



Università
Ca'Foscari
Venezia

Corso di Laurea Magistrale in
Scienze Filosofiche

Tesi di Laurea

**“Il principio responsabilità e la memoria della
catastrofe. Etica e generazioni future in Hans Jonas”**

Relatore

Ch.mo Prof. Fabrizio Turollo

Laureanda

Valentina Baldo

Matricola 890246

Anno Accademico

2024 / 2025

INDICE

Introduzione.....	p.1
1. Il principio responsabilità e la tutela delle generazioni future.....	p.2
1.1. Breve introduzione al capitolo.....	p.2
1.2. La genesi del principio responsabilità.....	p.3
1.3. Responsabilità, vulnerabilità e cura dell'altro.....	p.17
1.4. Ontologia della vita e bioetica.....	p.37
2. Biografia, Shoah e “nemico metafisico”.....	p.52
2.1. Breve introduzione al capitolo.....	p.52
2.2. L'esperienza ebraica e la formazione di Jonas.....	p.53
2.3. Auschwitz e la crisi dell'idea di Dio.....	p.69
2.4. Il “nemico metafisico” e la negazione dell'umano.....	p.100
3. Jonas e Arendt responsabilità, male e attualità.....	p.135
3.1. Breve introduzione al capitolo.....	p.135
3.2. Il confronto con Hanna Arendt.....	p.136
3.3. Il principio responsabilità come risposta al Novecento.....	p.147
3.4. Attualità del pensiero Jonasiano.....	p.157
Conclusioni.....	p.181
Bibliografia.....	p.183

Introduzione

Il presente lavoro si propone di analizzare il significato e la necessità, avvertiti da Hans Jonas, di elaborare una nuova etica capace di rispondere alle trasformazioni dell'agire umano contemporaneo. Tale riflessione nasce dalla critica all'etica tradizionale, ritenuta inadeguata di fronte al ruolo della tecnica moderna, la quale non è più un semplice strumento, ma una forza capace di incidere profondamente sull'equilibrio del mondo naturale e sulla sopravvivenza stessa dell'umanità.

Il nucleo centrale è costituito dal principio di responsabilità, che emerge come risposta alla crisi della tecnica e alla crescente esposizione del futuro a rischi globali. A differenza delle etiche classiche, limitate alla sfera dell'immediatezza e del presente, la responsabilità jonasiana è estesa e prospettica, rivolgendosi esplicitamente alla tutela delle generazioni future.

Il percorso d'indagine si articola attraverso i seguenti punti chiave, il fondamento ontologico e vulnerabilità, dove si approfondisce il nesso tra identità e responsabilità attraverso il dialogo con autori come Paul Ricoeur e Martha Nussbaum, focalizzandosi sui concetti di vulnerabilità, cura e dignità umana. Il secondo punto chiave riguarda la memoria della catastrofe, la cui analisi poggia sul contesto storico e biografico di Jonas, segnato dal trauma della Shoah e dall'evento di Auschwitz. Questa "memoria della catastrofe" impone un radicale ripensamento della figura di Dio e della fiducia nella razionalità della storia, ponendo l'uomo come unico custode del destino della creazione. E infine le sfide della contemporaneità, la cui riflessione si estende alle problematiche della biosfera e della bioetica, analizzando come la potenza tecnica, che ha reso possibile la distruzione industriale dell'uomo, sia oggi rivolta contro la natura, rendendo l'imperativo della responsabilità il cardine essenziale per garantire un futuro autenticamente umano.

In sintesi, la tesi delinea un'etica che non si limita a proporre nuovi principi, ma richiede una trasformazione profonda del rapporto tra uomo e mondo: l'essere umano non è più il dominatore della natura, ma il custode di un equilibrio fragile di cui deve farsi carico

CAPITOLO 1 “Il principio responsabilità e la tutela delle generazioni future”

1.1 Breve introduzione al capitolo

Il presente capitolo si propone di analizzare il significato e la necessità, avvertiti da Hans Jonas, di elaborare una nuova etica. In particolare, si farà riferimento alla sua opera principale, “Il principio responsabilità” (*Das Prinzip Verantwortung*)¹, nella quale l’autore sviluppa una critica all’etica tradizionale, ritenuta inadeguata rispetto alle trasformazioni dell’agire umano contemporaneo. Tale trasformazione è strettamente connessa al ruolo della tecnica, che non è più assimilabile a quella evocata dal mito prometeico, ma rappresenta una forza capace di incidere profondamente sull’equilibrio del mondo naturale, la cui natura diventa anch’essa responsabilità dell’uomo. In questo contesto, risulta rilevante anche il contributo di Martin Heidegger, in particolare nel saggio “La questione della tecnica” nota più pagina (*Die Frage nach der Technik*)², che offre una riflessione fondamentale sul rapporto tra uomo e tecnica.

Alla luce di tali considerazioni, si cercherà di comprendere la genesi del concetto di responsabilità in Jonas, che emerge come risposta alla crisi della tecnica, all’insufficienza dell’etica tradizionale e alla crescente esposizione del futuro a rischi globali. Il principio di responsabilità si configura così come una responsabilità estesa, non più limitata al soggetto agente, ma rivolta anche alle generazioni future. In questa prospettiva, esso si pone in tensione con l’etica kantiana dell’imperativo categorico, all’interno della *Fondazione della metafisica dei costumi*³, fondata sull’autodeterminazione soggettiva e priva di un adeguato riferimento alle conseguenze future.

Successivamente, l’analisi si concentrerà sul destinatario della responsabilità, approfondendo i concetti di vulnerabilità e cura. A tal fine, si farà riferimento a Paul Ricoeur, in particolare

¹ Jonas.H *Il principio responsabilità*, Einaudi, 2014.

² Heidegger.M, *La questione della tecnica. Con un saggio di Federico Sollazzo*. Goware, 2017.

³ Kant.I, *Fondazione della metafisica dei costumi*. Gius. Laterza & Figli Spa, 2019.

all'opera "Sé come un altro" (Soi-même comme un autre)⁴, nella quale viene sviluppato il nesso tra identità e responsabilità, e a Martha Nussbaum, con riferimento ai suoi studi sulla vulnerabilità umana e sulla dignità. Inoltre, saranno presi in considerazione i contributi dell'etica della cura, in particolare "In a Different Voice" di Carol Gilligan⁵ e "Moral Boundaries"⁶ di Joan Tronto, che propongono una concezione della responsabilità come pratica concreta e relazionale.

Infine, il capitolo si soffermerà sul fondamento ontologico della responsabilità, interrogandosi sul valore della vita e sulla necessità della sua tutela. In questa prospettiva, si farà riferimento a "Organismo e libertà" (The Phenomenon of Life)⁷ di Hans Jonas, opera fondamentale per comprendere l'ontologia della vita, nonché al concetto di giustizia intergenerazionale elaborato da John Rawls in "Una teoria della giustizia" (A Theory of Justice).⁸ Saranno inoltre considerati alcuni sviluppi della bioetica contemporanea, anche attraverso il confronto con la prospettiva utilitarista proposta in "Practical Ethics" da Peter Singer⁹.

Questo percorso consentirà di porre le basi teoriche per il capitolo successivo, nel quale si approfondirà il concetto di responsabilità in una prospettiva storico-filosofica, con particolare attenzione al contesto di elaborazione del pensiero jonasiano e alle sue implicazioni per la contemporaneità

1.2 La genesi del principio di responsabilità

Da dove nasce la responsabilità? Questa domanda emerge con forza nel contesto della crisi moderna dell'etica, ossia nel momento in cui le categorie tradizionali del giusto agire risultano inadeguate a orientare l'azione umana nei confronti della vita, della collettività e di sé stessi.

⁴ Ricoeur. P, *Sé come un altro*, Jaca Book, 1993.

⁵ Gilligan.C, *In a different voice*, ETHICA, 2013.

⁶ Tronto.J, *Moral boundaries*, Routledge, 2020.

⁷ Jonas.H, *Organismo e libertà*, Einaudi, 2017.

⁸ Rawls.J, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli Editore, 2002.

⁹ Singer.P. *Practical ethics*, Cambridge University Press, 2011

L'etica, infatti, ha a che fare con l'agire umano e con i criteri che ne guidano la distinzione tra bene e male e il dover essere.

Nella prefazione de "Il principio responsabilità", Hans Jonas¹⁰ evidenzia l'urgenza di elaborare una nuova etica, un'etica globale, capace di superare i limiti delle etiche tradizionali, da quella aristotelica e platoniana. Tali modelli risultano infatti insufficienti di fronte alla trasformazione dell'agire umano nella civiltà tecnologica, in cui il potere dell'uomo ha assunto una portata inedita. Per Jonas, a nuovi poteri devono necessariamente corrispondere a nuovi doveri: è dunque necessario formulare principi etici che siano adeguati a tale mutamento.

In questo contesto si inserisce l'euristica della paura, uno degli elementi più originali del pensiero jonasiano. Essa consiste nella capacità di anticipare le possibili conseguenze negative dell'agire umano, orientando così l'azione presente alla salvaguardia del futuro. La paura, intesa non come paralisi ma come strumento conoscitivo, permette infatti di cogliere con maggiore immediatezza il rischio del male (*malum*) rispetto alla conoscenza del bene (*bonum*), rendendo possibile una responsabilità proiettata nel tempo.

Un altro autore al di fuori di Jonas parla del concetto di paura e compassione che definisce il cuore del discorso di Nussbaum, la quale individua infatti un conflitto tra paura e compassione. Si tratta di una paura che porta il soggetto alla chiusura e difesa, escludendolo dal resto, e di una compassione che invece simboleggia l'apertura e responsabilità, e questo si vede essere collegato a Jonas quando parla come abbiamo osservato nelle righe precedenti nella creazione di un'etica del futuro dovuta all'affidamento e guida della paura in quanto il *malum* immaginato deve assumere lo stesso valore del *malum* esperito. Il timore dell'uomo, dell'essere di tipo intellettuale in quanto si deve essere disponibili a lasciarsi influenzare dal benessere e dalla sventura delle generazioni future.

