

Sono forse il custode di me stesso? La responsabilità di sé come responsabilità originaria

di Paolo Costa

In dreams begin responsibilities
(Delmore Schwartz)

1. Il primato della responsabilità

Quando alla fine degli anni Settanta Hans Jonas si assunse il compito di perorare la causa del principio responsabilità contro i simultanei eccessi di disperazione e speranza suscitati dal culto moderno per il progresso, aveva forse sottovalutato il potere di attrazione di tale categoria e il suo radicamento nella concezione moderna del soggetto. Oggi, al contrario, chiunque intenda mettere a fuoco il concetto non può fare a meno di constatare come esso si situi al centro di una costellazione teorica non inferiore per densità a quella che si dispiega intorno ad altri due pilastri della visione del mondo moderna quali “libertà” o “persona”. Questa sovradeterminazione semantica e la “logica” illimitatamente espansiva del principio sono alla base tanto della fecondità quanto della problematicità filosofica della nozione di responsabilità.

Dalla constatazione di questa “incertezza” ha preso le mosse alcuni anni fa Paul Ricoeur in uno degli studi preliminari più perspicaci sul tema.¹ Nell’introdurre l’argomento, il pensatore francese non ha nascosto il suo «imbarazzo per la proliferazione e la dispersione degli usi del termine nella sua utilizzazione corrente; e ciò ben al di là dei limiti imposti dall’uso giuridico». In effetti, l’aggettivo “responsabile” copre uno spettro sterminato di occorrenze: «siamo responsabili delle conseguenze delle nostre azioni, ma anche responsabili degli altri, nella misura in cui questi sono a nostro carico o sono affidati alle nostre cure e, eventualmente, molto al di là di questa misura. Al limite siamo responsabili di tutto e di tutti».² Ma questo “sconfinamento” del concetto di responsabilità, questo spostamento del suo cen-

¹ Cfr. P. Ricoeur, *Il concetto di responsabilità. Saggio di analisi semantica*, in Id., *Il giusto*, trad. it. di D. Iannotta, SEI, Torino 1998, pp. 31-56.

² *Ibid.*, p. 31.

tro di gravità, non rischia in ultima analisi di «capovolgere la responsabilità in fatalismo»?³

Per scongiurare questo pericolo, Ricoeur ha suggerito come alternativa la «ricostruzione di un concetto di responsabilità meno dipendente dall'idea di obbligazione» e più legato alla questione «del rapporto del sé all'insieme dei suoi atti». ⁴ D'altro canto, è innegabile che la responsabilità dell'agente dipenda in primo luogo dal requisito del possesso di uno specifico potere di iniziativa dotato di efficacia causale (*agency*). Quanta più «agenzialità» c'è, tanto più l'individuo può essere chiamato a rispondere. Per essere responsabili si deve anzitutto poter rispondere di un cambiamento dello stato di cose nel mondo di cui si sia stati autori o a cui si sia dato un contributo determinante. L'attribuzione di questo tipo (preliminare) di responsabilità non implica però necessariamente la possibilità di chiedere conto (in fondo, anche molti animali possono essere considerati «imputabili» in questo senso preliminare, come dimostrano ad esempio i «processi» medievali agli animali). ⁵ Si può cioè essere (oggettivamente) responsabili di un atto, senza essere soggettivamente (intenzionalmente o deliberatamente) responsabili del *significato* di quell'atto (senza avere cioè avuto la possibilità di fare altrimenti, non perché si sia stati determinati o costretti a compiere quell'atto, ma perché nel nostro campo fenomenico non vi era spazio per un'alternativa). ⁶

Se si accetta questa idea, bisogna prendere atto che il fenomeno della responsabilità si dispiega secondo un *continuum* che va dalla causalità fisica (autorialità) alla riflessività profonda. Si è responsabili *di* qualcosa *agli occhi* di qualcuno *davanti* a un'istanza sanzionatrice e giudicante *in relazione* a un criterio normativo. L'idea di responsabilità personale può essere pertanto attaccata e contestata a ciascuno di questi livelli (distinzione azione/movimento; libero arbitrio; identità personale; ecc.). E in un contesto postkantiano, dominato dall'antinomia tra la causalità naturale e la causalità libera (o spontaneità), non esiste soluzione a una simile sfida globale se non quella di «portare al livello riflessivo la sicurezza connessa al fenomeno dell'«io posso», l'attestazione non sradicabile che l'uomo capace ha di se stesso». ⁷

Detto ciò, tuttavia, non è chiaro se esista una reale alternativa a quel risultato «ambiguo» che consiste nel riconoscimento della finitudine umana e nell'accollare al «giudizio circostanziato» l'onere di rintracciare un punto di equilibrio tra particolare e universale, fatti e imperativi morali. ⁸ Come nota Ricoeur alla fine del suo saggio:

³ *Ibid.*, p. 53. Sul tema cfr. anche H. Arendt, *Responsabilità collettiva*, in Id., *Responsabilità e giudizio*, trad. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2010, p. 126: «Quando si è tutti colpevoli, in fin dei conti nessuno lo è»; cfr. anche *ibidem*, p. 18.

⁴ P. Ricoeur, *Il concetto di responsabilità*, cit., pp. 42, 43.

⁵ Cfr. P. Dinzelsbacher, *Animal Trials: A Multidisciplinary Approach*, in «Journal of Interdisciplinary History», 32 (2002), 3, pp. 405-421; Id. (a cura di), *Mensch und Tier in der Geschichte Europas*, Kröner, Stuttgart 2000.

⁶ Un'acuta e intricata analisi della questione è contenuta in B. Williams, *Shame and Necessity*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles 1993, in particolare cap. 3, p. 69 e sgg. Per un'introduzione al tema delle «possibilità alternative», cfr. H. Frankfurt, *Possibilità alternative e responsabilità morale*, in Id., *Catturati dall'amore*, trad. it. di G. Pellegrino, Diabasis, Reggio Emilia 2009, pp. 13-27.

⁷ P. Ricoeur, *Il concetto di responsabilità*, cit., p. 47.

⁸ Su questo punto cfr. H. Arendt, *La responsabilità personale sotto la dittatura*, in Id., *Responsabilità e giudizio*, cit., pp. 15-40.

