo, posto che esista qualcosa del genere. Ogni «non ancora», forse davvero in incubazione in quel che è già stato (ma sul quale neppure quel che è già stato può dirci qualcosa), si rivelerà una sorpresa con l'attuazione del progetto. Nulla garantisce che si tratti sempre di una bella sorpresa: ma neppure quest'ultima, altrettanto poco del suo opposto, avvicina maggiormente il soggetto al «suo» predicato (entrambi emergono piuttosto da quello). Nessuno incarna teleologicamente un fine immanente alla sua natura.

d) La «natura» umana è aperta al bene e al male.

Pertanto ci si deve rassegnare anche al fatto che non esiste una «natura» dell'uomo priva di ambiguità, dato che ad esempio egli non è di per sé né buono né cattivo. Egli possiede la *facoltà* di essere buono o cattivo, anzi, di essere l'uno e l'altro, poiché questa capacità fa parte della sua essenza. In realtà, benché a proposito dei casi di malvagità estrema si parli di «mostri», soltanto degli uomini possono essere «disumani»: la disumanità rivela la natura «dell'uomo non meno che la santità». Si dovrà quindi rinunciare anche all'idea di una «ricchezza della natura umana» che è presente, disponibile in modo latente e deve soltanto essere liberata («scatenata»), per potersi rivelare nella sua pienezza. Esiste soltanto il *corredo* biologico-mentale di questa natura che è alla base della ricchezza e della povertà del poter-essere, entrambe ugualmente naturali, sia pure con preminenza della povertà. Infatti quest'ultima può essere prodotta dalle circostanze sfavorevoli, oppure può essere scelta, persino in presenza delle condizioni più favorevoli, per effetto di inerzia e corrottibilità (istinti indiscutibilmente naturali), mentre la ricchezza individuale richiede, oltre al favore delle circostanze, anche degli sforzi (perlomeno quelli diretti a lottare contro l'inerzia). Questo però non esime naturalmente in nessun modo dal dovere di aspirare a delle condizioni vantaggiose per tutti, senza attendersi da esse altro se non il potenziamento della *chance* di conseguire il *bonum humanum*.

e) Il miglioramento delle condizioni senza l'esca dell'utopia.

Anche con questa limitazione, stabilire quali possano essere le «circostanze migliori», non risulta purtroppo così inequivocabilmente evi-

dente come constatare quali siano le peggiori. Come ovunque nell'etica, anche qui, per così dire nella dimensione strumentale delle condizioni, il *malum* è incomparabilmente più facile da identificare rispetto al *bonum*; non soltanto perché il male è, in base all'esperienza, così ben noto, ma anche perché esso presenta la forza di una coazione causale riconoscibile (come miseria e schiavitù), mentre la sua eliminazione chiama appunto in causa l'enigma della libertà. Liberare quest'ultima dai pericoli che la minacciano non può garantire, in conformità al suo significato, nessuna forma di sviluppo privo di ostacoli, e neppure un ordinamento sociale che lo promuova. Naturalmente la libertà, con tutti i suoi potenziali errori suscettibili di revisione, è preferibile all'oppressione. I suoi sbandamenti latenti (di cui uno è l'indolenza, l'altro la temerarietà) esigono una vigilanza morale ben più circostanziata di quella grossolana imposta dallo stato di necessità. Gli sbandamenti di uno stomaco pieno saranno diversi da quelli di uno stomaco vuoto, quelli della grandezza diversi da quelli dell'angustia, quelli della sicurezza diversi da quelli dell'incertezza, mentre quelli del tempo libero non avranno forse precedenti, ma continueranno anche loro a minacciare l'*imago Dei*. Per quanto riguarda poi il miglioramento così necessario delle condizioni, è assolutamente necessario *liberare le richieste di giustizia, bontà e ragione dall'esca dell'utopia*. Le si dovrà perseguire per se stesse, senza pessimismo né ottimismo, bensì con realismo, senza lasciarsi trascinare da aspettative eccessive e senza cadere nella tentazione di pagare quel prezzo esorbitante che il chiliasmo – per natura «totalitario» – è pronto a far pagare a coloro che vivono alla vigilia di quell'avvento. Allo spietato ottimismo si contrappone un sano scetticismo²⁴.

f) Ogni presente storico come fine in se stesso.

