

## ***Il soggetto non basta. La “responsabilità” di Hans Jonas***

*di Francesco Saverio Trincia*

Il quarto capitolo de *Il principio responsabilità* di Hans Jonas (sul quale in questa sede mi accingo a realizzare un esercizio di lettura in qualche modo paradigmatico ma circoscritto ai primi sette paragrafi, privo di ogni pretesa di completezza, trascurando quindi programmaticamente sia il complesso del libro in cui le pagine esaminate si inscrivono, sia la totalità del pensiero jonasiano) contiene il nucleo metafisico dell’«etica per la civiltà tecnologica». Tale nucleo merita di essere indagato micrologicamente, per cogliervi quel vero e proprio rovesciamento o meglio quel radicale ri-orientamento dell’etica moderna in senso antisoggettivistico, e quell’incardinamento ontologico dell’assiologia, che fanno del pensiero jonasiano un momento non eludibile della questione interminabile sul fondamento e sul senso non pragmatico o comunque pre-pragmatico dell’etica in generale. In pochi autori come in Hans Jonas il lettore attento coglie l’intreccio della metafisica e dell’etica come assiologia con le “richieste” della vita, colta a sua volta nel suo strato profondo nel quale la nozione spinoziana di natura e della sua teleologia si fonde con un concetto dell’essere che non si risolve affatto nella propria determinazione concettuale (Jonas, non dimentichiamolo, interagisce con l’ontologia esistenziale di Martin Heidegger) ed evoca un ruolo della soggettività volente profondamente trasformato in senso privativo. Non a che cosa ‘serve’ l’etica, non quando e in quali circostanze soggettive essa si forma, non se sia in qualsiasi misura accettabile la sua coercitività, né se l’etica stessa non intrattenga in realtà alcun rapporto strutturale con la coercitività, o meglio con l’autocostrizione che ne fa in ogni caso una declinazione della libertà: non questo si chiede prioritariamente nell’orizzonte problematico jonasiano, non questo (non questo anzitutto) si deve sapere, non alla regione dove si muovono in primo piano dei soggetti presuntivamente morali dà accesso il riferimento all’“essere” che fornisce il punto di partenza e la base dell’argomentazione. *Chi*, o meglio *che cosa* comanda nell’obbligo etico? Tale è la questione di fondo. È, vogliamo sapere, un *chi* o un *che cosa* ciò da cui dipende l’imputazione e l’eventuale riconoscimento di “responsabilità” morale? Quest’ultima dipende dalla constatazione che una risposta *può* essere data al mondo

(all'essere, alla natura, alla realtà metafisica entro cui e di cui viviamo), e lo è effettivamente, e che in questo modo e solo in questo modo si apre la regione in cui si accampa e rifugge un'etica in cui ci si riconosce come opera che ci appartiene solo perché originariamente noi le apparteniamo: un mondo dell'agire che è nostro solo perché noi siamo in quel mondo, *siamo quel mondo* e non lo siamo unicamente perché *vogliamo esserlo*.

Tali domande discendono ovviamente in primo luogo da un mutamento semantico molto serio della nozione stessa del "comando" etico e dall'impegno a chiedersi se l'etica si risolva nell'adempimento di un impegno che *qualcuno* (o un qualcosa di astratto come una doverosità pura) chiede a *qualcun altro*, o anche che qualcuno (o anche un soggetto trascendentale) chiede a se stesso, per motivi che prescindono sia dal riferimento a interessi utilitaristici, sia da una qualche regolamentazione giuridica di tipo contrattuale di tali interessi. Esse attraggono in particolare l'attenzione critica di chi ha fatto della soggettività e della sua vita (trascendentale, ma anche storica, emotiva, psicologica) il perno non eludibile della propria riflessione e che tuttavia non resta sordo a quelle che un poco enfaticamente si possono definire le *ragioni dell'essere*, o la pressione che viene dal reale o dalla vita extrasoggettiva a cui la vita anche morale della soggettività fa comunque riferimento quanto meno come suo ambito. L'attenzione, vogliamo dire, di chi eventualmente sia indotto e persino necessitato da quella che con un poco di legittima enfasi si potrebbe chiamare 'la forza delle cose' a considerare tali ragioni, dell'essere, dei fatti o meglio della fattualità, dell'effettività, come conflittualmente connesse alle ragioni dell'autonomia e dell'autodeterminazione del soggetto agente, e a considerarle proprio perché conflittualmente, tanto più solidamente connesse, o intrecciate o come meglio ci si voglia esprimere per indicare una condizione di *non separabilità del soggetto morale dalla morale stessa*, che dunque non esclusivamente a lui può essere fatta risalire.