«l'azione umana è possibile soltanto a condizione di un concreto arbitraggio fra la visione corta di una responsabilità, limitata agli effetti prevedibili e dominabili di un'azione, e la visione lunga di una responsabilità illimitata. La completa negligenza degli effetti collaterali dell'azione renderebbe questa disonesta, ma una responsabilità illimitata la renderebbe impossibile. È un vero e proprio segno della finitudine umana il fatto che lo scarto fra gli effetti voluti e la totalità innumerevole delle conseguenze dell'azione sia esso stesso incontrollabile e dipenda dalla saggezza pratica, istruita dall'intera storia dei precedenti arbitraggi. Tra la fuga davanti alla responsabilità delle conseguenze e l'inflazione di una responsabilità infinita, è necessario trovare la giusta misura e ripetere con Robert Spaemann il precetto greco: 'Niente di troppo'». ⁹

Prima di proseguire, vale però la pena di osservare come la proliferazione del concetto di responsabilità fosse già evidente in autori che hanno portato alle estreme conseguenze alcune premesse del discorso filosofico della modernità. Si pensi solo a Sartre che, nel paragrafo de *L'essere e il nulla* intitolato "Libertà e responsabilità", è arrivato a sostenere che «l'uomo, essendo condannato a essere libero, porta il peso del mondo tutto intero sulle spalle: egli [sic] è responsabile del mondo e di se-stesso in quanto modo d'essere». ¹⁰ E Sartre non prendeva affatto alla leggera la metafora:

«la responsabilità del per-sé è molto grave, perché è colui per cui succede che c'è un mondo; e poiché è colui che si *fa essere*, qualunque sia la situazione in cui si trova, il per-sé deve assumere interamente la situazione col suo coefficiente di avversità, fosse pure insostenibile, deve assumerla con la coscienza orgogliosa di esserne l'autore [...] dal momento del mio nascere all'essere, porto il peso del mondo da solo senza che nulla né alcuno possa alleggerirlo [...] questa responsabilità assoluta non è accettazione: è semplicemente la rivendicazione logica delle conseguenze della nostra libertà». ¹¹

L'immagine è quella di una sorta di trappola esistenziale: nel mondo non s'incontra altro che la propria responsabilità, che è l'unica cosa di cui non si sia responsabili e alla cui presa è impossibile sottrarsi.

Per citare una felice espressione di Charles Taylor, potremmo perciò dire che il sé «schermato» moderno è destinato a sperimentare, tra l'altro, anche un eccesso di responsabilità ¹². Un effetto collaterale della riconfigurazione della relazione mente/mondo nei termini di una pura frontalità ed

⁹ P. Ricoeur, *Il concetto di responsabilità*, cit., pp. 54-55.

¹⁰ J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologica*, trad. it. di G. Del Bo, il Saggiatore, Milano 1984, pt. IV, cap. I, § 3, p. 665 (corsivo mio).

¹¹ *Ibid.*, pp. 665, 667, 665. Per Sartre il senso "banale" di responsabilità consiste proprio nella «coscienza di essere l'autore incontestabile di un avvenimento o di un oggetto» (p. 665). Cfr. anche Id., *L'esistenzialismo è un umanismo*, trad. it. di G. Mursia Re, Mursia, Milano 1986, pp. 52-53: «Ma, se veramente l'esistenza precede l'essenza, l'uomo è responsabile di quello che è. Così il primo passo dell'esistenzialismo è di mettere ogni uomo in possesso di quello che egli è e di far cadere su di lui la responsabilità totale della sua esistenza. E quando diciamo che l'uomo è responsabile di se stesso, non intendiamo che l'uomo sia responsabile della sua stretta individualità, ma che egli è responsabile di tutti gli uomini».

estraneità di pensiero e natura è, infatti, che tutta la sfera “normativa” del senso è destinata a gravare sulle spalle del soggetto il quale diventa in un certo senso responsabile (per via empirica o trascendentale) di tutta quella consistente porzione del mondo che ricade nella sfera di competenza della verità, del valore, del significato. Questa forma sovrana di libertà/responsabilità può presentarsi in vesti umili o arroganti, ma in entrambi i casi finisce per apparire allo stesso tempo convincente e inverosimile. Nella sua versione più mite la ritroviamo in bocca a padre Zosima in un celebre passo dei *Fratelli Karamazov*: «Sappiate, infatti, miei cari, che ciascuno di noi è colpevole [responsabile] di tutto e per tutti sulla terra, questo è certo; e non soltanto a causa della colpa comune, ma ciascuno individualmente».¹³ In una forma più altera, per certi aspetti persino titanica, la stessa idea di un fardello morale spropositato riappare anche nel ritratto weberiano di una personalità in grado di «affrontare virilmente il destino» nell'epoca del disincanto, della razionalizzazione, dell'intellettualizzazione e capace di non arretrare di fronte a una «notte polare di fredde tenebre e di stenti».¹⁴ È il profilo di un uomo che prende congedo dalle illusioni «infantili», anche se Weber si affretta a precisare che per fare i conti con l'«esperienza dell'irrazionalità del mondo», «non conta l'età, bensì lo sguardo addestrato a scrutare senza pregiudizi nelle realtà della vita, la capacità di sopportarle e l'intima maturità di fronte a esse».¹⁵ Il tono non è distante da quella celebre pagina della biografia curata dalla moglie Marianne in cui l'ideale weberiano di probità intellettuale (*intellektuelle Redlichkeit*) viene descritto in questi termini:

«Una volta, a chi gli chiedeva quale fosse per lui il significato della sua scienza, Weber rispose: 'Voglio vedere quanto posso resistere' (*ich will sehen, wieviel ich aushalten kann*). Che cosa voleva suggerire con ciò? Forse che considerava suo compito sopportare le *antinomie* dell'esistenza e, inoltre, tendere all'estremo la propria *manca di illusioni*, e ciò malgrado preservando incorrotti i suoi ideali e la sua stessa capacità di votarsi a essi».¹⁶

¹² Cfr. C. Taylor, *L'età secolare*, trad. it. di P. Costa e M. Sircana, Feltrinelli, Milano 2009, cap. 1.

¹³ F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, trad. it. di P. Majani e L. Satta Boschian, Sansoni, Firenze 1961, pt. II, libro 4, cap. 1, p. 248. Per lo *starec* il punto è riconoscere «non solo di essere peggiore di tutti gli altri, ma anche di essere colpevole [responsabile] di fronte a tutti gli uomini per tutti i peccati che si commettono sulla terra, quelli individuali e quelli universali».

¹⁴ M. Weber, *Il lavoro intellettuale come professione*, trad. it. di A. Giolitti, Einaudi, Torino 1948, pp. 41-42, 120.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 113, 112, 118.

¹⁶ M. WEBER, *Max Weber: una biografia*, trad. it. di B. Forino, il Mulino, Bologna 1995, p. 772 (trad. modif.). Cfr. anche W.J. Mommsen, *Universalgeschichtliches und politisches Denken bei Max Weber*, in «Historische Zeitschrift», 201 (1965), 3, p. 575; Id., *Die antinomische Struktur des politischen Denkens Max Webers*, in «Historische Zeitschrift», 233 (1981), 1, p. 39. Mommsen è particolarmente abile nel far risaltare la specifica combinazione di ragionevolezza e tracotanza che caratterizza la riflessione di Weber e nel ricostruire lo sfondo intellettuale della sua «etica della responsabilità decisionistica» e del suo “pessimismo eroico” riformulato in chiave razionalistica (cfr. W.J. Mommsen, *Universalgeschichtliches und politisches Denken*, cit., p. 568; Id., *Die antinomische Struktur*, cit., p. 39). È questa paradossale fusione di stoicismo e prometeismo, umiltà e autoaffermazione che ha finito per dominare l'immaginario filosofico moderno e che John McDowell ha opportunamente descritto come «ansioso»

Nel prosieguo del saggio prenderò le mosse da questo sfondo allo stesso tempo storico e teorico. Da un lato, darò per scontato che nell'irradiazione moderna del concetto di responsabilità – che aveva già attirato l'attenzione di Hegel nella *Fenomenologia*¹⁷ – sia insito il rischio di un'oscillazione perversa tra l'illusione di un controllo assoluto del significato delle proprie azioni (Sartre) e l'enfasi autoassolutoria sulla sorte morale. Dall'altro lato, però, sosterrò che tale dilatazione del concetto di responsabilità si radica nella logica stessa dell'azione umana, che l'armamentario epistemologico moderno rischia, tuttavia, di far collassare e rendere insensata e ingovernabile. Per questo ho parlato sopra di una visione allo stesso tempo «convincente e inverosimile».