Perciò si dovrà abbandonare in particolare l'idea della «preistoria», il cui scopo saremmo stati proprio noi, che da parte nostra siamo a sua volta il mezzo per raggiungere il fine definitivo: e non soltanto perché tale scopo definitivo non esiste (oppure, se anche esistesse in modo latente, non potremmo designarlo in nessun modo); ancor più importante è rendersi conto che ogni presente dell'umanità costituisce un fine in se stesso e lo è stato perciò in ogni epoca passata. (Oppure, come Ranke sostenne contro Hegel: ogni epoca storica sta «in rapporto diretto con Dio»). Tutto è «transizione» alla luce del dopo, qualcosa è «adempimento» alla luce del prima, qualcosa anche fallimento, ma nulla è semplice pre-figurazione dell'autenticità che deve ancora venire. L'auten-

ticità, ogni volta *diversa*, dovrà dar prova di se stessa nel successo o nel fallimento. Ci si dovrà quindi rassegnare anche al fatto (cosa che non dovrebbe davvero riuscire difficile) che Isaia e Socrate, Sofocle e Shakespeare, Budda e Francesco d'Assisi, Leonardo e Rembrandt, Euclide e Newton non possono appunto essere «superati». La loro comparsa nel corso della storia dà adito alla speranza che quella catena non si spezzerà. Ma a tale scopo non si potrà fare altro che prevenire l'inaridimento del loro misterioso terreno di riproduzione (minacciato ad esempio da alcune tendenze della tecnica e dell'utopia orientata in senso tecnologico). Tale speranza, insieme ai suoi doveri e alla sua paura, non ha nulla a che vedere con un'ontologia del non-essere-ancora. Al contrario, essa viene falsata da quest'ultima per effetto dell'appiattimento teleologico dell'eredità sulla quale quella speranza si fonda. La contraddizione logica, insita nel fatto che l'autenticità continua a non essere in vista, mentre, secondo l'esplicita assicurazione dell'utopismo, dovrebbe ormai finalmente realizzarsi (s'impone da questo momento una nuova ontologia?), costituisce comunque l'obiezione meno rilevante. Passi pure persino l'ingratitude verso ciò che è stato, dato che il bilancio della storia è tutt'altro che inequivocabile e la colpa prevale forse sempre sulla giustizia. Ma nella negazione dell'identica validità del presente di tutti i «precursori» risulta pernicioso che ne emerga quel rapporto letale fra mezzi e scopo nel quale il fine più elevato è destinato ad essere sacrificato.

III.

DALLA CRITICA DELL'UTOPIA ALL'ETICA DELLA RESPONSABILITÀ

1. *La critica dell'utopia come critica dell'esagerazione tecnica.*

La critica dell'utopia appena conclusa sarebbe stata eccessivamente dettagliata se l'utopismo marxista, nella sua stretta alleanza con la tecnica, non rappresentasse una versione radicalizzata «in senso escatologico» di ciò verso cui è avviata, sia pure in senso assolutamente non escatologico, la dinamica tecnologica mondiale all'insegna del progresso; in altri termini, se la *tecnologia*, in quanto forza operante autonomamente, non implicasse una dinamica *quasi-utopica*. Pertanto la critica dell'utopia è già stata implicitamente una critica della tecnologia nella

previsione dei suoi estremi sviluppi. Molto di ciò che abbiamo cercato di descrivere, in rapporto all'utopia, come un concreto stato umano all'interno della realizzazione del sogno, sembra ora incombere, con o senza un sogno simile, anzi senza finalità cosciente e quasi come un destino. Molti elementi di tale prospettiva si sono rivelati più un oggetto di paura che di speranza. La stessa cosa vale per le condizioni reali di carattere fisico-biologico. Perciò la critica dell'utopia, in quanto modello estremo, non è servita tanto a confutare un errore concettuale, sia pure carico di ripercussioni, quanto piuttosto a fondarne l'*alternativa* che ora tocca a noi elaborare: l'etica della responsabilità che oggi, dopo secoli di euforia post-baconiana, prometeica (di cui è figlio anche il marxismo), deve mettere le briglie a quella galoppante avanzata. Dato che in caso contrario, e soltanto con un po' di dilazione, sarebbe la stessa natura a farlo alla sua maniera implacabilmente più dura, l'elaborazione di quell'*alternativa* è soltanto una cautela prudenziale, nutrita da un semplice senso di correttezza nei confronti dei nostri discendenti. Ma poiché, oltre la raggiungibilità e l'assenza di rischi, è stata confutata persino la desiderabilità intrinseca del fine e la sua immagine complessiva dell'uomo (nel futuro come nel passato), ci siamo già inoltrati nel cuore della teoria etica. Se la direzione fosse quella giusta, saremmo già riusciti a fondare quantomeno in senso negativo quell'*alternativa*, per cui potremmo rivolgerci ora alla fondazione positiva. A giudicare da come stanno oggi le cose, questo lavoro in positivo dovrebbe per un certo tempo assumere una funzione prevalentemente di salvaguardia e di tutela, subordinatamente alla quale, e comunque all'insegna della modestia, continuerebbe a spettarci una funzione di risanamento e, ove possibile, di miglioramento.