Per comprendere il ruolo centrale della responsabilità nell'etica di Jonas, è necessario considerare come egli ponga al centro l'integrità della vita umana e naturale. L'agire umano,

¹⁰ Ivi, p.2

infatti, non si limita più a operare entro limiti circoscritti, ma è in grado di incidere profondamente sulla natura e sull'uomo stesso. La tecnica e la scienza non rappresentano più soltanto forme di sapere, ma si configurano come poteri attivi, capaci di trasformare il mondo secondo una logica propria. In questo senso, l'uomo diventa strumento della tecnica, che si trasforma in fine, dando luogo alle figure dell'*homo faber* e dell'*homo creator*. Si tratta di uno sviluppo scientifico che ha alterato profondamente la condizione umana, portando a una situazione di insicurezza ed emergenza, necessitante di una nuova morale. Si tratta di una realtà in cui l'individuo è minacciato da un potere che vuole dominare la natura. La tecnologia è quindi l'oggetto dell'etica, una tecnica moderna con un dinamismo totalizzante che ci pone un interrogativo presente anche nella prefazione del *Il principio responsabilità*: “se e perché debba esistere il genere umano, nel suo essere divenuto così e non altrimenti”¹¹. Si è presenti quindi dinanzi a una società in cui la Scienza è uno strumento di definizione e allo stesso tempo di soluzione, che però mette in pericolo l'uomo nell'essere rispettato e preservato. Hans Jonas non manifesta la sua preoccupazione solo nel parlare di questa nuova scienza, considerata come un'arma a doppio taglio, ma tiene inoltre conto della ricerca scientifica e di come essa sia già condizionata da interessi dipendenti da coloro che la finanziano, quindi da chi detiene il potere ed è anch'esso succube della *téchne*.

La ricerca diventa così non più libertà di conoscere, ma libertà di fare, portando il confine tra conoscenza, opinione e azione a essere estremamente labile. La nostra società ammette la libertà di opinione e quindi di pensiero e di diffusione delle proprie idee, ma allo stesso tempo pone limiti rigidi alla libertà del fare, in quanto il mio agire non deve arrecare danno all'altro. Tuttavia, Jonas precisa che nei casi in cui l'espressione di un'opinione si trasforma in azione, il limite tra dire e fare diventa problematico.

Jonas propone un esempio che si ritrova anche in Martha Nussbaum, riguardante il modo di intendere la violenza sessuale, in seguito a un'evoluzione anche sul piano legislativo, per cui in passato esisteva una netta separazione tra stupro e atti di libidine. Per Jonas questo è importante

¹¹ Jonas, *Il Principio responsabilità*, cit., p. 27.

per comprendere che la libertà di ricerca oggi non coincide più con la libertà di conoscere, ma con la libertà di fare: non si tratta più della libertà di esprimere la propria visione del mondo, come nel caso di Galileo Galilei, ma della libertà di produrre in laboratorio organismi modificati e di rilasciarli nell'ambiente.

Si tratta di una libertà del fare che comporta implicazioni per l'intera collettività e che risulta sempre condizionata da interessi e finanziamenti, dunque da un fare sottoposto a controllo pubblico. Per questo, secondo Jonas, è necessario ripensare la libertà di ricerca che caratterizza il tipo di scienza di cui si parla nel primo capitolo del *Principio responsabilità*. La ricerca, proprio per questi suoi caratteri attuali, deve essere resa più trasparente e sottoposta a un controllo democratico ed etico, richiedendo la presenza di comitati etici che vigilino su principi morali stabili che orientino l'attività scientifica.

Di conseguenza, emerge un nuovo obbligo morale: una responsabilità orientata verso le conseguenze a lungo termine dell'azione, in particolare nei confronti delle generazioni future. Jonas sottolinea come la condizione dell'uomo moderno sia radicalmente mutata: l'intervento umano nel cosmo non è più paragonabile alle trasformazioni del passato, come l'invenzione di strumenti o la fondazione di città, che non intaccavano l'equilibrio della natura. Oggi, al contrario, la natura stessa non può più essere considerata una realtà immutabile, ma risulta esposta alla possibilità della distruzione.

Per questo motivo, non è più possibile pensare a un'etica limitata all'immediatezza dell'azione presente. È necessario, invece, ampliare l'orizzonte spaziale e temporale dell'etica, includendo le conseguenze future dell'agire umano. La responsabilità diventa così il principio cardine di una nuova etica, adeguata a una realtà caratterizzata da un processo cumulativo e autoalimentato di sviluppo tecnologico.

In tale prospettiva, Jonas formula il celebre imperativo etico:

“Agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un’autentica vita umana sulla terra” e ancora: “Agisci in modo che le conseguenze della tua azione non distruggano la possibilità futura di tale vita”¹²

Questi principi esprimono con chiarezza la necessità di un’etica capace di limitare il potere umano e di orientarlo alla conservazione della vita. La tecnica contemporanea, infatti, si caratterizza per una dinamica cumulativa che tende all’autonomia: i suoi effetti, spesso irreversibili, sfuggono al controllo degli individui e producono conseguenze che trascendono le intenzioni originarie dell’agire umano. L’accelerazione dello sviluppo tecnologico rischia così di compromettere la capacità dell’uomo di orientare consapevolmente la propria azione.

Un aspetto fondamentale dell’elaborazione Jonasiana consiste nel riconoscere che la responsabilità è strettamente correlata al potere: quanto maggiore è il potere dell’uomo, tanto maggiore deve essere la sua responsabilità. In questo senso, Jonas rovescia il rapporto tradizionale tra essere e dover essere: non è più il dover essere a determinare l’agire, ma è l’agire stesso, in quanto dotato di potere causale, a generare nuove esigenze etiche. Il potere umano, infatti, immette nel mondo effetti che impongono successivamente un dover essere in grado di regolarli.

A differenza delle etiche tradizionali, che si fondavano sulla virtù individuale e su un orizzonte limitato all’immediatezza dell’azione, l’etica della responsabilità si confronta con una realtà dinamica, caratterizzata dalla presenza di un sapere predittivo e dalla possibilità di prevedere, almeno in parte, le conseguenze future dell’agire. In questo senso, la responsabilità diventa una funzione del sapere e del potere, richiedendo all’uomo un esercizio di autocontrollo e di orientamento consapevole delle proprie capacità.

In ultima analisi, il fondamento del principio di responsabilità risiede proprio nel potere dell’uomo: un potere causale, orientato da fini, che si estende all’intero orizzonte della vita. L’uomo, in quanto essere dotato di libertà e conoscenza, è chiamato a farsi carico delle

¹² Jonas, *Il Principio responsabilità*, cit., p. 16.

conseguenze delle proprie azioni, fino a diventare egli stesso oggetto del dover essere. La responsabilità si configura così come il principio fondamentale di una nuova etica, capace di rispondere alle sfide poste dalla civiltà tecnologica e di garantire la possibilità della vita futura

Per approfondire ulteriormente la genesi del principio di responsabilità, è necessario entrare più nel dettaglio dell'impianto teorico sviluppato da Hans Jonas nei primi due capitoli della sua opera. In essi, il filosofo non si limita a constatare la crisi dell'etica tradizionale, ma ne indaga le cause profonde, mostrando come il mutamento dell'agire umano abbia reso obsolete le categorie morali ereditate dalla tradizione.

Uno dei punti di partenza fondamentali è il riconoscimento del carattere radicalmente nuovo dell'azione tecnica contemporanea. A differenza dell'agire antico, l'azione moderna possiede una portata causale ampliata, sia nello spazio sia nel tempo. Se in passato l'azione umana aveva effetti limitati e circoscritti, oggi essa è in grado di incidere su interi ecosistemi, sull'equilibrio del pianeta e persino sulla struttura biologica dell'essere umano. Questa trasformazione implica una rottura con l'etica tradizionale, che era costruita su un presupposto implicito: la stabilità della natura.

Infatti, nelle etiche classiche — da Aristotele fino a Kant — la natura era considerata un ordine stabile, capace di assorbire e neutralizzare gli effetti dell'agire umano. L'uomo poteva agire moralmente o immoralmente, ma le conseguenze delle sue azioni non erano tali da compromettere l'esistenza stessa della vita sul pianeta. In questo senso, l'etica tradizionale si occupava prevalentemente del rapporto tra uomini, lasciando fuori dal proprio orizzonte la natura in quanto tale.

Jonas sottolinea come questo presupposto non sia più valido. La natura, lungi dall'essere immutabile, si rivela oggi vulnerabile all'intervento umano. L'azione tecnica ha infranto l'equilibrio tra uomo e mondo, introducendo una dimensione di rischio permanente. Ne consegue che l'etica deve estendere il proprio campo di applicazione, includendo non solo i rapporti interumani, ma anche la relazione tra uomo e natura. Si tratta di una *Techné* che ha mangiato in

sé la natura rendendola impotente e necessitante di modifiche in quanto la tecnologia di fatto ha intaccato l'evoluzione, la tecnologia ha iniziato a concentrare i piccoli passi dell'evoluzione naturale in pochi e colossali interventi, privandoci dei vantaggi di avere una natura, che però ormai si vede controllata dalla Techné, e diventata necessaria per assicurare la vita. In questo modo non solo le azioni dell'uomo diventano necessarie di un effetto di causa ma anche il ritmo del loro avvenire diventa causale.

Un altro elemento centrale nei primi capitoli è la critica all'antropocentrismo. Le etiche tradizionali erano profondamente antropocentriche: attribuivano valore morale esclusivamente all'uomo, mentre la natura era considerata un semplice mezzo. Jonas mette in discussione questa impostazione, sostenendo che la natura possiede un valore intrinseco, indipendente dall'utilità che essa ha per l'uomo. Questo passaggio è fondamentale, perché consente di fondare un'etica che si estende oltre l'ambito umano, aprendo la strada a quella che oggi viene definita etica ambientale.

Nel primo capitolo, Jonas introduce inoltre il concetto di un nuovo tipo di azione. L'agire tecnico contemporaneo si distingue per alcune caratteristiche fondamentali: la cumulatività, ossia la capacità di produrre effetti che si accumulano nel tempo; l'irreversibilità, che rende impossibile tornare allo stato precedente; la globalità, per cui le conseguenze si estendono su scala planetaria; la non prevedibilità completa, che rende difficile anticipare tutti gli esiti dell'azione.

Queste caratteristiche rendono insufficiente il modello etico tradizionale, basato sull'intenzionalità dell'agente. Non è più possibile valutare un'azione solo in base alle intenzioni, perché le conseguenze possono sfuggire al controllo e manifestarsi a distanza di tempo. Di conseguenza, l'etica deve spostare il proprio focus dalle intenzioni alle conseguenze.

Questo passaggio è cruciale: mentre l'etica kantiana si fonda sull'intenzione e sulla volontà buona, l'etica jonasiana si fonda sulla responsabilità per gli effetti. Non si tratta di abbandonare completamente l'intenzionalità, ma di integrarla con una nuova attenzione per il futuro.

Nel secondo capitolo, Jonas approfondisce il fondamento ontologico di questa nuova etica. Egli si chiede se sia possibile derivare un dovere morale dall'essere, affrontando così il problema classico del rapporto tra essere e dover essere. Come già accennato, Jonas critica la separazione moderna tra fatti e valori, sostenendo che essa impedisce di fondare un'etica adeguata alla realtà contemporanea.

Per superare questa difficoltà, Jonas sviluppa una vera e propria ontologia della vita. Egli sostiene che l'essere vivente non è un semplice oggetto tra gli altri, ma possiede una struttura teleologica: tende cioè a mantenere e a sviluppare la propria esistenza. Questa tensione verso l'essere costituisce un valore originario, che precede ogni costruzione culturale o normativa.