Alla base del trionfo della categoria di responsabilità c'è la sua polivalenza semantica: siamo responsabili in quanto, essendo persone, siamo tenuti a rispondere. Ma che cosa esattamente significa questa espressione? Siamo tenuti a rispondere perché i nostri atti hanno un'efficacia causale sul mondo e perché, entro una certa misura, possiamo *renderne conto*. C'è una «strana contabilità morale» alla base della responsabilità umana.¹⁸ Siamo animali “reattivi/responsivi” in un duplice senso: siamo costantemente immersi nella fitta trama delle cause e degli effetti (siamo alle prese col mondo, ne avvertiamo l'attrito nel nostro corpo vissuto e la resistenza così sperimentata non ha solo un effetto passivizzante, ma possibilizzante, “empowering”) e tale campo di forze s'intreccia stabilmente con uno spazio di ragioni, il quale si offre al soggetto agente come un ambito al contempo di vincoli e iniziativa. Il mio principale obiettivo nelle pagine seguenti sarà proprio di rintracciare ed esaminare al livello dell'identità personale umana una delle espressioni più basilari di questo chiasma tra cause e ragioni.

2. Identità personale e responsività

Una cosa è certa: una persona, un sé, non è un oggetto che possiamo indicare con un dito. Sarebbe davvero bizzarro se qualcuno si rivolgesse a noi dicendo: “Guarda là: un sé!”. Abbiamo bisogno di una teoria del sé – e di una teoria a pieno titolo – per poter parlare di qualcosa che si colloca esattamente sul confine tra interno ed esterno, fatti e valori, soggettivo e oggettivo. In quanto organismi dotati di un sé, ci situiamo nell'interfaccia tra differenti spazi logici e questa esperienza ci lascia senza fiato.¹⁹ Come ha notato Paul Ricoeur, «la questione dell'identità costituisce un luogo privilegiato di aporie».²⁰

A ben vedere, pur non essendo qualcosa di tangibile o localizzabile, è ragionevole attribuire all'identità personale un'esistenza poi non così pa-

e bisognoso di un «esorcismo» filosofico nel suo importante libro *Mente e mondo* (trad. it. di C. Nizzo, Einaudi, Torino 1999).

¹⁷ Sul tema cfr. A. Speight, *Hegel, Literature and the Problem of Agency*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

¹⁸ Cfr. P. Ricoeur, *Il concetto di responsabilità*, cit., p. 34.

¹⁹ In questo paragrafo riprendo le tesi che ho sostenuto in maniera più ampia in *Personal Identity and the Nature of the Self*, in J.J. Giordano - B. Gordijn (a cura di), *Scientific and Philosophical Perspectives in Neuroethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 117-133.

²⁰ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, trad. it. di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1996, p. 225.

radossale. Sulla scia di Ricoeur, potremmo descriverla in prima istanza come una sorta di medesimezza senza sostanza, «una forma di permanenza nel tempo che non sia riducibile alla determinazione di un *sostrato*»: una ipseità.²¹ È inoltre importante concepirla più come una capacità che come una realtà già ben definita: la capacità di impegnarsi e farsi carico dei propri impegni.²² Ma, sebbene il sé non abbia la consistenza densa e solida di un oggetto fisico di medie dimensioni, la sua natura dinamica e relazionale non è necessariamente destinata a sfociare in una serie illimitata di metamorfosi. Il suo dinamismo s'incardina, in realtà, su un perno virtuale, che è la sede di un'appropriazione personale che fa sì che si possa ragionevolmente dire «mio!», come quando si sostiene con sicurezza inossidabile che questo è il *mio* corpo o questa è la *mia* opinione. Stando così le cose, si può dire che il sé consista in una relazione pratica riflessiva che non è sospesa nel vuoto, ma ha luogo all'interno di uno spazio di ragioni impersonali, di un orizzonte di senso pre-esistente, di un universo affettivo idiosincratico, di una rete di storie e di uno spettro di relazioni significative. A partire da ciò, un vincolo interiore, per quanto vago, con la propria «alterità interna» può diventare la fonte di un interminabile «lavoro di riappropriazione riflessiva».²³

Benché il tema dell'identità costituisca da sempre una fonte di infinite perplessità metafisiche, l'identità personale può essere considerata come il problema moderno per eccellenza. In effetti, nella modernità la centralità dell'identità deriva soprattutto dal suo status precario ed elusivo: per la prima volta nella storia il bisogno di essere un tutt'uno con i propri più intimi stati d'animo viene avvertito quasi universalmente come un obbligo. Un sentimento di disorientamento e spaesamento è il correlato emotivo della scoperta di un'alterità posta proprio al centro del sé. È da esso che scaturisce e, allo stesso tempo, viene resa interminabile la ricerca moderna dell'autenticità. Ecco perché la celebre affermazione di Derek Parfit – «l'identità personale non è ciò che conta»²⁴ – risulta sconcertante e, di primo acchito, suona alle orecchie del lettore come una boutade. Come può essere irrilevante l'identità nelle nostre vite se quasi tutte le pratiche sociali in cui siamo impegnati ruotano attorno al fatto (apparentemente brutto) che ciascuno di noi è un essere separato, autonomo, responsabile – un «centro di azione e coscienza», per usare le parole di Jerrold Siegel?²⁵ Non sorprende, perciò, che la tesi di Parfit sia parsa a molti più come una reazione all'ossessione tutta moderna per l'identità che non una come disinteressata mossa teorica: l'invito tacito a sbarazzarsi di un ingombrante senso di sé al fine di vivere una vita personale più ricca. Più Andy Warhol che Buddha, a essere onesti. A contare, ora, non è l'identità come tale, ma le *metamorfosi* dell'identità.

La constatazione che «una persona non coincide mai con le sue qualità» – che «possediamo sempre una 'differenza interiore' da come siamo

²¹ *Ibid.*, p. 207.

²² Per questa concezione del sé cfr. C. Larmore, *Le pratiche dell'io*, trad. it. di M. Piras, Meltemi, Roma 2006.

²³ M. Gauchet, *La condition historique. Entretiens avec François Azouvi et Sylvain Piron*, Gallimard, Paris 2004², p. 254.

²⁴ Cfr. D. Parfit, *Ragioni e persone*, trad. it. di R. Rini, il Saggiatore, Milano 1989, cap. 12, p. 325.