2. Il significato pratico della confutazione del sogno.

Naturalmente la critica sarebbe stata inutile, al di là dell'esercizio teorico, se il «destino» testé chiamato in causa fosse veramente tale, cioè inevitabile fin da principio. La «storia», in quanto movimento autonomo necessario, con la sua direzione immanente e forse persino conoscibile, contro cui sarebbe vano opporsi, sarebbe soltanto un altro nome per designare quel destino. In effetti sembrano tali alcune cose che i marxisti affermano intorno alla dinamica socio-economica e che noi diciamo intorno a quella tecnologica: è innegabile che diventiamo gradualmente prigionieri dei processi da noi stessi iniziati. Ma che cosa

sia inevitabile e cosa non lo sia risulta sempre soltanto dall'esame di ciò che è stato davvero evitato o meno dopo seri tentativi. Lo spirito della responsabilità respinge il verdetto precipitoso dell'inevitabilità e a maggior ragione rifiuta che venga sancito dalla volontà come conseguenza di quella supposta inevitabilità, poiché intende porsi dalla parte «della storia». (La storia poi potrà mostrarsi anche troppo disponibile a schierarsi a favore di una resa di quello spirito, a meno che non preferisca offrire una delle sue sorprese). La critica dell'utopia è anche critica, oltre che della sua immagine finale, dell'asserita predestinazione della storia verso quel fine, in quanto attribuisce alla responsabilità quel che sottrae alla necessità. Ma se si concede tanto margine alla responsabilità nella configurazione del nostro «destino», malgrado quel che c'è in esso di inevitabile, non risulta affatto indifferente affrontare una determinata prospettiva con giubilo o con angoscia, in modo affermativo o negativo, portando avanti o frenando certi sviluppi, cercando di guidarli in una direzione o in un'altra, anche senza mai riuscire a dominarli completamente²⁵.

A questo punto la fede nell'utopia o lo scetticismo nei suoi confronti diventa il fattore reale, non a favore o a scapito della stessa, qualora questa si riveli un fuoco fatuo, ma a favore o a scapito di alternative realmente date – fra le quali una è costituita in effetti dal perseguimento di quel fuoco fatuo. Nella misura in cui può influire su quelle alternative la critica dell'utopia, quale tentativo di rettificare il pensiero *e la volontà*, costituisce già un atto ispirato dalla stessa etica della responsabilità. A quest'ultima, in conclusione della parte sistematica, dedicheremo ancora alcuni cenni di carattere generale. I nuovi doveri concreti non si possono ancora sussumere sotto nessun sistema in quanto, al contrario dei nuovi dati di fatto della prassi tecnologica, cominciano appena ora ad essere percepiti²⁶.

3. *L'etica non-utopica della responsabilità.*

Al principio speranza contrapponiamo il principio responsabilità e non il principio paura. Ma la paura, ancorché caduta in un certo discredito morale e psicologico, fa parte della responsabilità altrettanto quanto la speranza, e noi dobbiamo in questa sede perorarne ancora la causa, poiché la paura è oggi più necessaria che in qualsiasi altra epoca in cui, animati dalla fiducia nel buon andamento delle cose umane, si poteva considerarla con sufficienza una debolezza dei pusillanimi e dei nevrotici.

a) Paura, speranza e responsabilità.

La speranza è una condizione di ogni agire, poiché questo presuppone di poter conseguire qualcosa facendo affidamento sulla possibilità di ottenerlo in quel caso determinato. Per chi sa il fatto suo (e anche per chi è favorito dalla fortuna), potrà trattarsi non solo di speranza, ma anche di sicurezza di sé. In considerazione di tutto ciò di cui l'agire si fa carico si potrà solo sperare che già il risultato immediato, e a maggior ragione i suoi effetti ulteriori nell'imprevedibile fluire delle cose, saranno davvero quelli auspicati. L'individuo consapevole dovrà ogni volta porsi nell'ottica di poter desiderare in seguito (col senno di poi) di non aver agito o di aver agito diversamente. La paura non si riferisce a questa incertezza, oppure vi fa riferimento solo in quanto circostanza concomitante. *Non* permettere che la paura distolga dall'agire, ma piuttosto sentirsi responsabili in anticipo per l'ignoto costituisce, davanti all'incertezza finale della speranza, proprio una condizione della responsabilità dell'agire: appunto quel che si definisce il «coraggio della responsabilità».