In altre parole, la vita afferma sé stessa come valore. Questo dato ontologico diventa il fondamento dell'etica: se la vita ha valore in sé, allora deve essere preservata. La responsabilità nasce dunque dal riconoscimento di questo valore intrinseco della vita.

Jonas esprime questa idea attraverso una serie di esempi, tra cui quello già citato del neonato. Il neonato, nella sua estrema vulnerabilità, rappresenta un appello immediato alla responsabilità. Non è necessario un ragionamento astratto per comprendere che esso deve essere protetto: la sua stessa esistenza impone un dovere. In questo senso, la responsabilità non è il risultato di un contratto o di una scelta arbitraria, ma una risposta a un'esigenza ontologica.

Questo passaggio segna una differenza importante rispetto ad altre teorie etiche contemporanee, come il contrattualismo o l'utilitarismo. Per Jonas, la responsabilità non deriva da un accordo tra individui né dal calcolo delle conseguenze utili, ma dalla struttura stessa dell'essere vivente.

Un ulteriore elemento sviluppato nei primi capitoli riguarda il rapporto tra potere e responsabilità. Jonas afferma che la responsabilità è proporzionale al potere: quanto maggiore è il potere dell'uomo, tanto maggiore deve essere la sua responsabilità. Questo principio rappresenta una risposta diretta alla crescita esponenziale del potere tecnico.

Nel mondo moderno, l'uomo dispone di un potere senza precedenti, che gli consente di intervenire sui processi naturali, di modificare la vita e persino di influenzare le condizioni di

esistenza delle generazioni future. Questo potere, tuttavia, non è accompagnato da un corrispondente sviluppo della responsabilità. Ne deriva uno squilibrio pericoloso, che rende necessaria una nuova etica.

Jonas sottolinea inoltre che la responsabilità non può essere limitata al presente. L'azione tecnica produce effetti che si estendono nel tempo, coinvolgendo individui che non esistono ancora. Questo introduce il tema della responsabilità verso le generazioni future, che rappresenta uno degli aspetti più innovativi del suo pensiero.

Le generazioni future non possono rivendicare i propri diritti, né partecipare alle decisioni che le riguardano. Tuttavia, esse dipendono dalle scelte che compiamo oggi. Questo crea una situazione etica inedita, in cui siamo chiamati a rispondere nei confronti di soggetti assenti e indeterminati.

Per affrontare questa sfida, Jonas propone di adottare un principio di precauzione, fondato sull'euristica della paura. Di fronte all'incertezza, è preferibile evitare azioni che potrebbero avere conseguenze irreversibili. Questo non significa rinunciare al progresso, ma orientarlo in modo responsabile.

Un altro tema rilevante nei primi due capitoli è la critica all'idea di progresso illimitato. Jonas mette in discussione la convinzione, tipica della modernità, secondo cui il progresso scientifico e tecnologico sia necessariamente positivo. Egli mostra come il progresso possa avere effetti ambivalenti, producendo benefici ma anche rischi.

Questa ambivalenza rende necessaria una valutazione critica delle innovazioni tecnologiche. Non tutto ciò che è possibile è anche desiderabile. La responsabilità consiste proprio nella capacità di porre limiti al potere, evitando che esso si trasformi in una forza distruttiva.

Infine, Jonas introduce l'idea che l'etica debba assumere una funzione preventiva. Non si tratta più solo di giudicare le azioni dopo che sono state compiute, ma di orientarle in anticipo, tenendo conto delle possibili conseguenze. L'etica diventa così una guida per l'azione, capace di anticipare i rischi e di promuovere scelte sostenibili. In quanto ciò che l'uomo compie sono sempre conseguenze certe o probabili o possibili, la scienza infatti da Jonas non viene rinnegata

completamente come abbiamo potuto osservare e come l'etica si deve rivolgere alle conseguenze delle azioni proprie dell'uomo, la scienza deve essere

“ la scienza delle previsioni ipotetiche, una futurologia comparata ”¹³

Poiché si assiste all'imprevedibilità delle invenzioni future , ma l'inferenza anch'essa esige un'impronta scientifica.

In conclusione, i primi due capitoli del libro pongono le basi di una nuova etica, adeguata alle sfide della civiltà tecnologica. Attraverso la critica all'antropocentrismo, la valorizzazione della natura, l'analisi del potere tecnico e la fondazione ontologica della responsabilità, Jonas costruisce un modello etico orientato al futuro, capace di rispondere alla crisi della modernità.

Questa etica non si limita a proporre nuovi principi, ma richiede una trasformazione profonda del modo in cui l'uomo concepisce sé stesso e il proprio rapporto con il mondo. L'uomo non è più il dominatore della natura, ma il custode di un equilibrio fragile, di cui deve farsi carico. In questo senso, la responsabilità diventa non solo un dovere morale, ma la condizione stessa della sopravvivenza umana. HEIDEGGER, Martin. La questione della tecnica. Goware, 2017.

Le considerazioni precedenti sulla nascita del principio di responsabilità trovano il loro fondamento più profondo nella trasformazione radicale dell'agire umano determinata dalla tecnica moderna. Per comprendere pienamente tale mutamento, risulta imprescindibile il confronto con la riflessione di Martin Heidegger, in particolare con il saggio “La questione della tecnica” (Die Frage nach der Technik)¹⁴, che costituisce uno dei punti di riferimento teorici fondamentali anche per Hans Jonas.

¹³ Jonas, *Il Principio responsabilità*, cit., p. 34.

¹⁴ Ivi, p. 2

La riflessione sulla tecnica rappresenta uno dei nuclei teorici fondamentali del pensiero filosofico contemporaneo, in particolare all'interno del confronto tra Martin Heidegger e Hans Jonas. Il punto di partenza di tale riflessione risiede nella trasformazione radicale del ruolo della tecnica: da mezzo originariamente posto al servizio dell'uomo, essa sembra progressivamente assumere il carattere di fine autonomo, fino al punto di invertire il rapporto stesso tra mezzi e fini, riducendo l'uomo a strumento del proprio stesso apparato tecnico.

Un'analogia utile per comprendere tale mutamento è quella relativa al sistema capitalistico: se inizialmente il denaro nasce come mezzo per ottenere beni, nel capitalismo avanzato esso diviene il fine stesso della produzione. In modo analogo, la tecnica contemporanea non è più semplicemente uno strumento per il miglioramento della vita umana, ma diventa un processo autoalimentato, in cui si producono innovazioni al fine di produrne ulteriori, in una dinamica di crescita indefinita.

È in questo contesto che si inserisce la riflessione di Hans Jonas, sviluppata anche durante il suo periodo negli Stati Uniti, dove frequenta centri interdisciplinari come l'Hastings Center (fondato nel 1969 da Daniel Callahan), luogo di confronto tra filosofi, medici, psichiatri e studiosi di diverse discipline. In questo ambiente, Jonas approfondisce la sua analisi della tecnica, sviluppando e al contempo superando l'impostazione del suo maestro Martin Heidegger.

Un punto centrale della riflessione jonasiana, che riprende Heidegger, è la distinzione tra tecnica premoderna e tecnica moderna.

La tecnica premoderna era caratterizzata da un equilibrio relativamente stabile tra fini e mezzi: gli scopi dell'agire umano erano chiari e condivisi, e i mezzi utilizzati risultavano proporzionati e adeguati ad essi. Tale equilibrio aveva una natura statica e si manteneva spesso per molte generazioni. Le innovazioni tecnologiche erano rare, distanziate nel tempo e spesso derivanti da fattori esterni o casuali, come invasioni, migrazioni o incontri tra culture differenti. Un esempio significativo è l'integrazione tra agricoltura e allevamento introdotta dalle popolazioni barbariche, che portò a una trasformazione significativa dei sistemi produttivi romani. Tuttavia, tali trasformazioni, una volta avvenute, tendevano a stabilizzarsi, producendo una sorta di saturazione

tecnologica. La tecnica moderna, al contrario, si distingue per il carattere dinamico, intenzionale e continuo del progresso. Non si tratta più di innovazioni sporadiche, ma di una rivoluzione permanente, fondata su un metodo sistematico di produzione del nuovo. Il progresso tecnologico non è più un evento eccezionale, ma una condizione strutturale. Inoltre, esso assume una dimensione globale: le innovazioni si diffondono rapidamente su scala planetaria, trasformando simultaneamente diverse aree del mondo. In questo contesto, il rapporto tra mezzi e fini diventa circolare: i mezzi tecnici generano nuovi fini, che a loro volta richiedono ulteriori mezzi, in un processo potenzialmente infinito. Jonas individua diverse cause alla base di questa trasformazione industriale.

In primo luogo, l'aumento demografico, che a partire dal XVIII secolo modifica radicalmente l'equilibrio tra uomo e natura. Se in passato la popolazione seguiva un andamento ciclico, alternando fasi di crescita e decrescita dovute a carestie, guerre e malattie, con l'avvento della modernità si assiste a una crescita costante, resa possibile dai progressi in campo medico, igienico e industriale.

In secondo luogo, la nascita degli Stati moderni, a partire dal XVI secolo, comporta la formazione di grandi organismi politici territoriali, che necessitano di infrastrutture tecniche avanzate per mantenere la propria unità (trasporti, comunicazioni, apparati amministrativi). La competizione tra Stati favorisce inoltre investimenti massicci in tecnologia, in particolare nel settore militare.

Un terzo elemento fondamentale è rappresentato dalla secolarizzazione. L'idea cristiana di una storia lineare, orientata verso un fine ultimo, viene progressivamente trasformata in una concezione laica del progresso. La storia non è più interpretata come storia della salvezza, ma come sviluppo continuo delle capacità umane, in particolare attraverso la scienza e la tecnica. Tale visione si oppone alle concezioni cicliche del tempo tipiche delle civiltà antiche, come quella greca o orientale, e trova espressione anche nelle filosofie moderne del progresso, come il marxismo.

Il risultato di questa trasformazione è ciò che Jonas definisce col nome di tecnoscienza: una scienza che non è più orientata alla pura conoscenza, ma intrinsecamente legata all'azione e alla trasformazione del mondo.

Il rischio principale di questa condizione è che la tecnica diventi un fine in sé, generando un processo autonomo che sfugge al controllo umano. L'uomo, anziché essere il soggetto della tecnica, ne diventa l'oggetto. Questo rovesciamento è ben espresso dal mito di Prometeo¹⁵: se nella tradizione il fuoco rappresenta un dono all'umanità, nella modernità esso si trasforma in una forza incontrollabile. Jonas descrive questa condizione come un "treno in corsa senza freni", dal quale non è possibile scendere. La domanda fondamentale non è più il che cosa possiamo fare con la tecnica?, ma il che cosa può fare la tecnica di noi?