²⁵ Cfr. J. Siegel, *The Idea of the Self. Thought and Experience in Western Europe since the Seventeenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, p. 5.

in ogni momento determinato»²⁶ – è uno degli esiti più significativi dei tentativi moderni di venire a capo della questione dell'ipseità. In effetti, una volta accettata questa idea, il sé può cominciare ad apparire come un punto evanescente, un luogo senza luogo, persino un “mistero” o un paradosso. In realtà, però, le cose stanno in questi termini solo se ci accontentiamo di una visione assai angusta della realtà e supponiamo che, per essere reale, il sé debba consistere in un'«entità separata, posta dietro le sue qualità, che gode di una esistenza ‘trascendentale’, indipendente, senza qualità».²⁷ Ma perché mai dovremmo farlo?

Una delle più sconcertanti ambiguità filosofiche della *Weltanschauung* scienziata, che predomina nel panorama intellettuale contemporaneo nelle vesti di uno dei tanti naturalismi “crudi” o fisicalismi, risiede nell'incapacità di rendere giustizia nella nostra esperienza del mondo tanto all'accesso in prima persona quanto a quello in terza persona.²⁸ Dato che abbiamo una vita interiore e beneficiamo di una visione dall'interno della realtà, un'immagine davvero “comprensiva” dovrebbe fare spazio a tale dimensione addizionale della nostra esistenza riconoscendole un ruolo quale che sia. Questa è la lezione più importante che si dovrebbe trarre dalla Rivoluzione scientifica, quella che meglio si addice all'atteggiamento duplice della scienza moderna: il suo punto di vista antimetafisico ed empirista (in consonanza con il senso comune) e la sua fiera inclinazione revisionista.²⁹ Ma, naturalmente, nella modernità è continuamente riemersa la tentazione di enfatizzare unilateralmente il potere oggettivante dello sguardo scientifico. Dopo tutto, è proprio grazie alla capacità di assurgere a un simile punto di vista distaccato verso la realtà che la scienza moderna è riuscita a produrre una conoscenza di fenomeni “fuori dall'ordinario”, andando ben al di là della nostra possibilità di farne esperienza diretta e, a volte, persino di dare loro un senso umanamente comprensibile.

Questa capacità di elevarsi a un punto di vista archimedeo, che si libra ben al di sopra della nostra esperienza vissuta poggia, tuttavia, su un punto cieco. Per poter capire il mondo obiettivamente, il soggetto conoscente deve infatti, per così dire, abbandonare la scena, scomparire, dissolversi in un punto di vista incondizionato. La conseguenza più evidente è il suo ritrarsi nel regno della verità (o del pensiero, della normatività, della ragione, della spontaneità, della libertà, del valore, dei fini, della bellezza) – cose che, a prima vista, sono inconciliabili con la sfera deterministica delle leggi scientifiche. Ma, allora, qual è lo status ontologico di questo spazio “ideale”? Quali relazioni intrattiene con il mondo naturale? E, poiché il soggetto conoscente è, ovviamente, un “soggetto”, qual è il legame tra questo “io” pensante e i reali, finiti “sé” che noi siamo? E, da ultimo, chi ha la competenza per rispondere a tali ardui quesiti? Possiamo conoscere scientificamente la fonte stessa della nostra conoscenza scientifica?

Questi sono gli enigmi in cui anche la ricerca neuroscientifica contemporanea è destinata a incappare nel suo cammino verso una conoscen-

²⁶ C. Larmore, *Person und Anerkennung*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 46 (1998), p. 459.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Su questo punto cfr. T. Nagel, *Uno sguardo da nessun luogo*, trad. it. di A. Besussi, il Saggiatore, Milano 1988.

²⁹ Su questi temi mi sono soffermato più estesamente in *Un'idea di umanità. Etica e natura dopo Darwin*, EDB, Bologna 2007, pp. 191-203.

za sperimentale del cervello, nella misura in cui quest'ultimo è concepito come la sede della coscienza, del sapere e dell'identità personale.³⁰ Nello specifico, riguardo al sé, la scienza moderna manifesta un'interessante ambivalenza. Infatti, mentre dischiude la possibilità di riflettere sulla peculiare natura del sé concependolo come un "gap", una fenditura, un'attività anziché una sostanza separata, allo stesso tempo la nuova prospettiva fa molta fatica a includerla nella propria cornice ontologica ed epistemologica. Il che non è necessariamente un male. La constatazione di un'ambivalenza teorica può essere fruttuosa se non conduce subito o sfocia in un appello al mistero. (Anche se, ovviamente, può essere trasformata in un mistero se le sue condizioni d'intelligibilità non vengono rispettate.) Ciò malgrado l'enigma rimane: come possiamo concepire almeno approssimativamente le condizioni d'intelligibilità dell'identità personale umana?

In via provvisoria possiamo caratterizzare l'identità personale come un fenomeno (fondamentalmente) mentale che dipende da una trama di relazioni anziché da un'identità sostanziale. Questa relativa mancanza di consistenza (o non coincidenza con sé) non dev'essere concepita come una sorta di identità negativa, ma come una condizione preliminare affinché possa esistere un'autorelazione. Detto in altri termini, l'alterità interna del sé è la fonte di un'attività di articolazione e di ricerca di coesione che si realizza primariamente attraverso una sequenza di impegni che sono sia oggettivamente che personalmente vincolanti.

Su quale immagine del sé può basarsi una nozione così intricata di identità personale? Se concordiamo sul fatto che una teoria convincente del sé debba rendere giustizia sia agli elementi basilari della nostra auto-comprensione di primo grado sia alla crescente mole di conoscenze sperimentali circa la nostra vita "interiore" (e nascosta) forniteci dalle varie scienze naturali,³¹ sembra ragionevole descrivere il sé come un campo di relazioni con un predominante centro di gravità che permette al suo titolare di proclamare legittimamente (anche se non sempre correttamente) "mio!". La legittimità di questa autoattribuzione dipende da tre differenti fatti concernenti il sé. In primo luogo, si basa sulla sua incarnazione in un corpo vissuto (*le corps propre*), che è un centro di azione e significazione e non una mera cosa inerte priva di ogni traccia di interiorità.³² In secondo luogo, deriva dalla tendenza alla coesione psicologica, la quale, a sua volta, dipende dal bisogno contingente di un'unità pratica ed esperienziale che rappresenta un aspetto essenziale dell'essere un sé, nella misura in cui è del sé di un *essere vivente* e quindi di un centro di esperienza e azione di cui ci stiamo occupando qui. Dopo tutto, i tipi di sé con i quali abbiamo familiarità devono tutti condurre una vita e le loro credenze, percezioni, emozioni sono causalmente e intenzionalmente collegate a un mondo che, benché stratificato, costituisce alla fine un campo unificato.³³ Possiamo giustamente concepire, perciò, il sé mentale o psicologico come una *totali-*

³⁰ Cfr. D.J. Chalmers, *La mente cosciente*, trad. it. di A. Paternoster e C. Meini, McGraw-Hill, Milano 1999; J.R. Searle, *Libertà e neurobiologia: riflessioni sul libero arbitrio, il linguaggio e il potere politico*, trad. it. di E. Carli e Y. Oudai Celso, Bruno Mondadori, Milano 2005.