Quando parliamo della paura che per natura fa parte della responsabilità, non intendiamo la paura che dissuade dall'azione, ma quella che esorta a compierla; intendiamo la paura per l'oggetto della responsabilità. A proposito di quest'ultimo, abbiamo già dimostrato (nel cap. 4) che è sostanzialmente vulnerabile e che c'è quindi da temere per esso. In quel capitolo abbiamo analizzato diffusamente quel che nel caso determinato induce qualcuno ad appropriarsi di tale paura trasformandola nel dovere di agire. La responsabilità è la *cura* per un altro essere quando venga riconosciuta come dovere, diventando «apprensione» nel caso in cui venga minacciata la vulnerabilità di quell'essere. Ma la paura è già racchiusa potenzialmente nella questione originaria da cui ci si può immaginare scaturisca ogni responsabilità attiva: che cosa capiterà a *quell'essere*, se io non mi prendo cura di lui? Quanto più oscura risulta la risposta, tanto più nitidamente delineata è la responsabilità. Quanto più lontano nel futuro, quanto più distante dalle proprie gioie e dai propri dolori, quanto meno familiare è nel suo manifestarsi ciò che va temuto, tanto più la chiarezza dell'immaginazione e la sensibilità emotiva debbono essere mobilitate a quello scopo. Diventa necessario il 'fiuto' di un'*euristica* della paura che non si limiti a scoprire e a raffigurare il nuovo oggetto, ma renda noto a se stesso il particolare interesse etico che ne risulta evocato (senza che lo fosse mai stato prima d'ora) (si veda

il cap. 2). Già la *teoria* etica ha bisogno dell'idea del male come di quella del bene, tanto più poi se quest'ultimo ha perso evidenza al nostro sguardo e deve ritrovare il suo profilo mediante l'anticipazione di un nuovo male incombente. In una situazione quale ci sembra essere l'attuale, lo sforzo consapevole di alimentare una paura altruistica – in cui, insieme al male, si manifesti anche il bene che deve essere salvaguardato, insieme alla sventura, anche la salvezza che non va sovraccaricata di illusioni –, anzi quella stessa paura diventerà il primo dovere preliminare di un'etica della responsabilità storica. Ci si dovrà guardare bene dall'affidare il nostro destino a chi non ritiene abbastanza decorosa per la condizione umana questa fonte dell'etica della responsabilità, «la paura e la trepidazione» – che naturalmente non è mai l'unica fonte, ma talvolta del tutto ragionevolmente quella dominante²⁷. Dal canto nostro noi non temiamo il rimprovero di pusillanimità e di negatività quando dichiariamo in tal modo la paura un dovere, che può essere naturalmente tale soltanto con la speranza (della prevenzione): la paura fondata, non la titubanza, forse addirittura l'angoscia, ma mai lo sgomento e in nessun caso il timore o la paura per se stessi. Sarebbe invece effettivamente pusillanimità evitare la paura ove essa sia necessaria.

b) Per tutelare «l'integrità dell'uomo».

Si dovranno apprendere nuovamente il rispetto e l'orrore per tutelarci dagli sbandamenti del nostro potere (ad esempio dagli esperimenti sulla natura umana). Il paradosso della nostra situazione consiste nella necessità di recuperare dall'orrore il rispetto perduto, dalla previsione del negativo il positivo: il rispetto per ciò che l'uomo era ed è, dall'orrore dinanzi a ciò che egli potrebbe diventare, dinanzi a quella possibilità che ci si svela inesorabile non appena cerchiamo di prevedere il futuro. Soltanto il rispetto, rivelandoci «qualcosa di sacro», cioè d'inviolabile in qualsiasi circostanza (il che risulta percepibile persino senza religione positiva), ci preserverà anche dal profanare il presente in vista del futuro, dal voler comprare quest'ultimo al prezzo del primo. La speranza, altrettanto poco quanto la paura, può indurci a rinviare a una fase ulteriore il fine autentico – la crescita dell'uomo in un'umanità non atrofizzata –, compromettendo nel frattempo tale fine con dei mezzi che non rispettano l'uomo della propria epoca. Un'eredità degradata coinvolgerebbe nel degrado anche gli eredi. La tutela dell'eredità nella pretesa «di integrità dell'uomo» e quindi, in senso negativo, anche la

salvaguardia dal degrado, deve essere l'impegno di ogni momento: non concedersi nessuna pausa in quest'opera di tutela costituisce la migliore garanzia della stabilità, essendo, se non l'assicurazione, certo il presupposto anche dell'integrità futura dell'identità umana. La sua integrità non è altro che l'*apertura* verso quella sempre smisurata *pretesa* – che induce all'umiltà –, rivolta al suo portatore strutturalmente inadeguato. Conservare intatta quell'eredità attraverso i pericoli dei tempi, anzi, contro l'agire stesso dell'uomo, non è un fine utopico, ma il fine, non poi così modesto, della responsabilità per il futuro dell'uomo.