È questo il senso di ciò cui alludiamo quando sosteniamo, nel tono prudentemente colloquiale con cui di etica si deve parlare e che proprio Hans Jonas ci ha insegnato a praticare, che "il soggetto non basta". Si tratta di quel senso in cui traluce una sorta di percezione antierica e antiretorica del *limite* entro il quale viene a trovarsi stretto il cammino dell'umano agire e rispetto al quale (si tratta, come ben si comprende, di una precisazione essenziale) la libertà inseparabile da ogni scelta e decisione morale vede sottolineata piuttosto che amputata la connotazione tragica che sempre si accompagna a ciò che liberamente si decide. Non suoni come paradosso il notare che proprio il pensatore che sembra offrire alla scelta etica un ancoraggio ontologico a ciò che l'essere impone al dover essere è lo stesso che, correggendo ma non svalORIZZANDO l'assolutezza del *dovere* con la limitazione o meglio con la limitabilità rivolta a un *potere* guidato da uno scopo assunto come valore supremo, apre l'ambito in cui il circoscrivere e il limitare lo spazio (e anche il tempo, in particolare il tempo futuro) del decidere etico coincide con il riconoscimento della intrinseca tragicità della scelta. Hans Jonas sembra voler trasmettere a chi vuole ascoltarlo e interpretarlo, 'servendosi' del suo pensiero come si fa sempre se si resta al di fuori del 'museo della filosofia', la lezione che nei

confronti della pura doverosità etica si deve tenere un atteggiamento duplice o, se si preferisce, ambivalente. Al rispetto che non può mancare verso quella che sembra una preconditione essenziale dell'agire etico si dovrebbe accompagnare una prudente diffidenza nei confronti del rischio niente affatto paradossale che il rispetto dovuto alla assolutezza del dovere nasconda in sé una forse non voluta e comunque non percepita diminuzione del grado di rischio e di incertezza e di problematicità, e dunque di responsabilità di fronte a ciò che è altro e oltre la nostra coscienza morale, a cospetto del quale potremmo doverci riconoscere sobriamente assediati al tempo stesso dal sentimento del tragico (di ciò che non possiamo, che non abbiamo la forza di mutare) e dal sentimento del limite (di ciò che non dobbiamo mutare, poiché tale mutamento può non avere alcun valore finale per ciò che del reale, del mondo, dell'essere, noi riteniamo di *dover* mutare).

Che il soggetto “non basti” proprio perché (e non a dispetto del fatto che) nelle questioni etiche esso è essenziale, è la questione che ci interessa seguire commentando qualche pagina del capolavoro di Jonas, nella convinzione che il rispetto più solido che al suo pensiero si deve consiste nel fatto di invertire l'ordine delle finalità, la graduatoria degli scopi e dei valori unitariamente teorico-pratici che la volgarizzazione ‘ecologica’ gli ha imposto. Conta infatti, di tale pensiero, l'uso ampio e del tutto legittimo che ne è stato fatto a difesa di una civiltà tecnologica non autodistruttiva. Conta cioè, com'è ovvio, la declinazione pratica e anche variamente operativa, a livello politico e amministrativo, che di un'etica per mondo prodotto e minacciato dalla tecnica è stata sviluppata. Ma l'etica di Jonas può essere apprezzata nelle sue conseguenze, nei suoi risultati e nelle sue ‘applicazioni’ mondane solo se viene tenuta ferma la sua scaturigine nella filosofia, anzi meglio, nella metafisica e nella ontologia che non si soddisfano della separazione tra fattualità e doverosità, tra *Sein* e *Sollen*, poiché ritengono che il dover essere abbia un radicamento nell'essere che chiede di essere riconosciuto come un valore essenziale che sta prima di ogni fatto. Tale riconoscimento consiste in un'operazione del sapere metafisico, ma ciò accresce non acquieta (o forse a nostri occhi non acquieta, come Jonas talvolta sembra voler far credere) l'inquietudine morale sospesa ora al limite del potere più che (solo) all'assolutezza del dovere. L'etica jonasiana della responsabilità sollecita, com'è noto, la nostra capacità di rispondere ai bisogni oggi solo virtualmente presenti delle generazioni future, alle quali siamo tenuti a trasmettere un essere, una realtà, una natura non vulnerati dalla decadenza prodotta da uno sviluppo tecnico irresponsabile. È quindi effettivamente un'etica *del futuro*. Ma essa lo è in quanto possiede un fondamento nella dimensione metafisica di ciò che non conosce la dimensione del tempo, e che anche quando sembra declinarsi nella temporalità futura, fa del futuro un valore, uno scopo o una finalità assolute, non un momento che stia, quale suo fine e scopo, dopo il tempo presente, ma un criterio extratemporale che comanda lo svolgimento del tempo, nel quale il tempo *può*, se il volere di un'umanità responsabile vi si coordina, essere redento.