³¹ Questo vale a maggior ragione per le attività di uno dei nostri organi fenomenologicamente più opachi: il cervello. In proposito, Ricoeur parla giustamente di una «interiorità non vissuta» (*Sé come un altro*, cit., p. 223).

³² Cfr. M. Merleau-Ponty, *La fenomenologia della percezione*, trad. it. di A. Bonomi, il Saggiatore, Milano 1965.

tà articolata. “Articolata” significa, qui, eterogenea, ma non dissociata. Il sé è in larga misura un luogo di contrasti, ma non può essere la sede di una guerra di tutti contro tutti. Credenze, emozioni e percezioni sono forme differenti e talvolta contrastanti di articolazione che appartengono, nondimeno, a uno spazio unitario: lo spazio mentale del sé. (Potremmo anche chiamarlo carattere o personalità.) Quando questa condizione di cooperazione conflittuale oltrepassa i suoi limiti “fisiologici”, o meglio costitutivi, il sé è destinato a collassare.

In terzo e ultimo luogo, il sé umano si realizza primariamente in una relazione riflessiva, cioè in un metaforico distanziamento dalle proprie determinazioni e in un temporaneo arretramento rispetto allo stesso centro di gravità della propria esistenza. Per poter essere tale, il sé *risponde* di sé.³⁴ Questo atto di autodistanziamento, comunque, non avviene nel vuoto e non è innescato da un interesse puramente cognitivo, ma è finalizzato a una serie di impegni di cui solo il sé può farsi carico. Un sé durevole fa perciò la sua comparsa nel momento in cui prende posizione alla luce di motivi o ragioni che riesce a fare propri rispondendo alla loro forza “normativa”. Non vi è spazio qui per un gesto enfatico di autofondazione, né per una autocreazione solipsistica o volontaristica *ex nihilo*. Si diventa agenti nel senso più pieno del termine, anzitutto e per lo più, facendosi carico delle implicazioni normative delle proprie credenze e desideri. Non si scopre o “fabbrica” la propria identità in un atteggiamento distaccato, ma la si sperimenta praticamente attraverso una serie di risoluzioni o «attestazioni» personali, come quando si aderisce riflessivamente ai propri contenuti mentali.³⁵ La riflessività è pertanto una tipologia particolare di *présence à soi*, d’intimità con se stessi: un’intimità pratica. Il che equivale a dire che, anche se non sempre ci conosciamo a fondo, non possiamo fare a meno di assumerci una responsabilità nei confronti di noi stessi nel senso ampio per cui soltanto noi possiamo farci carico (o subire) le conseguenze normative che contribuiscono a plasmare la nostra personalità in maniera più o meno robusta. A tal fine è indispensabile una relazione riflessiva con se stessi (cioè una forma di autodistanziamento o de-centramento), ma non necessariamente una relazione esplicita o tematizzata.³⁶

Come Charles Larmore ha opportunamente notato, «la riflessione è essenzialmente orientata a problemi, spinta dal bisogno di porre rimedio ai conflitti che hanno disturbato il corso ordinario delle nostre vite» e, per questo motivo, non può mai «prendere le distanze dalla totalità dell’esperienza».³⁷ In altre parole, con la riflessione il sé riesce a risolvere specifiche

³³ Su questo tema cfr. R. Wollheim, *The Thread of Life*, Yale University Press, New Haven and London 1984.

³⁴ Per questa idea di un’originaria responsività del sé cfr. C. Taylor, *Responsibility for Self*, in A.O. Rorty (a cura di), *The Identities of Persons*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1976, pp. 281-299. Per una più recente (e persuasiva) rielaborazione del tema cfr. A.C. Westlund, *Selflessness and Responsibility for Self: Is Deference Compatible with Autonomy?*, in «The Philosophical Review», 112 (2003), 4, pp. 483-523.

³⁵ Sul tema dell’attestazione si veda P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., pp. 97-100.

³⁶ Sulla distinzione tra riflessività volontaria (*reflectivity*) e preconsocia (*reflexivity*), cfr. J. Siegel, *The Idea of the Self*, cit., pp. 12-13. In italiano si potrebbe forse distinguere tra “riflessione” e “riflessività”.

³⁷ C. Larmore, *The Thinking Thing*, in «The New Republic», 19 giugno 2006, p. 41; cfr. anche Id., *Le pratiche dell’io*, cit., pp. 106, 185: «la riflessione è sempre la risposta a un problema».

dissonanze attivando una capacità basilare e permanente di distanziarsi dai propri atti intenzionali attraverso una sorta di messa a fuoco attentiva. In questo senso, un atto di riflessione esplicita presuppone una relazione originaria a sé, ossia la non coincidenza del soggetto con se stesso (che non significa autoestranazione). Per citare ancora Larmore: «esiste una ‘cura di sé’ (*souci de soi*) essenziale all’io (*moi*), che la riflessione non fa che sviluppare esplicitamente».³⁸

Per molti aspetti, l’atteggiamento riflessivo consiste nell’attualizzazione di una potenzialità che è implicita in ogni creatura capace di azione e che trova la sua espressione più peculiare negli esseri umani. Potremmo definirlo l’impulso a fare affidamento su se stessi, ad autodeterminarsi, che può essere inteso in un senso minimale ricorrendo all’idea che spetta al sé vivere la propria vita. Nessuno può viverla al suo posto. Benché suoni come un truismo, è un fatto gravido di conseguenze, poiché, per un agente, vivere significa essenzialmente impegnarsi e, pertanto, avere accesso (più o meno conscio o esplicito) allo spazio delle ragioni per agire. Questa capacità di dischiudere la dimensione “normativa” dell’esperienza è multiforme e a più livelli. Non dev’essere necessariamente un accesso consapevole o linguisticamente articolato. Andrebbe piuttosto concepito come una sorta di posizionamento sullo sfondo di un orizzonte “proto-normativo”, che funge anche da condizione abilitante tramite il quale si innesca – già al livello del corpo vissuto³⁹ – quell’autorelazione in cui una persona è impegnata al livello più alto. Nella misura in cui alcune delle precondizioni necessarie per poter dire legittimamente “mio” non sono affatto un possesso personale, il sé non è mai indipendente o autonomo, ma strutturalmente aperto e relazionale. Questo è uno dei principali motivi per cui le emozioni rappresentano un elemento cruciale nell’identità personale: esse incarnano infatti – a un livello sia fisico sia mentale – la nostra naturale propensione a prendere posizione e giudicare il mondo in relazione al nostro benessere, alla nostra *eudaimonia*.⁴⁰

Se dunque il sé va compreso anzitutto come il prodotto dinamico di una serie correlata di atti di posizionamento alla luce di uno spazio di motivi e ragioni, che va pensato non come un mondo platonico di idee, ma come una trama di relazioni normative che gode di un’indipendenza relativa – e non di un’esistenza separata – dalla realtà fisica, allora non ha senso descriverlo come un’entità autosufficiente suscettibile di un resoconto puramente estrinseco. Il sé non è una sostanza, ma un processo. Stando così le cose, non si può ridurre la questione dell’identità personale all’alternativa secca tra tutto o niente. Sebbene non vi sia spazio qui per l’idea di un’identità archetipica, non manca quello per diverse varietà di sé e differenti livelli e gradi di identità personale (più o meno riusciti, più o meno danneggiati e compromessi). Non casualmente, il filo della vita di un individuo è intessuto per lo più a partire da una domanda enigmatica e profondamente inquietante: “Chi sono io?”.⁴¹

³⁸ C. Larmore, *Le pratiche dell’io*, cit., p. 161.