Martin Heidegger, nel suo celebre saggio sulla tecnica, interpreta la tecnica moderna come un modo di disvelamento del reale, che riduce l'essere a "fondo disponibile" (Bestand). Tuttavia, la sua analisi rimane a un livello ontologico e non si traduce in una riflessione etica concreta.

Hans Jonas, pur partendo da Heidegger, sviluppa una prospettiva diversa: egli introduce una dimensione etica, cercando di rispondere alle sfide concrete poste dalla tecnoscienza, in particolare nel campo della medicina.

Trattiamo per esempio il caso della medicina. Gli sviluppi della medicina nel secondo dopoguerra offrono esempi emblematici delle problematiche sollevate da Jonas. L'introduzione di tecniche di rianimazione, defibrillazione e farmaci cardiotonici ha reso possibile prolungare la vita in situazioni prima considerate irreversibili. Ciò ha portato a una ridefinizione del concetto di morte, spostando l'attenzione dal cuore al cervello come centro critico dell'organismo.

Questa trasformazione ha sollevato questioni etiche complesse, come quella dell'accanimento terapeutico. Il principio tradizionale della medicina, secondo cui il medico deve sempre salvare la vita, viene messo in discussione: in alcuni casi, l'intervento tecnico può prolungare la sofferenza senza reali benefici per il paziente.

¹⁵ Arrighetti, G. *Il testo della Teogonia di Esiodo*. Athenaeum, 1961.

La pratica del “Do Not Resuscitate” (DNR) negli ospedali americani testimonia questa tensione tra possibilità tecnica e valore umano. Per Jonas, il rischio è che la semplice disponibilità della tecnica diventi il criterio della sua applicazione, trasformando la tecnica da mezzo a fine.

Un altro aspetto centrale del pensiero di Jonas è la critica al dualismo moderno, che separa fatti e valori, descrizione e prescrizione. Tale separazione è espressa nella cosiddetta “ghigliottina di Hume”, secondo cui non è possibile derivare proposizioni normative da proposizioni descrittive.

Jonas contesta questa impostazione, sostenendo che essa deriva da una visione riduttiva della realtà. Attraverso la sua filosofia della biologia, esposta in *Organismo e libertà*¹⁶, egli mostra come gli esseri viventi siano intrinsecamente orientati a fini, manifestando una forma di valore già a livello naturale. L'esempio del medico è emblematico: nel momento in cui formula una diagnosi (descrizione), egli individua anche una direzione terapeutica (prescrizione), poiché riconosce la tensione dell'organismo verso l'autoconservazione. In questo senso, la distinzione tra fatti e valori si rivela artificiale.

La tecnica moderna presenta tre caratteristiche fondamentali. L'ambivalenza degli effetti: le conseguenze delle azioni tecniche si manifestano nel lungo periodo e possono essere imprevedibili. Anche azioni intraprese con buone intenzioni possono avere esiti negativi. L'inevitabilità dell'applicazione: la società moderna è strutturalmente dipendente dalla tecnica, al punto che rinunciarvi diventa impossibile senza conseguenze catastrofiche. La portata globale: le azioni tecniche hanno effetti su scala planetaria e intergenerazionale.

In questo scenario emerge la necessità di una nuova etica, fondata sul principio di responsabilità. A differenza della concezione tradizionale, di tipo giuridico e retrospettivo, la responsabilità in Jonas è prospettica e orientata al futuro. Essa non riguarda solo le azioni passate, ma soprattutto le conseguenze future delle nostre azioni, in particolare per le generazioni che

¹⁶ Ivi, p.3

verranno. Inoltre, la responsabilità assume una dimensione collettiva e si estende oltre l'uomo, includendo la natura e tutte le forme di vita.

L'esempio del neonato è particolarmente significativo: la sua semplice presenza costituisce un appello etico, che impone una risposta responsabile. La vulnerabilità diventa così il fondamento della responsabilità.

La riflessione di Jonas rappresenta un tentativo di rispondere alla crisi etica della modernità, proponendo una nuova concezione della responsabilità adeguata alla potenza della tecnica contemporanea. A differenza di Heidegger, egli non si limita a una diagnosi, ma propone una possibile via d'uscita, fondata su un rinnovato impegno etico, politico ed educativo.

In un mondo in cui la tecnica tende a diventare fine a sé stessa, la sfida principale consiste nel restituirle il suo ruolo originario di mezzo al servizio della vita, preservando la possibilità di un futuro autenticamente umano.

1.3 Responsabilità, vulnerabilità e cura dell'altro

Abbiamo compreso il perché di una nuova etica e il modo in cui quest'ultima si fonda su un principio cardine, la responsabilità nei confronti dell'altro, nei confronti delle generazioni future, nei confronti di chi è più fragile. Con Jonas si è arrivati al punto in cui le antiche norme dell'etica del prossimo rimangono valide, ma non riguardano più l'immediatezza, la sfera più prossima, sempre di grande importanza, ma non più sufficiente. Si tratta di un'etica avente una nuova dimensione di responsabilità e cura, mai immaginata prima, dovuta alla sempre maggiore importanza dell'agire collettivo. Arrivati a questo punto, è ora però necessario, per comprendere

appieno questa etica della civiltà tecnologica, capire a chi la sua responsabilità e la responsabilità dell'uomo presente si riferiscono e che cosa devono proteggere.

La responsabilità è, come si può capire anche nella prima parte del nostro primo capitolo, nei confronti delle generazioni future. Si tratta di una responsabilità reciproca che viene definita essere un'impresa collettiva, una responsabilità irrevocabile in quanto posta dalla natura. Ma non si può tutelare il futuro e proteggere senza il passato: è quindi necessario essere responsabili dell'eredità lasciataci dalle generazioni passate e che deve essere quindi tutelata, poiché, in quanto presente, necessita di essere buona. L'uomo ha la responsabilità di conservare l'eredità di un'evoluzione, poiché non possiamo assicurare la salvaguardia del futuro senza il passato: si tratta di un dovere della conservazione. Nel mio agire non devo solo essere responsabile del mio passato, senza il quale non posso prendermi cura delle generazioni future, ma devo inoltre considerare che il mio agire di singolo andrà di sicuro a coinvolgere il destino di altri e quindi, quando si mette in gioco qualcosa che è nostro, si metterà sempre in gioco qualcosa che è proprietà anche di altri. Gli altri sono incorporati nella mia scelta. Questo concetto lo vedremo meglio approfondito con Ricoeur attraverso il concetto e la spiegazione del Sé in modo ermeneutico e fenomenologico, un sé che ontologicamente, come vedremo meglio nel prossimo capitolo, incorpora l'altro. Molto vicina a questa immagine, inoltre si trova l'immagine hegeliana della teoria del riconoscimento sviluppata dal prof. Cortella¹⁷: io riconosco me stesso solo se riesco a vedermi nell'altro, l'altro è la parte mancante senza cui non posso prendere coscienza di me. Per questo è importante, come dice Jonas nel terzo capitolo del *Principio responsabilità*, il riferimento alle generazioni future, al destino condiviso, alla correlazione tra il mio agire e i riflessi su chi verrà dopo di me.

¹⁷ Cortella. L., *L'ethos del riconoscimento*. Gius. Laterza & Figli Spa, 2023

Per comprendere meglio a chi sia riferita la responsabilità, si può partire da un passo del capitolo 4, in cui si riflette su come l'etica sia cambiata in Jonas. Egli stesso, nel quarto capitolo del *Principio responsabilità*, richiama Platone, evidenziando come, per questa nuova etica, la responsabilità risulti centrale nella soggettività dell'individuo, al quale stanno a cuore il bene e il dovere, ma soprattutto la causa del mondo. Per questo motivo viene criticato Platone che nel suo concetto di etica esposto ne Simposio¹⁸, considera fondamentale l'eros, il quale però rappresenta l'aspirazione verso il meglio, verso l'essere perfetto. Tuttavia, questa prospettiva oggi risulta inadeguata, in quanto anche la nostra ontologia è cambiata: non è più quella dell'eternità, ma del tempo. L'eros è orientato verso l'eternità e non verso la temporalità, non è responsabile per il suo oggetto, poiché tende a qualcosa che il tempo non intacca. Si può essere responsabili solo di ciò che è mutevole e minacciato dalla corruzione e dalla decadenza, cioè di ciò su cui il nostro potere si è accresciuto. Per Platone, attraverso l'eros, il temporale diventa eterno; noi invece siamo chiamati a preoccuparci della conservazione della specie, il che ci impone nuovi doveri che non consistono nell'aspirare a ciò che è perfetto.

Si può quindi essere responsabili solo di ciò che è mutevole e minacciato temporalmente, ma un ulteriore diritto per il quale si configura la responsabilità è la pretesa alla vita, il diritto alla vita, che tuttavia un non esistente non potrebbe rivendicare. Abbiamo compreso che la responsabilità è rivolta alle generazioni future, ma esse non sono ancora esistenti e, non avanzando pretese, i loro diritti non possono essere violati. Il postulato sarebbe che, pur esistendo diritti, non si abbia alcun diritto di essere prima di esserlo de facto, tesi con cui Jonas non

¹⁸ Platon, et al. *Simposio*. Fondazione Lorenzo Valla A. Mondadori, 2007.

concorda. A questa tesi, che Jonas riporta all'interno del capitolo due del *Principio responsabilità*, egli risponde con il suo tipico esempio, già visto nei paragrafi precedenti: la metafora con cui chiarisce ai lettori l'oggetto del principio di responsabilità da parte dei genitori nei confronti dei figli. I figli generati dai genitori, senza le dovute cure, morirebbero; la responsabilità in questo caso deve essere reciproca, in quanto si tratta di una questione di fragilità, e il genitore attende una reciprocità della cura. Tuttavia, il comportamento del genitore è completamente naturale: si è spontaneamente portati alla cura del figlio, ed è questo, per Jonas, l'archetipo di un agire responsabile, un agire responsabile che è inscritto nella natura.

Il dovere di responsabilità nei confronti dei propri figli deriva da una responsabilità fattuale ed è considerato un dovere in forza della paternità, diverso da quello nei confronti delle generazioni future, che consisterebbe invece in un diritto fondato sull'esistenza. Tuttavia, per Jonas i doveri dell'uomo sono due: l'esserci dell'umanità futura e il suo essere così; e questo dovere verso le generazioni future, poiché noi siamo i creatori delle loro sventure, è associato al dovere paterno che abbiamo nei loro confronti. Siamo infatti i produttori della loro esistenza e delle loro condizioni, in quanto abbiamo il compito di assicurarci la continuità dell'umanità. Per garantire quanto esposto, è necessaria una costante vigilanza e cura, all'interno di un'etica della solidarietà, della compassione e dell'empatia, a cui corrisponde una causalità unilaterale della nostra paternità. Si tratta quindi, per giustificare il postulato iniziale, di un dovere che risponde a un diritto dell'altra parte, ossia un diritto anticipato in quanto esistente, un dovere sottoposto all'obbligo verso l'esistenza dei soggetti giuridici futuri.