La «teoria della responsabilità» si definisce nel rapporto tra il bene, il dover essere e l'essere e dunque il primo fondamentale tema è «essere e dover essere»<sup>1</sup>. Si tratta di fornire una dimostrazione del fatto che se si fonda “nell'essere” il “bene” o il “valore”, si colma il divario tra essere e dover essere, un divario che in tal modo diviene soltanto “presunto” ossia non può pretendere di esser considerato vero. Bisogna quindi compiere tale “fondazione”, stabilire tale radicamento. È rilevante la circostanza che Jonas definisca graficamente l'essere in modo diverso dal “bene” e dal “valore”. In quanto si consideri questi ultimi come distinti dall'essere, si dovrà metter in rilievo, virgolettandoli, che essi non possono pretendere alla validità indiscussa di tale distinzione. Il riconoscimento dell'appartenenza del bene e del valore all'essere, che Jonas proclama poco più avanti (“l'essere-in-se-stesso” del bene o del valore) e che significa appartenenza al patrimonio durevole dell'essere (non necessariamente alla variabile attualità dell'ente), in modo tale che l'assiologia diventa una parte dell'ontologia, è accompagnato da un'argomentazione in certo senso rovesciata che precede e condiziona quella proclamazione. Il divario essere/dover-essere è tolto dalla fondazione del bene e del valore nell'essere, ma si possono prendere le mosse dal bene, inteso come ciò che «vale a partire da se stesso» e non in base ad una scelta o a un desiderio. Si avrà allora che, sottratto al destino di oggetto di un volere, il bene non è più una semplice possibilità realizzabile, ma qualcosa «la cui possibilità include l'esigenza della sua realtà». Restando un bene inteso come essere di un bene, come bene che è in sé tale, esso diviene “dover essere”, ma ciò solo a patto che vi sia una «volontà capace di cogliere e di mettere in atto l'esigenza di realtà che il bene possibile porta in sé». Tale condizione tuttavia non sembra debba essere assunta nella sua radicalità, quasi che la volontà del bene sottragga al bene stesso la sua appartenenza all'essere e la subordinazione dell'assiologia all'ontologia. Non solo, infatti, come si è visto, Jonas afferma una tale strutturale, ontologica appartenenza dei valori all'essere, ma precisa 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». Dove è evidente il mutamento semantico della nozione di imperativo o almeno la sua voluta duplicazione semantica, che affianca, senza che alcuna difficoltà teorica venga percepita, l'aspetto per cui senza un “chi” che comanda qualcosa non si dà alcun imperativo, e l'aspetto per cui di un comando non vi è alcun bisogno dato che la realtà di un bene è una sua “pretesa immanente”, ossia un elemento che non può mancare al valore.

Non si chieda a Jonas quel che non può e non vuole offrire, ossia la coerenza radicale e in certo senso ovvia grazie a cui ogni imperativo e ogni dover essere imputabile ad una qualche volontà divina o umana sono

<sup>1</sup> H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica* (ed. originale 1979), tr. it. di P. Rinaudo, Einaudi, Torino 1990, p. 101. Il recente suicidio di un importante uomo politico della sinistra italiana ha impegnato chi scrive e Lorena Preta in una discussione tenace, a tratti aspra, sul senso di tale gesto. L'ispirazione di questo saggio nasce dall'innesto, nella riflessione sul pensiero di Jonas, della riflessione sul “limite” e sulla responsabilità di fronte al suicidio, che la mia interlocutrice ha risvegliato in me. Le sono molto grato. A lei dedico questo saggio.

esclusi se l'assiologia appartiene all'ontologia. Si deve piuttosto ipotizzare, da parte di Jonas, non uno statico annullamento dell'assiologia nell'ontologia, non questo semplice fatto, ma il progetto consapevole di pensare questo presunto fatto piuttosto come un risultato che deriva dalla radicale secondarietà dell'*agire* etico rispetto all'*essere* in sé dei valori. Si agisce eticamente soltanto sulla base di una certezza ontologica, che degrada a pura strumentalità l'intervento di una volontà capace di *volere quello che è*. Jonas argomenta quindi come se il suo principale obiettivo, realizzato attraverso quella che al lettore appare come una inconseguenza, fosse di esibire esattamente quel che si è detto: che in etica il soggetto non basta. Esso interviene solo per far essere quel valore che è, e dunque per mostrare, rispetto al *valore che è*, il proprio ruolo di supporto ontologico. È qui, in ciò che sembra ridursi a una sfumatura argomentativa che ospita un'incongruenza, che l'antisoggettivismo etico di Jonas si presenta nella sua autentica fisionomia di teoria che, sulla base del ridimensionamento del ruolo fondativo della soggettività trascendentale in etica, evoca il compito di una ridefinizione del concetto stesso del soggetto.

Non accade per caso che il prosieguo dell'argomentazione (*Il "bene" o il "male" in relazione allo scopo*) miri alla delineazione della fisionomia al tempo stesso assiologica e teleologica della natura. La natura pone dei valori perché pone dei fini. Entro la teleologia della natura, tuttavia, è necessario distinguere il senso della teleologia stessa, per comprendere se il fine stesso s'innesta nella pre-esistenza della natura e dunque per circoscriverne esattamente la fisionomia, allo scopo di stabilire se quella finalità ospita un dover essere, o non lo ospita. Insomma, coerentemente con le premesse del suo discorso che abbiamo appena analizzato, tanto è rilevante in Jonas l'attenzione al finalismo ontologico della natura che comunque pone e persegue fini, quanto lo è l'attenzione alla possibilità che un elemento di dover essere corregga la pura fattualità del meccanismo finalistico. Se *fattualmente* uno scopo o un fine viene posto e perseguito come tale, il successo ottenuto nel suo conseguimento è un bene, mentre è un male il mancato successo. Il valore o il non valore del fine raggiunto o mancato coincide con il successo o con l'insuccesso, poiché ci si trova, osserva Jonas, entro un atteggiamento predeterminato in vista del fine. Tale intrinseca finalizzazione dell'*agire* o dell'accadere naturale esclude il giudizio sulla bontà del fine stesso, e quindi anche l'"obbligo" di operare in vista del fine.