¹ Nel caso del marxismo si deve fare una certa eccezione per Ernst Bloch, l'utopista *par excellence*, ma anche in lui il tono è troppo sovente oracolare perché se ne possa dare rappresentazione concreta.

² Penso qui principalmente ai popoli liberati delle colonie. Né il Sudafrica e la Rhodesia né l'America Latina rientrano in questa classificazione. Nel rapporto fra i colonizzatori insediatisi in quei paesi e la popolazione indigena, diversa sotto il profilo etnico-culturale, lo sfruttamento economico si unisce all'oppressione politica e alla separazione razziale; esso costituisce pertanto un fenomeno peculiare che neppure in presenza di un'industria moderna rientra nello schema dello Stato di classe occidentale, omogeneo dal punto di vista nazionale. Qui la «lotta di classe» assume dei tratti particolari, ad esempio quelli di un'emancipazione originaria di coloro che corrispondono ai «proletari». Nel calcolo del potenziale rivoluzionario mondiale, essi fanno parte, insieme ai popoli post-coloniali, del mondo arretrato.

³ L'autore, che vive in America, può testimoniare che l'idraulico o l'elettricista, chiamato ad eseguire una riparazione nel suo alloggio, percepisce una paga oraria superiore alla sua retribuzione per un corso di lezioni universitarie. E qualche beneficiario dell'assistenza pubblica lo supera in certe abitudini consumistiche.

⁴ Tenendo conto di tutte queste conquiste, è incomprensibile come Ernst Bloch abbia potuto affermare: «Da sempre, nello Stato di classe capitalistico, l'operaio ha avuto soltanto la libertà di morire di fame» (in *Principio speranza* cit., p. 1061). Quest'affermazione getta una luce sconcertante su ciò che un intellettuale – persino uno così nobilmente sensibile come Bloch – possa ritenere giusto dire nella sua indignazione per l'ingiustizia. Le sue parole risultano inoltre offensive per chi muore davvero di fame nei paesi non capitalistici e che si leccherebbe le dita se gli toccasse di «morire di fame» in un modo tanto confortevole. È come se nel mondo che Bloch si è ritagliato su misura non fosse accaduto nulla da quando Engels scrisse «La situazione della classe lavoratrice in Inghilterra».

⁵ Si pensi agli esempi inglese ed americano, ma anche già a quello tedesco sotto Bismarck e Guglielmo II.

⁶ Questo aspetto di duplice inesauribilità dell'utopia – la tecnica umana e la natura che le risponde – appare ad esempio nelle seguenti parole di Ernst Bloch: «Sono già in arrivo oppure potrebbero esserlo concimi artificiali, irradiazioni artificiali che incentivano il terreno a dare frutti mille volte più abbondanti, in una *hybris* e in un sovvertimento della produttività naturale senza precedenti, sintetizzabili nel concetto limite di un campo di grano che cresce a vista d'occhio. In breve, la tecnica in sé sarebbe chiamata a con-

sentire l'indipendenza dal lento lavoro della natura sulle materie prime, per di più limitato regionalmente e, sarebbe già quasi in grado di attuarla... È venuto il momento di una nuova ipernaturalizzazione della natura data...» (*Das Prinzip Hoffnung* [Il principio speranza], Suhrkamp, Frankfurt am Main 1959, p. 1055; in seguito citato come P.H.). Ci occuperemo ancora dell'elemento di incertezza delle leggi di causalità implicito in questa visione.

⁷ Oltre a ciò che è citato alla nota 6, si confronti nella stessa opera di Ernst Bloch la p. 925 e seguenti.

⁸ L'obiettivo più ambizioso, stabilito recentemente dal presidente americano, prevede che nel duemila circa il 20 per cento del fabbisogno energetico americano sarà coperto da fonti energetiche rinnovabili, dipendenti dall'energia solare. Se le molto rilevanti sovvenzioni pubbliche necessarie per la promozione di tali fonti saranno approvate è poi questione molto diversa da quella tecnica. Forse vi provvederà la crescente pressione sui prezzi attuata dai paesi dell'Opec.