³⁹ Cfr. M.A. Wrathall, *Motives, Reasons, and Causes*, in T. Carman - M.B. N. Hansen (a cura di), *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, pp. 111-128.

⁴⁰ Cfr. M. Nussbaum, *L’intelligenza delle emozioni*, trad. it. di R. Scognamiglio, il Mulino, Bologna 2004, cap. 1.

⁴¹ Cfr. R. Wollheim, *The Thread of Life*, cit.

Ma quanto è fragile la trama di relazioni da cui scaturisce il sé? Fino a che punto dipende dalle nostre scelte? E da quali scelte? È, per esempio, davvero minacciata dagli sviluppi recenti e prossimi delle neuroscienze? Sebbene vi siano notevoli (e non innocenti) forzature nei ritratti più apocalittici degli effetti che gli attuali studi sul cervello finiranno per avere sull'autocomprensione degli individui quali creature libere e responsabili, esiste quantomeno il problema epistemologico – per usare una veneranda espressione del lessico filosofico – di «salvare i fenomeni». ⁴²

Nella mia interpretazione, il principio non comporta alcuna richiesta d'imporre dall'esterno dei vincoli aprioristici alla ricerca scientifica, ma si limita a segnalare una soglia ideale oltre la quale qualsiasi approccio scientifico corre seriamente il rischio di perdere il contatto col proprio oggetto. Bernard Williams ha riassunto in maniera lapidaria tale requisito minimo quando ha sostenuto che «nessuna scienza può eliminare ciò che deve esistere affinché le rimanga qualcosa da spiegare». ⁴³

In questo senso l'invito a salvare i fenomeni funge da antidoto contro una chiusura troppo sbrigativa delle spiegazioni, magari sotterraneamente favorita da assunti «metafisici» impliciti. ⁴⁴ Viene in tal modo affiancato al principio della semplicità e dell'eleganza delle spiegazioni quello della salvaguardia del livello minimo e irrinunciabile di complessità dell'esperienza. Tale requisito non opera per altro in nome di un'astrazione – la «complessità» – ma in nome dell'esperienza stessa, della varietà delle sue forme di articolazione e delle condizioni minime della sua intelligibilità e riconoscibilità. È dunque più corretto parlare in proposito non di un veto trascendentale, ma di un criterio empirico di significatività: una condizione di intelligibilità che dev'essere continuamente ricondotta alla prova dei fatti. La revisione della nostra esperienza di noi stessi e del mondo può procedere infatti solo attraverso un progressivo raffinamento e riaggiustamento delle apparenze e delle loro relazioni di reciproca ratifica, non tramite la sostituzione repentina e sistematica di un punto di vista globale con un altro.

Per tornare al tema principale del paragrafo, non è perciò immaginabile una fuoriuscita immediata dal campo relazionale che rende il sé sia possibile sia reale. Ma davvero questo significa che le future scoperte neuroscientifiche non hanno nessuna possibilità di minare il nostro senso fenomenologico di sé? Non c'è proprio nessuna ragione di preoccuparsi?

Un simile quietismo filosofico appare strano a prima vista. Apparentemente, c'è bisogno di ben altro per esorcizzare le ansie (ormai secolari) circa la consistenza di ciò che più ci sta a cuore: noi stessi. E, in effetti, esistono antidoti specificamente moderni ai timori indotti dalla *forma mentis* moderna. È sufficiente pensare a idee influenti come il progresso, l'autonomia o l'autodeterminazione. Sono tutti ideali potenti che sono serviti e servono ancora oggi per motivare e orientare grandi masse di perso-

⁴² Per una disamina più ampia di questo tema rinvio al mio saggio *Natura e identità umana*, in P. Costa - F. Michelini (a cura di), *Natura senza fine. Il naturalismo moderno e le sue forme*, EDB, Bologna 2005, § 2.

⁴³ B. Williams, *Making Sense of Humanity*, in Id., *Making Sense of Humanity and Other Philosophical Papers*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, p. 85.

⁴⁴ Cfr. C. Taylor, *How is Mechanism Conceivable?*, in Id., *Human Agency and Language: Philosophical Papers I*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, p. 186; Id., *Cognitive Psychology*, in Id., *Human Agency and Language*, cit., p. 200.

ne. La manipolazione – soprattutto l'automanipolazione e l'autocontrollo – è ovviamente un altro di questi ideali potenti. È difficile immaginare qualcosa di più rassicurante ed euforizzante della sensazione di poter mettere la realtà in prospettiva, assumere verso di essa un atteggiamento oggettivante e manipolarla per controllarla al meglio. Ma quali sono le conseguenze quando l'oggetto manipolabile è il tuo principale oggetto di cura? Che ne è quando ti viene prospettata la possibilità di controllare e manipolare il tuo stesso sé? La prospettiva pare esilarante, non v'è dubbio. Ma è proprio qui che si nasconde il principale problema e il rischio più subdolo della situazione attuale. Spesso si dimentica, infatti, che manipolare e controllare non sono la stessa cosa che conoscere ciò che stiamo manipolando o controllando. In realtà, possiamo controllare le condizioni abilitanti di un fenomeno complesso senza sapere in che cosa davvero consista il fenomeno e quale sia il suo valore. Dopo tutto, possiamo anche manipolare l'identità di una persona impedendole di fare pienamente uso del suo corpo vissuto o nascondendole o rivelandole un'informazione cruciale circa la propria storia personale (si pensi solo al caso di un figlio adottato che venga a conoscenza della propria condizione solo in tarda età). Non è indispensabile pasticciare o arrembiare con il suo cervello.

Nella misura in cui si tratta di un processo basato su una trama di relazioni, il sé è una realtà allo stesso tempo robusta e fragile che può essere lesa in molti modi differenti proprio perché presuppone uno spettro ampio di condizioni abilitanti (fisiche, sociali, cognitive, spirituali), pur non coincidendo con nessuna di esse. Riassumendo, la scienza non può minare direttamente il nostro senso di sé, ma può influire indirettamente sulla nostra autocomprensione fornendoci singole informazioni che possono anche radicalmente turbare il nostro attuale equilibrio riflessivo. Ma l'unica alternativa a un equilibrio sconvolto, è un equilibrio più stabile. Per quanto concerne il sé, non ci è consentito di fuoriuscire completamente dalle apparenze. Il solo modo per farlo sarebbe di agire sulle condizioni (fisiche, sociali, intellettuali) in maniera tale da rendere tale senso di sé impossibile. Ma è difficile anche solo immaginare che cosa potrebbe concretamente significare tutto ciò.