Come ben si vede, proprio al centro della prospettiva ontologica che definisce l'intrinseca finalità della natura, si apre lo spazio in cui senza che tale ontologicità risulti in qualche misura limitata o smentita, entra in gioco l'elemento della costrizione obbligatoria che sollecita l'intervento della volontà. È essenziale tuttavia stabilire in che modo il soggetto della volontà venga chiamato in gioco. Il soggetto non basta, si è detto, ma in assenza del soggetto di una qualche volontà avremmo soltanto una finalità obiettiva senza dover essere, una finalità alla quale la volontà viene vista subordinarsi solo retrospettivamente, dopo che decisioni anonime sono state prese e il risultato è stato raggiunto. Ciò richiede la presenza della volontà di un soggetto che non si riduca al ruolo parassitario di un "potere" già tutto dato: «lo scopo incorporato riesce ad affermarsi senza aver

bisogno di un dover essere, che del resto non sarebbe in grado di fondare». L'orientamento teleologico è definito *pre-esistente*, espressione nella quale conta tanto il suo essere già dato, quanto il suo esistere come fattualità, non come valore voluto da un dover essere. Il bene e il male sono definiti come «correlati» della teleologia obiettiva cui «resta affidato il compito di esercitare sulla volontà quel potere che si esercita *ex post facto* nelle sue 'decisioni' – vale a dire nel suo risultato».

All'interno di una teleologia esclusivamente obiettiva avremo il meglio e il peggio, ma non un "bene in sé" che esige il nostro consenso. La preoccupazione teorica principale di Jonas consiste nel mostrare che deve essere evitato, e come può essere evitato, il predominio assoluto di un potere fattuale incardinato nella teleologia della natura che commisura i (presunti) valori al successo o all'insuccesso, ossia al risultato. Il soggetto, la presenza di un soggetto dell'istinto, dell'impulso, della volontà, ripetiamo, non basta. Ma se un "bene in sé" *deve* essere, esso non può ridursi al risultato fattuale di un meccanismo finalistico che produce potere<sup>2</sup>. Attraverso tale doppia e reciproca insufficienza, di un soggetto etico del volere cui si imputa il dover essere, da un lato, e del bene in sé che deve essere, ma non può ridursi a mero risultato fattuale, dall'altro, comincia ad assumere la sua specifica fisionomia il senso di una etica della responsabilità caratterizzata dal fatto che, sia pure sulla base del predominio di una ontologia dei valori, i due lati dell'agire etico *si rispondono o si corrispondono reciprocamente*, perché, in certo senso doppie e reciproche, anche se non simmetriche, sono sia le domande che le risposte che formano la trama dell'etica. È a tale condizione germinale dell'etica jonasiana che circoscriviamo la nostra attenzione. Siamo fortemente attratti e suggestionati dall'idea che la dimensione del *dovere* e l'autonomia della soggettività trascendentale di tipo kantiano risultino paradossalmente enfatizzate e persino potenziate dalla tensione che le connette, che le stringe, limitandole, all'esigenza del riconoscimento del valore che sta nelle cose che anch'esse *devono* essere. In questa esigenza essere e dover essere convergono, pur senza confondersi.

Da queste premesse discende una peculiare nozione di finalità, qualora si decida di assegnare anche a essa il carattere *ontologico* che vale in Jonas come contrassegno metafisico generale ed essenziale del reale. Ogni essere è teleologico nel suo stesso essere, ma mentre per la molteplicità degli scopi specifici l'esistenza "fattuale" dello scopo precede il suo valore, il suo essere un bene o viceversa un male, con la conseguenza che lo scopo di fatto "determina" ma non "legittima" il valore positivo o negativo, le cose stanno altrimenti per la finalità in quanto carattere ontologico dell'essere. La distinzione è, come ben si comprende, cruciale, perché se lo scopo è soltanto un fatto, il bene o il male che sono gli oggetti finali di quello scopo restano non legittimati in quanto valori, o, in altri termini, non si dà alcun valore *de jure*, se esso si riduce a risultato di una finalità senza scopo, che semplicemente 'precipita' nel suo risultato predeterminato. È facile intuire che tale distinzione evoca il problema, su cui abbiamo richiamato fin dall'inizio l'attenzione poiché costituisce il tema centrale di Jonas, non semplicemente del nesso tra essere, natura e

<sup>2</sup> Cfr. *ivi*, pp. 101-102.

finalità, ma tra finalità fattuale e finalità voluta, capace quest'ultima di modificare la prima grazie all'innesto nella finalità stessa del riferimento a scopi. Sostenere la tesi dell'appartenenza dell'assiologia all'ontologia significa modificare la presunta neutralità o indifferenza etica dell'essere (il suo essere eticamente indifferente) e, nell'atto stesso del riempimento del divario tra essere e dover essere, significa anche riconoscere che l'essere è in sé un valore, già solo per il fatto di ospitare finalità e dover essere, anzi meglio finalità *e dunque* quel dover essere che non è riducibile a un fatto, essendo originariamente un valore.