Per poter determinare a chi la responsabilità si rivolga, è necessario però considerare la presenza di diverse forme di responsabilità prese in esame da Jonas all'interno del capitolo quarto del *Principio responsabilità*: la responsabilità legale, legata al risarcimento, e la responsabilità morale, legata alla punizione. Da queste comprendiamo che la responsabilità è l'istanza formale che grava su ogni agire causale ed è quindi la condizione preliminare della morale. Queste due forme di responsabilità prendono in considerazione il significato giuridico. Tuttavia, la responsabilità che realmente interessa a Jonas è quella che l'uomo si assume per la causa delle proprie azioni. Il per che cosa delle mie azioni si colloca fuori di me, ma sempre sotto l'influenza del mio potere: essendo il potere nostro, fa sì che anche la causa sia mia. In questo modo, il potere diventa oggettivamente responsabile di ciò che gli viene affidato.

Ciò che è fondamentale ricordare è come venga sempre prima il dover essere dell'oggetto e, successivamente, il dover fare del soggetto che deve averne cura; non si tratta mai di una vuota responsabilità formale, ma sempre di una responsabilità del soggetto attivo che interviene costantemente nell'essere delle cose. Agire in questo modo, tuttavia, non implica sempre un agire responsabile, ma può comportare anche irresponsabilità verso l'oggetto di cui si ha cura, verosimilmente la collettività, in quanto si agisce in modo responsabile solo se è chiaro che il controllo consiste nell'obbligo verso quest'ultima e che il potere deve adempiere al dover essere; in caso contrario, si verificherebbe una rottura del rapporto di fiducia alla base della responsabilità.

Un altro tipo di responsabilità che Jonas pone in evidenza riguarda la distinzione tra responsabilità naturale e responsabilità contrattuale. La prima è stabilita dalla natura ed è quella

che caratterizza principalmente il rapporto tra genitore e figlio: si tratta di una responsabilità irrevocabile e globale. La seconda, definita artificiale, deriva invece da un incarico assegnato al singolo, come nel caso dell'uomo di Stato; in questo caso, il soggetto che detiene tale responsabilità ha la possibilità di esimersi da essa.

Per comprendere meglio a chi la responsabilità si riferisca, è quindi necessario chiarire anche da chi essa venga esercitata e il contesto in cui viene messa in atto, poiché la domanda non deve essere soltanto a chi la responsabilità si riferisca, ma anche come essa venga assunta. Un esempio che continua a essere preso in considerazione nel capitolo quarto del *Principio responsabilità* di Jonas, e che risponde proprio a questo “come”, consiste nella presentazione di due figure centrali: l'uomo di Stato e il genitore, attraverso cui viene definita la differenza tra responsabilità naturale e responsabilità scelta.

Il primo caso trattato è quello del politico, dell'uomo di Stato, già presentato da Jonas nel capitolo secondo, quando ci si interrogava sul perseguimento di un interesse egoistico, considerando la sproporzione tra la parzialità dell'interesse perseguito e la totalità dell'interesse messo a rischio. Ci si domandava se tale interesse egoistico valga anche nel perseguimento di scopi altruistici e di quelli che si cercano di raggiungere nell'interesse di chi è coinvolto nel rischio, arrivando così a rendere lecita, in molti casi, la scelta di un uomo di Stato di mettere a repentaglio l'esistenza futura qualora si presentino questioni particolarmente gravi.

Quando si tratta della figura dell'uomo di Stato, ci si riferisce a un soggetto che aspira al potere e, come già evidenziato, dal potere deriva la responsabilità. Si tratta quindi di un soggetto che, aspirando al potere, assume l'obbligo della responsabilità non solo nei confronti dei singoli, ma

anche nei confronti della *res publica*, della cosa comune: un potere supremo che comporta una responsabilità suprema, in questo caso scelta in quanto derivante da un incarico. Diversamente, il genitore non sceglie di essere responsabile per il figlio, ma lo è naturalmente, poiché tale rapporto è dato dalla natura. Nel caso del genitore si è in presenza di una causalità diretta derivante da un atto procreativo, mentre per l'uomo politico si tratta piuttosto di un'assunzione mediata, derivante da una delega più o meno volontaria degli interessi.

Il genitore si trova nella situazione in cui, quando parliamo di un bene primario che si colloca al di sotto della nostra sfera di potere, la responsabilità si impone senza essere oggetto di una scelta. La responsabilità genitoriale rappresenta di fatto l'archetipo di ogni responsabilità, ma successivamente alla genitorialità si aggiunge tutto ciò che riguarda l'educazione, la quale forma il comportamento, il carattere e il sapere, tutelati nella formazione, che non sempre rientra nelle mani dei genitori, bensì dello Stato. Si tratta quindi, in un primo momento, della presa in carico del puro essere e, successivamente, del benessere.

Riprendendo questo concetto, in particolare in riferimento al successivo benessere, dopo aver superato la fase del neonato e avvicinandosi progressivamente a un mondo esterno in cui il soggetto deve sviluppare il proprio sapere e acquisire maggiore competenza, possiamo trovare come riferimento Martha Nussbaum. Martha Nussbaum parlava anch'essa della dignità delle generazioni future, denunciando una responsabilità sempre più indebolita e individualizzata, come già evidenziato da Hans Jonas nel confronto con la responsabilità antica aristotelica e quella kantiana.

Secondo la studiosa, la causa di tale fenomeno è dovuta alla deresponsabilizzazione dell'individuo, succube di un sistema di potere definito dalla tecnica e dall'economia, che non lo pone nelle condizioni di pensare criticamente; per questo motivo emerge la necessità di una presa in carico e di cura delle generazioni future, che Nussbaum definisce Capability Approach, alla cui base si trova l'idea che l'essere umano possieda un valore intrinseco fondato sulla capacità di svolgere attività e di assumere impegni e, con essi, la propria responsabilità.

Si indica con maggiore precisione il Capability Approach nel terzo capitolo dello scritto di Abbate del 2025¹⁹, che lo spiegò in relazione al fatto per il quale una società è giusta se garantisce a ogni persona le capacità fondamentali (capabilities), cioè le reali opportunità di vivere una vita dignitosa, scegliendo e realizzando funzionamenti essenziali, che, ad esempio, nel caso del neonato tanto discusso in Hans Jonas, sono capabilities solo in potenza e non ancora in atto.

“la capacità di fare delle persone e di alimentare la propria competenza, intesa la capacità di combinare potenzialità, partendo dalle risorse che ciascun soggetto possiede a livello cognitivo, emotivo e valoriale”²⁰

Martha Nussbaum presenta tuttavia una differenza rispetto a Hans Jonas, osservabile all'interno dell'articolo quando si parla dello sviluppo umano come neo-Bildung. Il contributo

¹⁹ Abbate. F, *Il futuro della dignità: Un percorso nell'etica di Martha C. Nussbaum*. Edizioni Studium Srl, 2025

²⁰ C. Di Bari, *Sviluppo umano come neo-Bildung. Il contributo Amartya Sen e Martha Nussbaum per la formazione postmoderna*, in «Annali online della Didattica e della Formazione Docente», 12 (2020), 19, pp. 223-243.

Amartya Sen e Martha Nussbaum per la formazione postmoderna”²¹: ella sottolinea infatti il distacco dall’idea di bene supremo di Platone, il *telos* a cui l’uomo, fin dalle origini, dovrebbe tendere, come sostenuto anche da Jonas; tuttavia, attraverso il Capability Approach, Nussbaum parla della necessità di un coltivare l’umanità, non limitandosi a preservare lo status perenne dell’umanità e l’importanza del suo dover esserci, ma proponendo un miglioramento della stessa che sia agito sia nel presente sia nel futuro.

Questo approccio viene considerato fondamentale all’interno dell’articolo già preso in considerazione, in cui viene affrontato un tema molto rilevante già visto nel capitolo quarto di Jonas, riguardante l’importanza dell’educazione promossa dallo Stato e quindi l’interazione tra la sfera genitoriale e quella dell’uomo di Stato nei confronti dell’oggetto di cura. Nussbaum introduce infatti un concetto centrale nel XX secolo, il *Bildung*, che risulta necessario in quanto, parlando di responsabilità verso le generazioni future, implica anche una riflessione su ciò che possiamo offrire affinché queste possano diventare autonome rispetto alla tecnica e rispetto a quel Dio denaro, richiamato da Nussbaum a partire da *Il Capitale* di Marx²², sviluppando un’autonomia rispetto a un’economia che tende ad antropizzare.

Si tratta di una necessità che consiste nel superare il dominio del prodotto interno lordo per orientarsi verso forme di sviluppo sia umano che sostenibile; per questo risulta fondamentale il ruolo di una società e di uno Stato che rendano possibile alle generazioni future, e alle persone vulnerabili e fragili, di attuare le proprie capacità. Lo sviluppo dell’umanità dovrebbe dunque

²¹ Di Bari, C. (2020). Sviluppo umano come neo-Bildung. Il contributo Amartya Sen e Martha Nussbaum per la formazione postmoderna. *ANNALI ONLINE... DELLA DIDATTICA E DELLA FORMAZIONE DOCENTE*, 12, 223-243.

²² Marx, K., *Il capitale*. Newton Compton Editori, 2013.

distaccarsi dagli imperativi del prodotto interno lordo e fondarsi sulle capabilities, come già evidenziato. Pertanto, l'obiettivo non è il capitale economico, ma piuttosto quello formativo, un concetto non distante da quello di Amartya Sen quando parla di capitale umano.

Tutto ciò deve essere realizzato in modo da garantire le libertà così dette sostanziali: è necessario che ogni individuo sia posto nelle condizioni di sviluppare pienamente le proprie possibilità, conducendo una vita produttiva in relazione alle proprie necessità e ai propri interessi²³. Sono dieci gli ambiti entro i quali, secondo Nussbaum, le capacità devono essere articolate: la vita; la salute fisica; l'integrità fisica; i sensi, l'immaginazione e il pensiero; i sentimenti; la ragione pratica; l'appartenenza; le relazioni con le altre specie; il gioco; il controllo del proprio ambiente²⁴. Nell'unione di questi ambiti si esprime il concetto fondamentale di formazione proprio della *Bildung* tedesca.