⁹ *Das Kapital*, vol. III, Libro III (Karl Marx - Friedrich Engels, vol. 25, Dietz, Berlin 1976), p. 828 nel cap. 48 (trad. it. *Il capitale*, Einaudi, Torino 1975, «La formula trinitaria»). Nella prosecuzione della citazione riportata si dice nello stesso passo: «La libertà in questo campo può consistere soltanto in ciò, che l'uomo socializzato, cioè i produttori associati, regolano razionalmente questo loro ricambio organico con la natura, lo portano sotto il loro comune controllo, invece di essere da esso dominati come da una forza cieca; che essi eseguono il loro compito con il minore possibile impiego di energia e nelle condizioni più adeguate alla loro natura umana e più degne di essa. Ma questo rimane sempre un regno della necessità. Al di là di esso comincia lo sviluppo delle capacità umane, che è fine a se stesso, il vero regno della libertà, che tuttavia può fiorire soltanto sulle basi di quel regno della necessità. Condizione fondamentale di tutto ciò è la riduzione della giornata lavorativa» (pp. 1102-3) (il corsivo è mio). Sfuggì a Marx, com'è comprensibile in quei primordi dello sviluppo industriale, che «il minor possibile impiego di energia» e il procedimento lavorativo «più adeguato alla natura umana» possono entrare in contraddizione. Nell'avanzare della meccanizzazione egli ravvisò soltanto il beneficio del risparmio di lavoro e non la maledizione della desolazione degli stessi processi lavorativi; e inneggiò persino alla da lui già prevista «automatizzazione» con progressiva eliminazione del lavoro umano, scorgendovi senza cattivi presentimenti una via verso la libertà, che è appunto tempo libero.

¹⁰ Avrà così luogo un singolare capovolgimento dei rapporti di ceto: l'«aristocrazia» sarà costituita dai pochi ai quali sarà ancora lecito lavorare «davvero», mentre il «proletariato» sarà rappresentato dalla vasta classe dell'*otium*, dai pensionati di Stato che consumeranno i frutti del lavoro dei primi.

¹¹ Partendo da tali punti di vista, si deve ancora dire che il cacciatore primordiale che ingannava la selvaggina, eseguiva un'attività «più intellettuale» di quella compiuta dall'agricoltore che venne dopo di lui; l'attività del ladro è più intellettuale di quella del levigatore di diamanti e così via.

¹² Perciò l'«operaio è più infelice nel lavoro» e non, come ritiene Bloch, perché «percepisce se stesso come una merce reificata». Anche se mi sapessi proprietario dell'apparato che debbo azionare in modo così ottuso, non sarei meno infelice nel lavoro in quanto tale.

¹³ Resta impregiudicato come si comporterà un'umanità liberata dal bisogno e infine persino dall'obbligo del lavoro, perché finora non si è mai verificato nulla di simile. Ma l'aspettativa non dovrebbe essere troppo ottimista. Quel che finora sappiamo a proposito delle conseguenze morali e di altri effetti psicologici dell'ozio (*Müßiggang*) e in genere di un'esistenza non strutturata in ritmi temporali dagli obblighi, dovrebbe piuttosto spaventarci. Persino l'aristocrazia sfaccendata, che pure è maggiormente tutelata dalla tradizione e dalla disciplina proprie del suo ceto, dalla visibilità sociale e dal suo ruolo

esemplare, ha spesso cercato di sfuggire alla noia abbandonandosi alla dissolutezza: gioco d'azzardo, volubilità sessuale ecc. (l'eccentricità come più innocua e spesso amabile alternativa). Il più letterale fra tutti i «diletti», la carriera del Don Giovanni con l'orgoglio della lista di Leporello, potrà difficilmente passare per un hobby all'altezza dell'utopia, anche se non risulterebbe affatto semplice motivare il perché.