Di nuovo dunque ci troviamo di fronte al punto di equilibrio del pensiero etico jonasiano, quello per cui la dichiarazione dell'insufficienza di un'etica della soggettività autonoma auto-legiferante è corretta dalla traduzione della nozione kantiana nell'idea di soggettività finalistica ultraindividuale alla cui richiesta di veder riconosciuto il proprio valore (il valore dell'essere o della natura in cui quella finalità si iscrive), si deve poter *rispondere*. Così viene fatta vigere (l'espressione impersonale dà corpo linguistico alla riplasmazione del ruolo etico del soggetto razionale) una responsabilità in certo senso circolare, che passa per la volontà dell'individuo, ma non si risolve in essa e soprattutto non si soddisfa nell'attuazione del dovere razionale dell'individuo stesso, sia pure dell'individuo trascendentale. La dimensione trascendentale, ossia l'allontanamento dell'etica da una, peraltro improponibile e ossimorica, fondazione empirica, non scampare ma si desoggettivizza, nell'atto stesso in cui la capacità (dell'essere) di avere degli scopi e di volere valori diviene in tutti i sensi cruciale. Si è responsabili in quanto si risponde a degli scopi che sono valori, i quali presuppongono il valore fondativo e trascendentale dell' «avere degli scopi in generale»<sup>3</sup>.

«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». La «auto-accreditazione dello scopo stesso nell'essere» deve essere assunto come *assioma ontologico*. Che in questo caso il bene definito “primo” cada sotto la tutela della volontà è qualcosa che appartiene alla determinazione “formale” del bene in sé: non è concepibile un bene in sé che non sia tutelato dalla volontà che lo vuole. È questo l'aspetto dell'argomentazione di Jonas su cui abbiamo richiamato l'attenzione, aspetto in virtù del quale la radice ontologica del bene, *non* cancellando la sua dimensione di dover essere, non annulla la volontà che fa essere il dover essere. Ma la determinazione di bene in sé che conta agli occhi di Jonas avviene in base al *contenuto*. «La sua localizzazione nella realtà risulta unicamente dall'intuizione di questo contenuto, già esemplificato ontologicamente dalla sua dignità assiomatica: la superiorità dello scopo in sé sull'assenza di scopo»<sup>4</sup>. Se il bene in sé, pur ‘appoggiandosi’ al dover essere e alla volontà (ma non allo scopo di difendere una consistenza ontologica che possiede indipendentemente dall'intervento del dover essere e della volontà) è tale nei termini contenutistici che implicano il suo avere uno scopo e dunque il suo *essere uno scopo*, la risposta etica in cui si incarna la responsabilità concerne

<sup>3</sup> Ivi, p. 102.

<sup>4</sup> Ivi, pp. 102-103.

prima che la coerenza razionale del volere assoluto di un soggetto non condizionato da inclinazioni sensibili, il riconoscimento e l'accettazione del valore di un contenuto, quello del bene che è in sé scopo. La responsabilità, dunque, non consiste nella risposta che il soggetto razionale rivolge a se stesso, una risposta la cui cogenza riposa, nel caso in cui si ritenga sufficiente in etica il ruolo del soggetto, sulla non contaminata formalità della ragione pratica, ma nel prendere atto dell'*esistenza nelle cose di una finalità*, che, in quanto valore supremo di un bene in sé primo, possiede la caratteristica di un contenuto finale o finalistico. Si deve volere un fine contenuto nell'essere e dell'essere, non (non solo) la trasparenza razionale e libera del soggetto della volontà.

Abbiamo dunque a che fare con «*l'auto-affermazione dell'essere nello scopo*». Lo scopo è reale ed efficace nel mondo, e questo significa che l'essere è capace di auto-affermazione sostanziale, non è dunque una realtà ontologicamente inerte e «*si pone in senso assoluto come migliore rispetto al non essere*»<sup>5</sup>. Si comprende bene in questo modo il significato 'fatale' per l'etica della tesi da cui abbiamo preso le mosse, la tesi della convergenza tra bene ed essere, tra dover essere ed essere. Se diciamo che l'essere è uno scopo, ne facciamo qualcosa che, dovendo essere attento in quanto scopo, entra con il non essere non in un rapporto di opposizione logico-metafisica (come accade a partire da Parmenide, Platone e Aristotele) ma in un rapporto di opposizione etico-metafisica, che impone di definirlo "migliore" del non essere, lasciando cadere la questione originaria sul senso per cui si dice che il non essere non è. In quanto in sé scopo, ed in ogni suo scopo, «l'essere si dichiara a favore di se stesso e contro il nulla», divenendo così una opzione etica che ruota sull'interesse che l'essere nutre verso se stesso, e dunque sulla sua non indifferenza rispetto a se stesso. Il suo valore, che fino a questo momento è stato ricavato dalla convergenza tra ontologia e assiologia si conferma ora in maniera *dinamica*, ossia attraverso il ruolo attribuito alla differenza non superabile che separa la non indifferenza, l'interesse finalistico dell'essere per sé, dalla indifferenza del non essere. È in questo modo che l'essere diviene *il primo valore*. «Il semplice fatto che l'essere non sia indifferente rispetto a se stesso, fa della sua differenza rispetto al non-essere il valore fondamentale di tutti i valori, il primo sì in assoluto»<sup>6</sup>. La logica è sovradeterminata dall'etica, ma nel senso per cui sono l'etica e l'assiologia, piuttosto che non la logica a definire il senso dell'opposizione tra essere e non essere. Ciò si potrebbe tradurre anche nel rilevare che l'etica, non l'ontologia o la biologia, definisce il senso dell'opposizione tra vivere e morire, un senso che non coincide con l'opposizione tra essere e nulla, poiché il vivere costituisce comunque un valore rispetto al morire, per quanto si possa ammettere che anche nell'atto variamente configurato e configurabile della rinuncia alla vita si esprima il valore della libera autodeterminazione. Una differenza assiologica non eliminabile separa anche in Jonas, ossia nel teorico del «diritto di morire», il vivere dal non voler più vivere. Se il morire come voler liberamente morire è anch'esso un tragico, paradossale valore, un volere autodistruttivo che annulla per