Il fatto che siamo e saremo sempre più in grado di manipolare fisicamente le sue condizioni abilitanti non significa che il sé sia una sorta di sostanza che possiamo isolare, descrivere oggettivamente e manipolare. L'identità personale consiste anzitutto di relazioni corporee, sociali e normative e, sebbene sia una totalità ordinata, non va concepita come un sistema organizzato troppo stringentemente e gerarchicamente. Una simile visione omogenea del sé impedirebbe, infatti, di comprenderne la natura dinamica, articolata, attiva, eterogenea e intrinsecamente conflittuale. Non conviene concepire il sé come una sorta di governo burocratico, verticale, monocratico; è meglio immaginarselo come un governo misto, orizzontale e con una forte inclinazione deliberativa. Il nostro sé è più simile a una sfera pubblica in cui l'autogoverno è reso possibile *in primis* dalla responsabilità degli agenti allo spazio di ragioni e dal loro rispetto tacito per le regole costitutive delle pratiche che ne stanno alla base. A ben vedere, quando non è compresa nei termini della "medesimezza", l'identità può significare anche discontinuità (e non solo continuità), misconoscimento (e non solo riconoscimento), articolazione (e non solo unità), impersonalità (e non solo personalità).

Lo stesso tipo di ragionamento si applica anche alla questione al centro di questo saggio. Al pari della responsabilità politica, anche la responsabilità verso di sé è una responsabilità differenziata e distribuita, tutt'altro che monoliticamente disgiuntiva (o si è responsabili *in toto* del proprio sé o non lo si è). Ormai dovrebbe essere chiaro che pensarla come la forma più originaria di responsabilità non equivale di per sé a concepirla come una maestosa forma di responsabilità fondativa alla Sartre: la responsabilità di *scegliere* se stessi. Se non si corresse il rischio di essere fraintesi, verrebbe spontaneo definirla "genetica", perché la responsabilità originaria del sé è il contesto disposizionale a partire dal quale diventa possibile e intelligibile il complicato (e spesso aporetico) processo di negoziazione personale e interpersonale volto all'attribuzione (retrospettiva) di responsabilità e/o alla sua assunzione prospettica. Posta in questi termini, la questione filosofica della responsabilità rivela alcune ambiguità teoriche stimolanti.⁴⁵ Nel prossimo paragrafo cercherò di spiegare rapidamente perché.

3. Un compito interminabile

Il ritratto dell'identità personale appena abbozzato suggerisce di concepire la responsabilità come un fenomeno stratificato, da cui scaturisce un compito distribuito e interminabile (o meglio, *open-ended*), che può essere assolto solo a livelli diversi di impegno personale. Si è responsabili in modo differente di ciò che si dice, di ciò che si fa o non si fa, delle conseguenze (volute e non volute) delle proprie azioni, omissioni e negligenze,⁴⁶ dei gruppi a cui si appartiene a titolo diverso, di ciò che si è diventati e di ciò che ci si era proposti o ci si propone di diventare, del proprio corpo, del proprio volto, del proprio corredo genetico, delle proprie emozioni, dei

⁴⁵ Personalmente trovo particolarmente affascinanti i dilemmi che ruotano attorno ai casi di abnegazione (*self-denial*) o totale affidamento a un'istanza o fonte morale esterna. Può esistere una forma di moralità che implichi una rinuncia alla responsabilità personale o quantomeno un suo radicale depotenziamento? (Qualcosa di simile al modello ultraoblativo di femminilità evocato nella canzone *Mulheres de Atena* di Chico Buarque de Hollanda o all'eroismo "involontario" rappresentato con garbo dai fratelli Dardenne nel film *Le gamin au vélo*.) La questione è affrontata con acume e sensibilità nel saggio di A.C. Westlund, *Selflessness and Responsibility for Self*, cit., soprattutto i §§ 4-5; sulla *selfless agency* cfr. anche H. Dreyfus - S.D. Kelly, *All Things Shining*, Free Press, New York 2011, cap. 1; D. Roochnik, *Responsible Fictions* e M.D. Eckel, *Responsibility without a Self*, entrambi in B. Darling-Smith (a cura di), *Responsibility*, Lexington Books, New York 2007, pp. 15-26 e 27-39.

⁴⁶ Per farsi un'idea delle difficili questioni ontologiche sottese all'imputabilità delle omissioni, cfr. A.C. Varzi, *Omissions and Causal Explanations*, in F. Castellani - J. Quitterer (a cura di), *Agency and Causation in the Human Sciences*, Mentis, Paderborn 2007, pp. 155-167. A queste andrebbe quantomeno aggiunto il problema, politicamente molto interessante, dell'attribuzione di meriti per eventi temuti che finiscono per non verificarsi (per esempio guerre, genocidi, crisi economiche, carestie, ecc.). Da un punto di vista ontologico, l'evento scongiurato è un "non-evento" e la sua mancata esistenza rende sempre incandescenti le discussioni circa il reale significato e la moralità delle scelte e azioni compiute per evitarlo. Questo è un caso classico in cui il confine tra etica della responsabilità ed etica della convinzione sbiadisce sino a diventare quasi nullo.

propri figli e del mondo che lasciamo loro in eredità, dei propri genitori, del prossimo (e si potrebbe continuare all'infinito).

Come dimostra meglio di ogni altra cosa l'enigmatico silenzio degli eroi tragici, per come sono fatte la realtà e la natura responsiva della persona umana, questo carico di responsabilità è opprimente ed è destinato a diventare insostenibile se il suo peso viene assunto senza mediazioni e non è ripartito, e quindi alleviato, in qualche modo.⁴⁷ Ma come? La principale conseguenza delle riflessioni precedenti è che la prima e più basilare strategia di esonero consiste nell'evitare di vivere la responsabilità di sé come un titanico gesto autofondativo. La si dovrebbe concepire, al contrario, come il naturale sviluppo di una competenza ordinaria che è presupposta da una miriade di pratiche culturali a cui si viene normalmente introdotti mediante gli strumenti classici della socializzazione primaria.⁴⁸ Seguendo Charles Taylor, potremmo descriverlo come l'assunzione personale non di una «scelta radicale», quanto piuttosto di un lavoro di articolazione di «ciò che riteniamo importante» che è già in corso nelle varie manifestazioni di quello che Hegel avrebbe definito lo «spirito oggettivo».⁴⁹ Da questo punto di vista, l'iniziativa autonoma dell'individuo che viene addestrato a farsi carico dei propri atti e impegni consiste sempre anche in una serie di atti responsivi nei confronti di sollecitazioni che, pur emergendo all'interno del sé, si presentano per altri versi come realtà esterne a cui ci si deve sforzare di rimanere per quanto possibile fedeli. Siccome non dipendono *in toto* dalla propria iniziativa, non pretendono una qualche forma di «chiusura» fondativa in cui si celi la «falsa promessa di una sicurezza definitiva».⁵⁰

In questo senso, siamo responsabili dei nostri gesti e comportamenti solo nella misura in cui sono l'espressione di un corpo vissuto che non è il titolare di una pura spontaneità. Allo stesso modo siamo responsabili della nostra vita interiore (intellettuale e affettiva) solo nella misura in cui essa è il risultato personale di uno sforzo di sintonizzazione e messa a fuoco di una trama di ragioni per agire, credere e sentire con la quale ci familiarizziamo almeno inizialmente in maniera non tematica, che esploriamo gradualmente e non controlliamo e non problematizziamo mai globalmente. Così come nell'identità personale l'attestazione/appropriazione riflessiva non avviene mai nei confronti della totalità dell'esperienza del sé, ma è subordinata all'esistenza di una trama di ragioni almeno parzialmente indipendente dalla volontà del soggetto, così anche la responsabilità non vie-

⁴⁷ Sorvolo in questo contesto sul fondamentale tema del perdono come forma «strutturale» di esonero dal peso morale dell'azione (ossia come riconciliazione con ciò che sfugge al controllo dell'agente). Mi limito solo a osservare che, come Allen Speight, anch'io sono convinto che la nostra comprensione della questione potrebbe trarre grande beneficio da un'accorta combinazione delle riflessioni di Hegel e Arendt. Cfr. A. Speight, *Arendt and Hegel on the Tragic Nature of Action*, in «Philosophy & Social Criticism», 28 (2002), 5, pp. 523-36; P. Cassetta, *Il perdono nel giovane Hegel*, La Città del Sole, Napoli 2001.