Come si può osservare, Nussbaum non parla di educare nel senso di *educere*, cioè di portare e condurre verso, come invece fa Jonas nel capitolo quarto, ma di formare, ovvero di plasmare e coltivare l'umanità, dotando l'individuo di una saggezza pratica che gli impedisca di considerarsi autosufficiente o superiore, come sostiene Aristotele²⁵. Non si tratta quindi semplicemente di istruire o educare il soggetto lungo tutto l'arco della vita, ma di promuovere una formazione che arricchisca la sua umanità, orientandola verso uno sviluppo autentico, sostenibile e umano, caratterizzato dalla promozione di un sentire comune e dalla percezione di appartenenza a un destino condiviso.

²³ Nussbaum .M.C, *Creare capacità*, Bologna, Il Mulino, 2012.

²⁴ Nussbaum .M.C, *Non per profitto: Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica*, 2011.

²⁵ Aristotele, *L'anima*, Milano, Bompiani, 2000

La formazione, in Martha Nussbaum, come descritta all'interno del suo libro *“Coltivare l'umanità”*²⁶, individua le indicazioni di una corretta e attuale concezione della formazione all'interno del pensiero socratico e dell'antica Grecia; così Nussbaum spiega

*“Formare, allora come oggi, dovrebbe significare (1) rivolgersi a ogni essere umano, mettendolo nelle condizioni di sviluppare la sua capacità critica; (2) adattarsi al contesto in cui si trova il soggetto, personalizzando l'intervento educativo, istruttivo e formativo; (3) assumere un atteggiamento pluralista, promuovendo lo studio di norme e tradizioni diverse tra loro, dal punto di vista storico e culturale; (4) evitare che i libri diventino “autorità” che forniscono risposte; piuttosto (5) promuovere in ciascuno la capacità di formulare domande e, dunque, di usare costantemente la mente.”*²⁷

La formazione è vista come il compito urgente della società per Martha Nussbaum e si interseca con quanto sostenuto anche da Hans Jonas nelle righe precedenti; tuttavia, in Nussbaum l'argomento educativo è affrontato con maggiore attenzione all'attualità. Si tratta di un'educazione liberale che, per Nussbaum, renda l'uomo capace di orientare il proprio agire e perseguire gli scopi di un cittadino.

²⁶ Nussbaum.M.C, *Coltivare l'umanità*, Roma, Carocci, 2014

²⁷ Di Bari, C. (2020). *Sviluppo umano come neo-Bildung. Il contributo Amartya Sen e Martha Nussbaum per la formazione postmoderna. ANNALI ONLINE... DELLA DIDATTICA E DELLA FORMAZIONE DOCENTE*, 12, p.233.

Soffermiamoci più attentamente sul concetto di coltivare l'umanità, che affonda le sue radici in Lucio Anneo Seneca²⁸, spiegando come la formazione abbia il compito di liberare la mente e l'uomo dalle catene, affinché egli possa agire con prontezza e sensibilità, nella consapevolezza di essere cittadino del mondo, dell'umanità. Per essere tale, tuttavia, è fondamentale possedere determinate capacità, tra cui il giudizio critico su sé stessi e la capacità di riconsiderare le proprie credenze e i propri pregiudizi, poiché, conoscendo sé stessi, è possibile prendersi cura in primo luogo di sé, degli altri e del mondo circostante, per essere "cittadino del mondo", come emerge anche nel pensiero di Edgar Morin²⁹ e Ernesto Balducci³⁰. Ciò richiama un concetto molto affine a quello di Jonas, ma introdotto in questo caso da Mauro Ceruti, ovvero la "grammatica evolutiva della civiltà planetaria"³¹, che evidenzia l'infinitudine dello spazio, mentre in Jonas è sottolineata l'infinitudine del tempo; tale grammatica è caratterizzata da un sentire comune solidale e dalla percezione di appartenere a un destino condiviso. La chiave, tuttavia, risiede nel concepirsi come

*"esseri umani legati ad altri esseri umani da interessi comuni e dalla necessità di reciproco riconoscimento"*³²

Immaginandosi e raffigurandosi nell'altro, comprendendo il passato dell'altro, imparandone le emozioni e rendendosi consapevoli della propria e altrui vulnerabilità. Questo aspetto del Sé

²⁸ Seneca, *Lettere a Lucillo*, Milano, Rizzoli, 2000.

²⁹ E. Morin, A.B. Kern, *Terra-patria*, Milano, Raffaello Cortina, 1994.

³⁰ E. Balducci, *L'uomo planetario*, Firenze, Giunti, 2005

³¹ M. Ceruti, *Il tempo della complessità*, Milano, Raffaello Cortina, 2018, p. 90.

³² M.C. Nussbaum, *Coltivare l'umanità*, cit., p. 25.

proiettato nell'altro lo vedremo successivamente con Ricoeur³³. Quando però si affronta il tema dell'educazione in riferimento a una società che, come definita da Hans Jonas, è la *res publica*, possiamo far riferimento a Martha Nussbaum, la quale riprende anche le posizioni del pedagogista John Dewey³⁴ riguardo allo stretto legame tra educazione e democrazia. Una democrazia è tale solo se promuove un'educazione per tutti che miri alla crescita della collettività, attraverso una relazione democratica e autentica. Un'educazione all'interno della democrazia che coinvolge ogni singolo aspetto e momento della vita dell'uomo, in tutte le sue azioni. Nel XX secolo il modello politico democratico è stato riconosciuto come il più adatto allo sviluppo dell'educazione, dell'istruzione e della formazione.

La democrazia, infatti, possiede radici globali ed è considerata un valore universale, poiché alimenta la libertà e quindi la partecipazione, intesa come valore intrinseco per il benessere dell'uomo; inoltre dà voce al popolo, attribuendogli un ruolo politico e offrendo ai cittadini l'opportunità di apprendere e formare i propri valori. Martha Nussbaum la definisce come l'habitat ideale per promuovere un'educazione interculturale, capace di farsi planetaria e di favorire la congiunzione tra modelli storici e culturali.

Si deve quindi, attraverso questa neo-Bildung, offrire una formazione autentica del soggetto, che lo renda capace di orientarsi nei diversi contesti, oltre a renderlo più competente professionalmente, promuovendo la libera costruzione di sé e favorendo l'assimilazione di un pensiero critico e autonomo³⁵. Si tratta di un modello formativo che valorizza la libertà di ogni

³³ Ivi, p.3

³⁴ J. Dewey, *Democrazia e educazione*, La Nuova Italia, 1961.

³⁵ C. Di Bari, *La neo-Bildung negli USA*, Roma, Anicia, 2018

soggetto, ponendolo nelle condizioni di agire autonomamente secondo le proprie capacità e di partecipare alla cittadinanza in modo responsabile.

Per Nussbaum, dunque, la pedagogia ha un compito fondamentale nella costruzione di un uomo inteso come cittadino del mondo, responsabile di sé, degli altri e del mondo. Soffermendosi su quest'ultimo aspetto, relativo al mondo, si può far emergere un ulteriore elemento di natura ecologica: la responsabilità ecologica, già affrontata nel primo paragrafo di questo capitolo, e ripresa da Jonas, secondo cui l'uomo è responsabile anche del mondo naturale, da sempre considerato esterno alla sua sfera di potere.

Nel caso di Nussbaum ciò implica la necessità di creare forme di sviluppo autentiche e sostenibili, orientate alla solidarietà, fondate sulla compassione e sull'empatia nei confronti dell'altro, inteso come Altro da sé. Il soggetto formato attraverso la cura di sé dovrebbe dunque agire con responsabilità anche nei confronti degli altri. La pedagogia ha quindi il compito di promuovere la libertà dell'uomo nel suo sviluppo, liberandolo da ogni vincolo e offrendo la possibilità di costruire il proprio capitale formativo.

Infine, come ultimo concetto fondamentale, si trova quello di benessere, che abbiamo ritrovato anche in Hans Jonas, sempre all'interno del capitolo quarto. Per benessere non si intende quello legato all'aspetto economico o al reddito. Infatti, ciò che Martha Nussbaum intende con il concetto di benessere è spiegato all'interno di questa sua frase:

“l’esperienza dell’esistenza umana non può essere considerata come un gioco in cui la vittoria di un protagonista significa la sconfitta dell’altro”³⁶

Bisogna imparare cosa sia l’infelicità, così come bisogna imparare cosa sia il male per giungere al bene. In questo caso è necessario compiere tale percorso per arrivare alla felicità e ricordare che il proprio benessere non implica la privazione del benessere o della felicità dell’altro.

Sempre riprendendo questa concezione di benessere e di vita buona, si può fare riferimento ad Aristotele³⁷, il quale sottolinea l’importanza dell’uomo di Stato e la necessità dello Stato per l’esistenza umana e per la vita buona, attribuendo così all’uomo di Stato una portata di potere analoga a quella del genitore. Come abbiamo potuto osservare, si tratta di responsabilità differenti tra loro ma compenetranti nell’oggetto, in quanto l’educazione del bambino include il suo inserimento nel mondo umano, avendo come obiettivo la formazione del cittadino; una responsabilità che non è assunta solo dai genitori, ma anche dallo Stato per l’educazione dei ragazzi. La formazione del cittadino è infatti definita come fine. Lo Stato, di fatto, vuole contribuire alla formazione non solo integrando i propri cittadini. L’educazione, quindi, anche secondo Martha Nussbaum e non solo secondo Hans Jonas, ci fa comprendere come la responsabilità dei genitori e quella dello Stato si intreccino. ACCATTINO, Paolo, et al. *La Politica: Libro III*. 2013.

³⁶ Di Bari, C. (2020). *Sviluppo umano come neo-Bildung. Il contributo Amartya Sen e Martha Nussbaum per la formazione postmoderna. ANNALI ONLINE... DELLA DIDATTICA E DELLA FORMAZIONE DOCENTE*, 12, p.232.

³⁷ Accattuno, P, et al. *La Politica:Libro III*, 2013.

È possibile inoltre osservare ulteriori analogie da un punto di vista emotivo, poiché, quando si tratta della figura genitoriale, emerge il bisogno di cure globali, un amore spontaneo e quasi inconscio, legato a un rapporto procreativo non replicabile dall'uomo di Stato. L'uomo di Stato non è visto come fonte di sostentamento per la collettività, ma come garante e organizzatore; egli ha a che fare con esseri autonomi, non con bambini. L'amore dell'uomo di Stato nei confronti della collettività non è possibile come sentimento diretto verso la totalità, ma si configura piuttosto come un rapporto di tipo emotivo indiretto, in quanto egli stesso è figlio del suo popolo, "fratello"³⁸. Si tratta di un'identificazione emotiva con l'insieme, di una solidarietà che appare analoga all'amore verso il singolo. Anche la Nussbaum parla di questo concetto riguardante l'amore e la solidarietà utilizzando diverse parole, trattando della diversità tra azioni buone connesse con la città l'impegno politico e quelle implicate dall'amore e dall'amicizia. Entrambe richiedono un oggetto estremamente vulnerabile fragile, in quanto l'amore presuppone una seconda persona che si ama, lo stesso per il giusto che presuppone una delle due parti che egli possa trattare giustamente e con cui essere giusto. In questo caso quindi per l'uomo politico la relazione con l'agente non è di schiavitù ma di compagni di cittadinanza. La Nussbaum però afferma che l'amicizia e l'amore fanno anch'esse parte della virtù politica che sono per natura definiti relazioni e non stati virtuosi posti in aggiunta.