---

<sup>5</sup> Ivi, p. 103.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

sempre e senza possibilità di ripensamento l'esistenza stessa di un qualcosa come un valore, si dovrà pur dire che due "interessi" qualitativamente e quantitativamente diversi presiedono all'opposizione tra essere e non essere (più), tra vivere e morire.

La differenza dell'essere dal non essere è intrinsecamente etica. Essa non «risiede quindi tanto nella distinzione di un qualcosa dal nulla [...] bensì di un interesse finalizzato tout court rispetto all'indifferenza, la cui forma assoluta può essere da noi considerata il nulla»<sup>7</sup>. Gli opposti non sono il qualcosa che è di contro al nulla, ma l'interesse di cui l'essere è innervato di contro all'indifferenza. Non, si badi, un "essere indifferente", in sé intrinsecamente inconcepibile, ma l'indifferenza stessa, vera, autentica espressione non logica del nulla. Espressione metafisica ed etica, ma non logica. Al cuore dell'argomentazione di Jonas non c'è un soggetto interessato oppure, opposto a esso, un soggetto indifferente, ma una realtà intessuta di interesse e di scopo, o, all'opposto, una realtà priva di scopo. È in questo modo che il soggetto, cui viene sottratto il ruolo di punto di imputazione della responsabilità, e del quale quindi è legittimo dire che "non basta" a fondare la responsabilità, torna a plasmare in certo senso dall'interno e senza alcun 'clamore' soggettivistico una realtà concepita come essenzialmente teleologica, finalistica in sé, e al tempo stesso carica, piena di scopi molteplici. «Che per l'essere qualcosa conti, quantomeno se stesso, è la prima cosa che possiamo apprendere dalla presenza in esso degli scopi». Il valore dell'essere emerge dalla sua differenza rispetto al non essere, ma all'interno di questo valore di sfondo, si afferma la «massimizzazione della finalità, ossia la ricchezza dei fini perseguiti e quindi del bene e del male possibili». La differenza dell'essere dal non essere si realizza in proporzione alla crescita della multiformità degli scopi, alla intensità con cui vengono perseguiti e alla loro "giustificazione". Jonas si serve di un termine enfaticamente significativo della prospettiva 'personalizzante', eticizzante e dunque soggettivante entro cui l'essere viene da lui pensato per giustificare una nozione di responsabilità non solo soggettiva. Nella multiformità dello scopo di cui è virtualmente carico, ossia nell'articolarsi della sua finalità, «l'essere rende se stesso degno del suo dispendio»<sup>8</sup>.

Jonas non potrebbe esprimere in maniera più chiara e anche più letterariamente pregevole quello che si potrebbe definire, alla luce di quanto si è osservato da ultimo, il silenzioso innestarsi nell'essere, per il tramite del rilievo dato al suo valore finalistico, al suo essere pregno di scopi, di una peculiarissima forma di soggettivazione. Il soggetto non basta all'essere, ma l'essere non può stare senza la sua stessa soggettivazione, senza il «sì della vita», concepito come «enfatico» «no al non-essere»<sup>9</sup>. Niente giustifica l'uso del termine "enfatico", se non la *carica emotivamente etica* da cui l'essere stesso viene investito. Ogni oggetto naturale degli infiniti di cui si compone la vita organica manifesta il proprio interesse alla propria realizzazione. Ogni forma della natura costituisce «un modo di essere e di tendere», ossia di realizzare il proprio

---

<sup>7</sup> *Ibidem.*

<sup>8</sup> *Ibidem.*

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 104.