⁴⁸ Cfr. C. Taylor, *The Dialogical Self*, in D. Hiley - J. Bohman - R. Shusterman (a cura di), *The Interpretive Turn: Philosophy, Science, Culture*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1991, pp. 304-314.

⁴⁹ Cfr. C. Taylor, *Responsibility for Self*, cit., p. 295.

⁵⁰ Cfr. A.C. Westlund, *Selflessness and Responsibility for Self*, cit., pp. 496-497, 506-508: «self-responsibility is, then, more demanding than mere reflective endorsement [...] is not something to be achieved with the successful termination of justificatory dialogue, such that the autonomy of one's decisions and actions hangs on the closure (once and for all) of such debate [...] In the case of responsibility for self the relevant sort of 'open-mindedness' is a kind of *humility* about the practical judgments one makes, which takes

ne mai esercitata a partire da un grado zero dell'esperienza, ma solo inseguendosi in un flusso di attribuzioni e assunzioni di responsabilità che è già in corso a prescindere dall'iniziativa del singolo il quale, dunque, non si limita ad agirlo, ma lo patisce anche. La contabilità "morale" di cui parla Ricoeur è «strana» anche perché nelle vite umane i conti non tornano mai perfettamente.⁵¹

La mia impressione è che questa comprensione qualificata del primato della responsabilità nell'esistenza umana non sia solo presente *in nuce* in tutte quelle correnti della filosofia moderna (la fenomenologia *in primis*) che hanno valorizzato l'idea di una libertà situata e incarnata del soggetto, ma rappresenti anche lo sfondo tacito di uno dei miti fondatori della nostra civiltà – la storia di Caino e Abele – che, aderendo a una tradizione esegetica consolidata, vorrei leggere in queste pagine conclusive del saggio come una parabola sulle molte facce della responsabilità umana.⁵²

Sono tre gli elementi del breve brano della *Genesi* su cui vale la pena di concentrare l'attenzione. Per cominciare, nel racconto biblico Dio mette alla prova Caino ponendolo di fronte a una classica situazione di sorte morale: un atto (l'offerta di doni a Dio) che per motivi inspiegabili, e comunque al di fuori del controllo dell'agente, produce un effetto contrario a quello immaginato e desiderato dall'agente (il disinteresse di Dio). Senza colpe apparenti, i conti non tornano: è impossibile farsi carico (e darsi ragione) della totalità della situazione.

A questa condizione di profonda frustrazione Caino reagisce con una comprensibile emozione negativa, che finirà presto per travolgerlo. Ma prima ancora di compiere l'atto vendicativo di cui dovrà rispondere retrospettivamente, Caino è sollecitato da Dio a prendersi cura (prospettivamente) del proprio stato d'animo («Perché sei adirato, perché cammini a testa bassa?») e a farsi carico fiduciosamente delle possibili conseguenze, non delle sue azioni, ma della qualità dei suoi pensieri, sentimenti e desideri («Se ti comporti bene, non alzerai il capo? Ma se non ti comporti bene, alla porta è in agguato il peccato. E benché abbia brama di te, tu puoi dominarlo»).

Questa è la responsabilità originaria. Ma non è una responsabilità esclusiva. Dio chiama infatti Caino a rispondere del suo atto (che grida vendetta al cielo e suscita la maledizione della terra), ma non lo fa in modo automatico, univoco, predeterminato. Sorprendentemente, negozia con Caino il fardello di una colpa che viene descritta come «troppo grave perché egli la possa sopportare» e, pur abbandonandolo «ramingo e fuggiasco per il mondo», gli consente di sopravvivere, avere una famiglia e fondare la prima città: Enoc. Questo finale sorprendente sembra suggerire l'idea che

the form of a standing disposition to be engaged by critical challenges to the commitments that underlie those judgments».

⁵¹ Cfr. *supra* nota 18. A questa contabilità disordinata corrisponde un modello di espiazione personale che, in mancanza di una definizione univoca, si potrebbe descrivere come imperfetta, indefinita, non appariscente. Una trasposizione letteraria sensibile e intelligente di questa intuizione è contenuta nel romanzo di Anne Tyler, *Quasi un santo*, trad. it. di M. Bocchiola, TEA, Milano 1996.

⁵² Per farsi un'idea dei possibili usi contemporanei della parabola si può consultare, tra gli altri, Z. Bauman, *Am I my Brother's Keeper?*, in «European Journal of Social Work», 3 (2000), 1, pp. 5-11. Nell'elaborare la mia interpretazione, che non ha alcuna pretesa filologica, ma ha solo una funzione illustrativa, mi sono basato soprattutto sul commento di L. Alonso Schökel, *Dov'è tuo fratello?*, trad. it. di A. Ranon, Paideia, Roma 1985, pp. 27-56.

il fardello della responsabilità umana non sia sostenibile nella solitudine del deserto, ma solo nella dimensione pubblica e condivisa della città, in una comunità riconoscitiva in cui l'onere dell'azione e di un universo interiore troppo ricco e complesso per essere governato autocraticamente possa essere distribuito su più livelli e in contesti vitali diversificati.⁵³

A questo punto non rimane molto da aggiungere. Nell'ottica adottata in questo saggio la responsabilità umana, oltre che come un compito interminabile, appare come una costellazione concettuale, ordinata ma non sistematica, che si dispiega dalla responsabilità verso se stessi alla responsabilità morale, dalla responsabilità retrospettiva a quella prospettica, dalla responsabilità individuale a quella collettiva. Tale complessità si lascia spiegare solo col fatto che, nella sostanza, prima ancora che un impegno o un obbligo, la responsabilità rappresenta per gli esseri umani un contesto vitale, la materia stessa di cui sono fatti o, per evocare l'Heidegger di *Sein und Zeit*, il loro modo di stare al mondo: con cura (e continua manutenzione).

⁵³ C'è un'analogia, qui, con l'idea aristotelica secondo cui «l'uomo per natura è un essere socievole (*politikon*): quindi chi vive fuori della comunità statale per natura e non per qualche caso o è un abietto o è superiore all'uomo» (*Politica*, I, 1253a, trad. it. di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 1989).