È comunque presente, in questa responsabilità definita artificiale dell'uomo di Stato, un elemento naturale, in quanto egli è uguale alle persone all'interno della comunità e assume un ruolo nello Stato simile a quello di un padre. Altre similitudini tra le due figure sono contenute

³⁸ Jonas. H , *Il principio responsabilità: Un'etica per la civiltà tecnologica*, Edizioni Einaudi, 1990, cit., p.131

nel rapporto tra oggetto e soggetto responsabile, poiché il bambino, come la res pubblica, è l'oggetto del sentimento che necessita di cura: entrambi sono vulnerabili e minacciati, e quindi sia il padre sia l'uomo di Stato rispondono a una necessità data dall'oggetto. L'unica differenza consiste nel fatto che l'uomo di Stato condivide la stessa necessità dell'oggetto, mentre il padre no; l'uomo di Stato non è l'artefice dell'oggetto, ma è esso stesso creatura della collettività, vincolato a ciò che lo ha generato.

Un ulteriore aspetto sottolineato da Hans Jonas che accomuna la responsabilità di queste due figure è la continuità, poiché la responsabilità non può mai cessare: l'oggetto continuerà a essere vulnerabile e minacciato. Si tratta di una responsabilità totale che deve interrogarsi costantemente su ciò che verrà dopo, su dove ciò condurrà, ma allo stesso tempo su ciò che è accaduto prima e su come il passato possa conciliarsi con la totalità dell'esistenza presente, che è continua. All'interno di questa continuità del tempo è necessario preservare l'identità, in quanto si tratta di una responsabilità collettiva.

Quando si parla del bambino, questo famoso oggetto della responsabilità giuridica, si tratta di uno sviluppo individuale che è preso maggiormente in carico dal genitore, ma che deve svilupparsi anche attraverso una comunicazione della tradizione collettiva e una preparazione alla vita sociale, che include una dimensione politica. Ma perché, quando si pensa a Jonas e alla responsabilità, si pensa sempre alla figura del neonato? Perché, come egli afferma all'interno del capitolo quarto, nel titolo di un suo paragrafo: "il dover essere nell'essere del neonato", che ne rappresenta l'archetipo. Come detto prima, la responsabilità implica il dover essere come

normatività dell'essere di qualcosa e poi come normatività dell'agire di qualcuno in risposta alla normatività dell'essere ("dover essere").

Quindi il fulcro principale di questo piccolo paragrafo risponde alla domanda a chi è riferita la responsabilità in Jonas? : le responsabilità possono essere diverse le une dalle altre e, in base a ciò, sembrano avere anche soggetti e caratteri differenti. Ma, come abbiamo potuto vedere nella prima parte di questo secondo paragrafo, essa riguarda in modo specifico la collettività, cioè soggetti che, pur non ancora esistendo, hanno il diritto di esistere e di dover essere: si tratta di una responsabilità nei confronti della collettività che non riguarda lo Stato per l'uomo politico o i figli per il genitore, ma l'umanità nel suo insieme, diventando così non solo un'etica delle generazioni future, ma un'etica dell'umanità. In sintesi, risulta in ogni caso primaria la responsabilità dell'uomo per l'uomo, indipendentemente dal fatto che essa sia artificiale o naturale, scelta o di natura, poiché l'uomo, sia come oggetto sia come soggetto agente della responsabilità, risulta vulnerabile e proprio per questo diventa oggetto di cura, un oggetto fine a sé stesso; ed è l'uomo stesso a essere responsabile di questo essere fine a sé stesso, della sua salvaguardia. Si configura così l'archetipo della responsabilità come responsabilità dell'uomo per l'uomo.

Questo archetipo è tuttavia strutturato secondo un primato parentale tra soggetto e oggetto insito in esso; ciò ci porta a dedurre che il rapporto unilaterale e individuale sia in realtà reversibile, una potenza reciproca, in quanto vivendo fra esseri umani sono anche l'oggetto della responsabilità di qualcun altro.

La responsabilità continuerà sempre a intrecciarsi con tutto ciò che è animato e vivente, condizione necessaria per il suo emergere. Il dover essere è nell'essere dell'uomo e la

responsabilità è inscindibile dall'essere umano, così come è inscindibile la sua capacità di essere responsabile. Come spiega Hans Jonas nel capitolo quarto, ciò di cui si è incaricati è il futuro dell'intera esistenza, che costituisce l'oggetto di tutti i singoli atti di responsabilità: una responsabilità che non determina, ma rende possibile. Il concetto di cura è fondamentale per comprendere questo principio di responsabilità in sé e per chiarire a chi essa si riferisca: la presa in carico, la cura nei confronti dell'altro, del suo essere e del suo dover essere.

Questo punto viene affrontato anche da un autore contemporaneo, Enzo Zanotti, nel suo scritto *L'etica della cura. Tra sentimenti e ragioni*³⁹, all'interno del quale egli spiega come la cura debba essere considerata una dimensione intrinseca dell'umano e non una semplice pratica. Si tratta di una forma di cura che implica sia la razionalità sia la dimensione propriamente affettiva dell'umano, superando così la contrapposizione tra queste due sfere. Inoltre, così come viene presentato da Hans Jonas, anche Zanotti valorizza la vulnerabilità dell'oggetto di cura come condizione fondamentale che richiede un agire etico.

La figura presa in considerazione da Zanotti nel descrivere il rapporto di cura è analoga a quella a cui Jonas fa riferimento, ossia il neonato. Il neonato rappresenta infatti il paradigma della vulnerabilità radicale, così come per Jonas il rapporto tra genitore e figlio costituisce l'archetipo della responsabilità, in quanto si evidenzia una condizione di completa dipendenza. Si tratta dunque di una relazione di cura etico-relazionale, che sposta il focus dell'etica verso una responsabilità concreta rivolta a ciò che è fragile.

³⁹ VIAFORA, Corrado; ZANOTTI, Renzo; FURLAN, Enrico (ed.). *L'etica della cura: tra sentimenti e ragioni*. FrancoAngeli, 2007.

“La vulnerabilità originaria dell’essere umano si manifesta in modo paradigmatico nelle fasi iniziali della vita, dove la dipendenza dall’altro rende evidente che la cura non è accessoria, ma costitutiva dell’esistenza umana.”⁴⁰

Una vulnerabilità che potremmo definire, sulla scia di Martha Nussbaum, profondamente aristotelica: la vulnerabilità, ossia l’essere soggetti alla sorte, conferma che noi uomini, sia come oggetti di cura sia come agenti della stessa, non possiamo definirci autosufficienti. Attraverso anche la tragedia classica, che Nussbaum analizza nel suo libro *Il futuro della dignità: Un percorso nell’etica di Martha C. Nussbaum*⁴¹, emerge infatti come la fragilità umana possa essere considerata una scoperta positiva, in quanto l’accettazione di tale fragilità coincide con l’accettazione delle emozioni e del loro ruolo insieme alla nostra finitudine.

Quella autosufficienza che molti individui ritengono di possedere non è mai realmente individuale, ma piuttosto sociale e collettiva. Da ciò comprendiamo che non è solo il cittadino ad avere bisogno della tutela e dell’aiuto dell’uomo politico, ma anche l’uomo di Stato necessita delle persone verso le quali e con le quali esercita la giustizia. Si tratta di una lezione aristotelica, secondo cui la vulnerabilità è intrinseca alle cose di valore per la nostra esistenza, in opposizione all’ideale stoico dell’autosufficienza e dell’eliminazione delle emozioni.⁴²

⁴⁰ VIAFORA, Corrado; ZANOTTI, Renzo; FURLAN, Enrico (ed.). *L’etica della cura: tra sentimenti e ragioni*, cit., p.154

⁴¹ Ivi, p.24

⁴² NUSSBAUM, Martha C. *Love’s knowledge: Essays on philosophy and literature*. OUP USA, 1990.

Come suggerisce Franco Cambi, l'uomo deve diventare consapevole della propria finitezza e gettatezza per poter progettare una vita autentica, caratterizzata dal rispetto e dalla responsabilità verso sé stesso, l'altro e il mondo. L'uomo ha infatti il compito di "abitare il disincanto".⁴³

1.4 Ontologia della vita e bioetica

"un dover essere dell'essere umano in un modo che deve essere"⁴⁴

All'interno di questo paragrafo dobbiamo spiegare un punto fondamentale, espresso in questa prima citazione introduttiva, per comprendere meglio e dare prova degli argomenti discussi nei paragrafi precedenti di questo primo capitolo, in modo da giustificare il motivo per cui Jonas porta alla creazione di questo principio di responsabilità e la sua validità, e anche dell'oggetto a cui, soprattutto nel capitolo quarto del libro "Il principio responsabilità", lui si riferisce, in quanto, come vedremo, l'ontologia è un punto focale per questo autore per poter decretare la validità della responsabilità nei confronti dell'essere che dev'essere, nei confronti di ciò che adesso non è ma che esercita il primato del dover essere: le generazioni future.

All'interno del capitolo secondo di "*Il principio responsabilità*" Jonas apre il paragrafo con questo titolo "la responsabilità ontologica per l'idea dell'uomo".⁴⁵ Ciò cosa vorrebbe dire? Non siamo quindi responsabili verso gli uomini futuri? No, bensì siamo responsabili verso l'idea

⁴³ F. Cambi, *Abitare il disincanto*, Torino, UTET, 2006

⁴⁴ Jonas. H, *Il principio responsabilità: Un'etica per la civiltà tecnologica*, cit., p.64

⁴⁵ Jonas. H, *Il principio responsabilità: Un'etica per la civiltà tecnologica*, cit., p.178

dell'uomo e quindi siamo responsabili nei confronti di un'idea ontologica che, pur non garantendo l'esistenza del proprio oggetto, sostiene la presenza del dover essere.

Stiamo parlando di un imperativo ontologico che consiste nel chiedersi e nel rispondere non solo al perché ci debba essere l'uomo, ma anche al come l'uomo, l'oggetto, l'ente, l'essere debba essere, al fine ultimo di tutelarlo. In questo caso non riguarda né l'imperativo ipotetico, per il quale risuona la sola parola "sè" ci siano degli esseri umani, né l'imperativo categorico kantiano, il quale invece non si interroga sul "sè", ma bensì sull'imporre che ci siano degli esseri umani.