- 14 Non voglio qui mettere in conto che alcuni hobbies si svalutano intrinsecamente o vengono resi addirittura impossibili se sono accessibili alle masse, così ad esempio pescare trote o salmone nei torrenti montani, osservare la vita degli animali allo stato brado, dedicarsi agli scavi archeologici e simili, perché l'afflusso di grandi schiere di persone animate dallo stesso obiettivo annulla il tutto per ciascuno. Per dirla in termini generali: ogni hobby diretto verso ciò che è raro deve restare a sua volta una rarità.
- 15 Il fatto che molti elementi di tutto ciò vengano preferiti alla spontaneità obbligata è illustrato ottimamente, secondo me, dall'esclamazione della figlioletta di amici che un giorno, tornando a casa dal suo asilo progressista, sbottò in queste parole: «Debo necessariamente (*muß*) giocare sempre a quel che voglio; non posso (*darf*) anche una volta giocare a quel che devo (*sollt*)?» (Garantisco per l'autenticità dell'aneddoto, che naturalmente rientra più nella critica della - molto reale - educazione «permissiva», con il suo appello costante all'«autodeterminazione», piuttosto che nella critica dell'utopia irreal).
- 16 Il passo suona: «... l'ideologia divenuta comunista ha la funzione di attivare la formazione di relazioni umane sempre più ricche e approfondite... Così l'ideologia dell'apparenza è destinata completamente a sparire, anche se non lo è invece quella della formazione della coscienza socio-morale. Questo tipo di ideologia sarà un'etica in tutti i suoi tratti fondamentali, anche nelle... regioni dell'arte (!) e della più remota sovrastruttura. Il nuovo stato di bisogno determinato dall'*otium* stesso produrrà in tal modo una nuova sovrastruttura su una nuova non-economia-planificata (*Plan-Nichtwirtschaft*). Produrrà un'ideologia sempre più sostanziale dell'illuminazione interumana - tutto ciò appunto al servizio purificato dell'*otium*, per promuoverne i contenuti umani» (P.H., p. 1083).
- 17 Cfr. anche le parole goethiane dall'«Eredità dell'antica religione persiana»: «Le più difficili occupazioni (sono) la sopravvivenza quotidiana | per il resto non serve nessuna rivelazione». Affine alla speranza blochiana in un contenuto emotivo festoso dell'*otium*, nel quale le relazioni interumane sono vissute nell'amore, è l'utopia fondata sulla teoria freudiana delle pulsioni di Herbert Marcuse - l'utopia di una liberazione del principio del piacere dal principio della realtà. Nelle forme del dominio sulla natura e sull'uomo finora realizzatesi, quest'ultimo ha imposto, soprattutto mediante la *coazione del lavoro*, un grado di rinuncia pulsionale che va ben al di là della misura indispensabile per una comunità civile. Grazie al superamento - che è reso possibile dalla tecnologia (e va garantito politicamente) del «principio di prestazione», quella «repressione addizionale» può essere eliminata e l'Eros può essere nuovamente insediato nei suoi diritti originari. In *Triebstruktur und Gesellschaft* (Eros e civiltà) si dice: «Poiché la durata della giornata lavorativa costituisce essa stessa uno dei principali fattori repressivi imposti dal principio della realtà al principio del piacere, la riduzione di questa durata fino al limite in cui il puro tempo lavorativo non blocchi più lo sviluppo umano, è la prima delle condizioni preliminari della libertà... Nell'*optimum* delle condizioni, il peso che, nella civiltà matura, avrebbe la ricchezza materiale e intellettuale sarebbe tale da permettere la soddisfazione dei bisogni senza fatica, e d'altro lato il dominio non ostacolerebbe più sistematicamente tale soddisfazione. In questo caso, il quantitativo di energia istintuale che dovrebbe continuare ad essere deviato verso il lavoro necessario (a sua volta meccanizzato e razionalizzato) sarebbe così esiguo da far crollare un vasto settore di limitazioni e modificazioni repressive, non più sostenuto da forze esterne. Conseguentemente, il rapporto antagonistico tra principio del piacere e principio della realtà verrebbe alterato in favore del primo. L'Eros e gli istinti di vita, verrebbero lasciati liberi in una misura che non ha precedenti... Per quanto equa e razionale sia l'organizzazione della produ-

zione materiale, essa non potrà mai rappresentare un regno di civiltà e di soddisfazione (!); ma potrà rendere disponibili tempo e energia per il libero gioco delle facoltà umane *al di fuori* del regno del lavoro alienato. Quanto più completa è l'alienazione del lavoro, tanto maggiore è il potenziale di libertà: l'*optimum* sarebbe un'automatizzazione totale (!). È la sfera al di fuori del lavoro che determina la libertà e la realizzazione, ed è la possibilità di determinare l'esistenza umana in base ai valori di questa sfera che costituisce la negazione del principio di prestazione». (Herbert Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1965, pp. 152-56, trad. it. *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino 1964 e 1967, pp. 178-81). Le frasi da me contrassegnate con (!) esprimono, in totale accordo con Marx e Bloch, il vaneggiamento intellettuale contro il quale è rivolta la nostra critica.

¹⁸ Si veda la nota 1 al cap. 5.