scopo passando attraverso la distruzione degli altri. La cosa più rilevante, tuttavia non è la molteplicità dei generi naturali, ma il fatto che «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 lo realizza». Ogni essere senziente cessa così, nel suo tendere, di diventare riducibile a uno «scopo della natura», poiché esso diviene «un fine in se stesso, e cioè il proprio fine». Ma ciò comporta che in ogni essere sia svolta e sia vinta la lotta della vita contro la morte, ossia che «l'autoaffermazione dell'essere *diventi* enfatica». Enfatica è la vittoria della vita contro la morte, che deve essere concepita come la forma privilegiata dell'autofinalità di ogni essere, di quello che Jonas vuole sia inteso come il suo proprio soggettivarsi. È solo in questa forma, ossia all'interno del suo stato di bisogno, il quale richiede ad ogni essere una realizzazione che può non avvenire, che la vita volta a volta individuale in cui si articola la generale, costitutiva finalità della natura come tale, coglie l'imminenza della morte come sua costante minaccia. Tra quella che chiamiamo la soggettivazione dell'essere vivente fine a se stesso, da un lato, e la morte che lo minaccia, dall'altro si stabilisce uno stretto rapporto reciproco. Autofinalità del vivente significa che «il sì di ogni aspirazione è qui radicalizzato per mezzo del no attivo al non-essere». La morte deve essere sconfitta, e solo così ogni singolo essere diviene un qualcosa di positivo, ma nella forma attiva e finalistica della «scelta permanente di se stesso». Eccoci di nuovo al cospetto della soggettivazione, di quella soggettivazione che è la vita stessa. «La vita in quanto tale, nel pericolo del non-essere che è immanente alla sua essenza, è l'espressione di questa scelta. Quindi, in modo solo 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»<sup>10</sup>. Ogni singolo vivente si afferma come tale “dilazionando” la morte, secondo il modello del *morire vitale* rappresentato da Sigmund Freud in *Al di là del principio di piacere*. Ma l'enfasi di Jonas è qui posta piuttosto che sulla *necessità*, sulla *possibilità* della morte. La necessità naturalizza l'essere tanto quanto la possibilità lo soggettivizza. Una vita che *può* costantemente morire, sebbene essa pure freudianamente lo *debba*, possiede un valore enfatico che dall'interno dell'orizzonte naturale e senza mai abbandonarlo la eleva assai più nettamente che in Freud alla dimensione etica<sup>11</sup>, a ciò che Jonas non a caso chiama la “scelta” di se stesso «nel pericolo del non-essere».

Si colloca qui un punto di svolta cruciale dell'argomentazione. La nozione di limite vi gioca un ruolo molto rilevante. Come accade che il volere umano, la volontà degli uomini, di quegli esseri naturali nei quali la natura stessa si fa scelta, si apra al dover essere? Se nell'uomo culmina il “sì ontologico” che ogni essere naturale dice a se stesso, come è possibile che tale “sì ontologico” sia portatore di una “forza normativa”? Come e dove si riapre, pur entro la connessione affermata fin dall'inizio, la

---

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> Cfr. F. S. Trincia, *La “morte” di Sigmund Freud (1939-2009)*, “Iride”, 60, 2010, pp. 317-331.

distinzione tra ontologia e assiologia? Perché, questa è la domanda jonasiana, l'essere umano dovrebbe porre un limite alla propria volontà, culmine del suo essere naturale in quanto soggettivazione della natura, in nome di un dover essere che la limita? Perché, questa la risposta, l'uomo può distruggere il "lavoro teleologico della natura" che in lui culmina. La libertà cosciente dell'uomo, «in quanto risultato ultimo del lavoro teleologico della natura, non si limita soltanto ad eseguire tale lavoro ma, con il potere che le deriva dalla conoscenza, è anche in grado di distruggerlo»<sup>12</sup>. L'uomo deve con la propria volontà far propria l'autoaffermazione della natura e negare il non essere, deve evitarne la distruzione, esattamente perché in lui vive come libertà cosciente la volontà di affermazione, la negazione del non-essere, della distruzione che egli stesso può provocare.

Ma nel passaggio del volere al dovere, la teoria morale «fallisce la sua fondazione». Si noti: è nel dovere che la teoria morale incontra il suo fallimento, tanto siamo qui lontani da Kant e dalla sua pretesa di fondare la ragione pura pratica. Il dovere sembra non trovare spazio entro l'orizzonte di ciò che è «nella cura totalizzante dell'essere». Di quale dovere si può legittimamente parlare sullo sfondo dell'ontologia finalistica della natura? L'uomo deve emergere dalla natura ed esercitare il proprio potere di limitare la propria arbitraria onnipotenza. Ma come può farlo, se l'uomo e il proprio potere rappresentano il culmine della natura, sia pure quel culmine in cui l'uomo ne emerge? Come avviene e come è possibile tale "emergere"? «Come mai questo emergere dell'uomo dalla natura con la conseguente necessità di venire in soccorso del 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 possa poi condurre?»<sup>13</sup>. Nulla pare tanto problematico quanto il dover essere, dato che «la finalità data dalla natura provvede di per sé all'adempimento della propria pretesa di essere, che si trova pertanto in buone mani». Il "dover fare" sarebbe superfluo «dal momento che il volere reale implica automaticamente il proprio agire»<sup>14</sup>. È un passaggio problematico quello che pure si deve compiere dall'"atemporale" del valore e del bene in sé forniti della loro pretesa "astratta" alla realizzazione, al "temporale" del «compito imposto qui e ora all'agire come suo proprio»<sup>15</sup>. Se questo compito venisse trascurato come irrilevante, valore e bene non "comanderebbero" più nulla, ma sarebbero solo delle "cause finali". Il soggetto, si è detto, non basta in etica, ma come si può accettare di perdere il "comando" di agire in un certo modo? Chi comanda, chi si colloca con il suo comando oltre l'azione necessitata delle cause finali? Ogni sforzo nella direzione di una teoria dei doveri sarebbe perduta se la volontà divenisse «un tassello della teleologia immanente dell'essere»<sup>16</sup>, risultando così sempre e comunque giustificata.