¹⁹ Bloch lo rifiuta molto esplicitamente: «Non con l'incompiutezza come destino, non con il semplice avvicinamento infinito a un fine, come avviene in modo sensibile in Tantalò e in modo morale in Kant. È vero piuttosto che il mondo incompiuto può essere portato a compimento, il processo in esso sospeso può essere condotto a un risultato, l'incognito dell'oggetto principale realmente nascosto in se stesso può essere illuminato... L'autentico o l'essenza è *ciò che non è ancora, ciò che nel cuore delle cose spinge verso di sé, ciò che nella tendenza-latenza del processo attende la propria genesi*» (P.H., p. 1625. Il corsivo è nell'originale).

²⁰ È impossibile che egli intenda quel che una volta una biologa, durante un dibattito accademico pubblico sul controllo genetico prenatale (intrauterino) della prole, avendo io osservato che allora l'epilettico Dostoevskij non sarebbe potuto nascere, espresse nei termini seguenti: «La società futura non potrà permettersi dei geni malati e dovrebbe appunto attendere finché fosse concepito un Dostoevskij sano». In una direzione analoga si rivolge la considerazione che uno psicanalista fece in mia presenza: quale filosofo avrebbe mai potuto essere Kant se fosse stato guarito dalle sue nevrosi coatte (che quello psicoanalista aveva scoperto nelle sue abitudini di vita). Come ho detto, so bene che tali schiocchezze sanitarie non possono essere attribuite al sogno utopico nell'accezione di Bloch, ma non riesce facile preservare da penose associazioni la sua «quotidianità festosa».

²¹ Le sue parole diventano ancor più singolari nel prosieguo della frase: «Soltanto il potere rivoluzionario farà posto alla gentilezza colta e perfezionata». Definisco ciò l'omeopatia più genuina: la gentilezza (per i pazienti sopravvissuti) mediante la medicina della scorresia.

²² «*Balance of colossal forces*»: così si esprime il signor Stein, nel *Lord Jim* di Joseph Conrad, mostrando un'opera d'arte della natura, una farfalla rara di perfetta bellezza.

²³ La sua eloquente testimonianza, lontana da ogni ideologia, per il *nunc stans* dell'«attimo vissuto» non lascia dubbi al riguardo. Cfr. a questo proposito Adolph Lowe, *Über das Dunkel des gelebten Augenblicks*, in: Karola Bloch, Adalbert Reif (a cura di), «*Denken heißt überschreiten*», In memoriam Ernst Bloch's, 1885-1977, Colonia 1978, pp. 207-13.

²⁴ L'autore lascia in sospeso chi, nel famoso racconto «*Fratelli Karamasoff*» sia il più misericordioso, Cristo o il grande Inquisitore. Per fortuna nella realtà la scelta non è fra tali estremi e la precaria mescolanza è forse il senso dell'allegoria. La fiducia utopica nell'uomo futuro, unita alla diffidenza verso quello attuale, induce a quello che nelle pagine precedenti abbiamo definito «spietato ottimismo». Paragonato a esso, il dogma ecclesiastico del peccato che, pur non scomparendo dall'esistenza umana, può tuttavia incontrare remissione, è un esempio di scetticismo misericordioso.

²⁵ Un esempio è costituito dalla possibilità, indubbia sul piano tecnico, di una crescente automatizzazione dei processi lavorativi, che consente e insieme impone l'*otium* all'uomo divenuto superfluo. Nelle pagine precedenti abbiamo formulato qualche ipotesi sulle

conseguenze forse distruttive di tale fenomeno. (Si veda anche, sull'«uomo antiquato», Günther Anders). La questione se, a causa di tali prospettive, non sarebbe meglio porre un freno a certi progressi tecnici, risulta estremamente seria e non dovrebbe essere sospettata di ostilità al progresso o alla tecnologia. Uno dei pericoli dell'utopismo consiste proprio nell'impedire che si pongano tali questioni.

²⁶ Speriamo di poter presentare in una prossima pubblicazione una casistica di prove illustrative, la quale dovrà prendere, almeno provvisoriamente, il posto della sistematica.

²⁷ Ernst Bloch liquida la paura in quanto conseguenza dell'«assenza di sogni proiettata in avanti», «che non è in attesa delle cose che debbono verificarsi (!)». «Così in questo scetticismo volontario-involontario anziché la speranza trova posto la paura, anziché il tentativo di afferrare il futuro... un antifinale... In particolare la paura, dice Sartre, è uno stato che annulla l'uomo; grazie al suo significato vivificante, è vero per la speranza, sia soggettivamente sia, a maggior ragione, oggettivamente, il contrario». Già Hobbes la sapeva più lunga facendo della paura il *primum movens* della ragione nelle faccende del bene comune. Qui trattiamo naturalmente della paura altruistica e non di quella egoistica di Hobbes. Eppure proprio quella non trova favore presso i profeti del grande sogno.