---

<sup>12</sup> H. Jonas, cit., p. 105.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 106.

<sup>16</sup> *Ibidem.*

Noi tuttavia non rinunciamo a distinguere tra scopi dotati e scopi privi di valore, «indipendentemente dalla realizzazione o meno dei nostri desideri»<sup>17</sup>. Devono esservi degli scopi che, per il loro intrinseco valore, meritano di essere scelti e *devono quindi esserlo*. Il dovere non è annullato, ma al contrario è legittimato nella sua doverosità dal valore di quello che appunto si deve scegliere, che sollecita e richiede la scelta di qualcuno. La dimensione della soggettivazione che abbiamo insistentemente richiamato evocando la difficoltà del passaggio dal volere al dovere, viene esaltata, non depressa dalla scoperta che vi sono valori che ci si sforza di raggiungere (che sono oggetto dei miei sforzi, degli sforzi della mia volontà) perché sono ciò che per me “vale la pena” di scegliere e che per questo motivo mi si impone. Ciò che per me “vale la pena” fa sì che i miei sforzi soggettivi tendano a ciò che ha in sé valore e che io riconosco come tale, coordinando a esso, in quanto mio scopo, la mia soggettività morale. «Ma quel che è davvero degno dei miei sforzi, *dovrebbe* diventare per me ciò per cui vale la pena ed essere perciò *scelto* da me come scopo». Come ben si vede alla fine del percorso parziale che abbiamo compiuto su una sezione de *Il principio responsabilità*, ciò per cui ci si adopera, ciò che un soggetto desidera agognando a esso con i suoi sforzi coinvolge il soggetto e ne fa il soggetto di una scelta che sceglie non solo quel che il soggetto desidera, ma ciò che in sé *merita* di essere scelto, ciò il cui valore vale la pena di essere raggiunto, e quindi lo è. «Valere ‘davvero’ la pena sta ora a significare che l’oggetto degli sforzi è *buono*, indipendentemente dal giudizio delle mie inclinazioni». Queste ultime vengono oltrepassate e marginalizzate non dalla superiorità del puro dovere, ma dalla superiorità del buono in sé, che fa essere il dover essere divenendo così la sua fonte.

L’oggetto buono è «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». Non *il* soggetto, ma un soggetto determinato che vuole un oggetto determinato è ciò in cui prende corpo il processo di soggettivazione in cui culmina l’edificazione della teoria jonasiana della responsabilità. Non si darebbe responsabilità, senza la risposta di un soggetto concreto all’appello che uno scopo concreto rappresentato da un bene concreto collocato in un tempo e in uno spazio concreti gli rivolge. Per quanto possa apparire paradossale, è in questa versione così radicale della determinatezza in cui avviene la risposta della responsabilità morale, che si produce la dislocazione, ma non la perdita dell’universalità. «Nessuna teoria volontaristica o appetitiva che definisce il bene come ciò a cui si tende, rende giustizia a questo fenomeno originario del *richiedere*». È l’appello di ciò che si considera bene ad essere originario, non la volontà o io desiderio di raggiungerlo. Il bene non può ridursi a prodotto della volontà. «In quanto creatura pura e semplice della volontà, il bene è privo dell’autorità che vincola la volontà». Il bene non può essere sottoposto alla scelta, perché deve piuttosto determinarla. Esso deve sganciarsi dalla volontà soggettiva, per poterla coinvolgere e vincolare. Soltanto la fondazione del bene nell’essere garantisce il suo contrapporsi alla volontà e gli consegna la pretesa di “diventare scopo”.

---

<sup>17</sup> Ivi, p. 107.

Fino a tal punto questa situazione sfugge a una forma di necessitazione deterministico-finalistica, da suggerire a Jonas un esito in cui, ancora una volta, l'insufficienza del ruolo morale attribuito al soggetto si accompagna all'apertura di una scelta del bene in sé che non può appartenere ad altri che a un soggetto. Il «bene indipendente» «non può costringere la volontà libera a sceglierlo come suo fine, ma può strapparle il riconoscimento che sarebbe suo dovere operare quella scelta». Con una mossa freudiana che non appare affatto imprevedibile e fa invece affiorare un elemento importante della sua ispirazione teorica, Jonas conclude che «se non nell'obbedienza, il riconoscimento si manifesta nel senso di colpa: siamo rimasti debitori al bene di ciò che gli è dovuto»<sup>18</sup>. Essere *responsabili* non è cosa diversa dall'essere *debitori* a ciò che è dovuto di ciò che un soggetto *comunque* gli deve, perché è quello scopo per cui vale la pena operare dopo che il soggetto stesso ha ascoltato e ha accolto l'appello, la richiesta che lo scopo gli rivolge.

---

<sup>18</sup> *Ibid.*