L'idea ontologica, invece, è l'idea dell'essere: un'idea per la quale si ritiene che ci siano degli attori che compiono azioni, dalle quali si apre la parentesi della dottrina delle azioni, portandoci quindi all'affermazione che il principio dell'etica in Jonas si ponga su un fondamento prettamente ontologico. L'imperativo non può scaturire solo da una volontà che comanda, ma si tratta di una pretesa immanente di un bene in sé.

Questo imperativo ontologico porta con sé un quesito rispetto a un dogma di fondamentale importanza per Hans Jonas nella convalida del principio responsabilità: 'dall'essere nessuna via conduce al dover essere' è un enunciato metafisico. Questo dogma, però, si andrebbe a scontrare con un secondo dogma, per cui non esiste nessuna verità metafisica, il quale, per trovare una convalida, richiede un certo concetto di sapere, che però non sia un sapere o una verità scientifica.

Per Jonas il primo dogma, per il quale essere e dover essere si fondano in una verità metafisica, non è da mettere in discussione, in quanto lui stesso afferma che in ogni singola etica, non solo nella sua, sia infusa in maniera tacita una metafisica, dando quindi un fondamento metafisico al dover essere.

Il concetto di responsabilità e ciò che la fa scaturire e gravita intorno al dover essere dell'essere, necessario in quanto deve per forza esserci qualcosa, altrimenti si aprirebbe al nulla. Jonas, per renderci più chiaro il punto, ci pone davanti a due casi con diverse alternative: nel primo ci presenta il caso di scegliere tra "questo" o "quello", entrambi esseri, situazione nella quale non farebbe nessuna differenza scegliere uno rispetto all'altro; il secondo caso, invece, pone una scelta ben più complessa, che consiste nello scegliere tra l'essere e il non essere, in cui la scelta risulta palese, in quanto non è possibile mettere a confronto qualcosa con il nulla, quindi l'"esserci" deve essere preferito al suo opposto. Si tratta sempre di un dover essere a favore dell'essere, un dover essere che riguarda la preservazione di una dignità umana generale, l'umanità di cui questo essere fa parte. In questo suo interrogarsi sul perché esista qualcosa e non il nulla?, Hans Jonas prende come punto di riferimento e di discussione Gottfried Wilhelm Leibniz⁴⁶, uno dei primi a porre questa questione fondamentale nel campo della metafisica, che però Jonas critica, in quanto sembra che Leibniz vada a privilegiare l'approccio teologico rispetto a quello metafisico, quando in realtà, per Jonas, il teologico è una conseguenza della metafisica.

Leibniz si interroga sul perché del mondo, su quale fosse la causa prima del mondo, dandosi la risposta che fosse Dio la causa sui, dell'autocausazione, ponendo quindi l'ipotesi di un creatore che, alla domanda sul perché ha creato il mondo?, sembra dare come risposta una conseguenza spontanea di una sua azione, volendo il mondo in quanto esso fosse qualcosa di buono. Per Jonas si tratta di un'ontologia in relazione al mondo, un dover essere del mondo che si separa dalla tesi

⁴⁶ Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Discorso di metafisica*. Edizioni Studium Srl, 2016.

riguardante la sua creazione, come quella leibniziana, in quanto per il creatore il “dover essere” è fondamento del suo creare.

Sempre provando a rispondere alla domanda posta da diversi filosofi nel campo metafisico e, in questo contesto, anche da Jonas — “perché c’è qualcosa e non il nulla?” — a Jonas non interessa, come invece accade per Leibniz, la causa per cui esiste qualcosa, ma gli interessa il *deve* di questo essere. Per rivendicare la veridicità e la necessità del dover essere dell’essere, e la sua pretesa, è però necessario un passo compiuto dalla filosofia che riguarda la presa in considerazione del valore, che indagheremo meglio nelle prossime righe.

Il valore o il bene sono gli unici attributi che possono far rivendicare l’esistenza: se attribuiamo valore all’ente, o se solo l’ente ha la capacità di valore o la possibilità di valore, questo valida la decisa priorità dell’essere sul nulla, la sua preferibilità assoluta. Però adesso dobbiamo interrogarci meglio sull’oggettività e sulla soggettività del valore, in quanto questo può sembrare un concetto molto soggettivo, ma che in realtà, per essere valido, deve trovare il suo aspetto oggettivo, che conferisce quindi l’oggettività al dover essere.

Perseguendo nella nostra narrazione ci troviamo nella necessità di dare validità al dover essere dell’essere, e Hans Jonas afferma, come abbiamo potuto comprendere nelle righe precedenti, che ciò può essere fatto solo nel momento in cui si chiariscono due concetti: “il bene” e “il valore”, utilizzati per colmare il divario tra essere e dover essere.

In questa ricerca di comprensione del bene e del valore, sorge un altro punto fondamentale all’interno della nostra discussione, rappresentato dalla parola scopo. Molte volte si afferma che,

a seconda del mancato o compiuto perseguimento dello scopo, si cade nel male o nel bene; ciò però rende solo il perseguimento o meno dello scopo qualcosa di eligibile come bontà o meno, non tenendo però in considerazione il giudizio sulla bontà del fine stesso, evidenziando quindi una prima mancanza. Nell'avere degli scopi si può notare la presenza di beni in sé che contrassegnano una superiorità rispetto a ogni azione caratterizzata da un'assenza di scopo dell'essere; questo è definito un assioma ontologico. L'essere, quindi, si afferma nello scopo: il tendere verso uno scopo sottolinea un'autoaffermazione dell'essere che si pone in modo assoluto come migliore rispetto al suo contrario, il non essere. Si tratta di un essere non indifferente a sé stesso, che quindi non dimostra indifferenza, la quale sarebbe considerata come mancanza cioè nulla.

Così facendo la ricchezza di fini e quindi del bene o del male possibili risulta essere il valore fondamentale dell'essere in quanto tale: maggiore è la multiformità dello scopo, maggiore è la differenza tra l'essere e il non essere. Adesso toccheremo un ulteriore punto presente all'interno del titolo del nostro paragrafo: la vita, in quanto possiamo vedere rappresentato l'essere come uno scopo della natura. Parlando dell'importanza degli scopi, i quali abbiamo capito essere multiformi e per cui si necessita la realizzazione di essi a scapito di altri, siamo tenuti a sottolineare, in relazione alla vita, l'importanza di uno scopo specifico: quello di natura, il fine naturale che si vede soggettivizzato, diventando proprio dell'essere.

La vita esperisce la possibilità del non essere come sua antitesi e minaccia, in cui l'essere diventa la scelta positiva, il sì alla vita e la scelta permanente di sé stesso, la cui vita diventa espressione della scelta e può essere conservata solo attraverso l'azione.

Abbiamo parlato del fine e dello scopo dell'uomo in relazione alla natura, del fine naturale dell'uomo che, per Hans Jonas, è rappresentato dal bene primario che pretende la propria realizzazione. La finalità inscritta nella natura provvede infatti all'adempimento della propria pretesa di essere; per questo motivo la volontà sussiste sin dall'origine ed è orientata verso il proprio compimento. Si tratta di un volere che implica necessariamente un agire, aspetto che verrà approfondito successivamente, e che consente di comprendere il sì ontologico dell'uomo all'essere. Per Jonas, tuttavia, un ulteriore punto fondamentale consiste nell'affermare che non esistono scopi gerarchicamente superiori ad altri, come invece avviene nell'imperativo categorico kantiano. Inoltre, un'altra decisiva differenza rispetto a Immanuel Kant consiste nel fatto che Jonas introduce, all'interno del proprio imperativo ontologico concernente il dover essere dell'essere, una dimensione temporale. Tale dover essere, fondato sul volere e sul bene, non rimane confinato in una dimensione atemporale, ma si dispiega nel tempo. Il tempo assume dunque un'importanza centrale nella riflessione ontologica della responsabilità, poiché è proprio nella temporalità che il dover essere si manifesta concretamente. Il dover essere autoimposto e presuntivo si rivela, in questo senso, come un mascheramento della volontà. Nonostante Jonas sostenga questa interpretazione del valore e del bene, quanto detto fino ad ora non risulta ancora sufficiente né del tutto adeguato. Per questo motivo egli ritiene necessario chiarire ulteriormente la distinzione tra bene e valore.

Il bene, infatti, è qualcosa di indipendente dai desideri soggettivi, a differenza del valore, il quale si configura invece come soggettivo. Anche quando ci si prefigge uno scopo, esso viene assunto come tale poiché possiede un valore per me, poiché appare degno dei miei sforzi e

meritevole di essere perseguito. Il bene, quindi, è privo di quell'autorità immediata che vincola necessariamente la volontà; esso, in maniera indipendente, pretende di diventare scopo, ma non costringe la volontà a sceglierlo come tale. Come sostiene Jonas, il bene avanza una pretesa ontologica, ma la sua realizzazione richiede comunque la mediazione della volontà agente.

“Valere davvero la pena sta ora a significare che l’oggetto degli sforzi è buono, indipendentemente dal giudizio delle mie inclinazioni. Proprio questo lo rende la fonte di un dover essere...”⁴⁷

Il bene, tuttavia, si configura non tanto come causa nel mondo, quanto piuttosto come causa del mondo. Un ulteriore passaggio, per noi fondamentale, consiste nel comprendere in che modo la volontà possa realizzarsi soltanto nell'agire. In questa prospettiva, la priorità non deve essere attribuita alla forma dell'agire, bensì al suo contenuto. L'appello che mette in moto la volontà deve infatti trovare risposta nel nostro sentire, e quindi nella responsabilità. Questo punto ci consente di comprendere ciò da cui avevamo preso avvio nel presente paragrafo: il valore deve necessariamente trovare una propria dimensione oggettiva. È qui che Hans Jonas introduce una forma di dualismo tra due componenti complementari: da un lato una dimensione razionale, legata all'obbligo e alla normatività; dall'altro una dimensione più propriamente psicologica ed emotiva, capace di mettere in moto la volontà. Tali componenti risultano inseparabili, poiché, senza l'elemento razionale, il comportamento umano, se guidato esclusivamente dalla volontà o dal

⁴⁷ Jonas. H, Il principio responsabilità: Un'etica per la civiltà tecnologica, cit., p.171

sentimento, rischierebbe di ridursi a una bontà ingenua e priva di fondamento critico, rendendo quindi necessaria la convalida della ragione.

Nonostante ciò, l'aspetto oggettivo non potrà mai possedere una completa autosufficienza. Si tratta quindi di una connotazione fattuale del sentire: il sentire l'altro, il percepire un potenziale universalmente umano, dato cardine della morale e implicito nel dover essere. La responsabilità, in questo senso, non emerge soltanto come obbligazione razionale, ma anche come capacità di lasciarsi coinvolgere dall'esistenza dell'altro e dalla vulnerabilità dell'essere.

Questo concetto del "sentire" trova una significativa consonanza anche nel pensiero di Martha Nussbaum, soprattutto nei suoi riferimenti ad Aristotele e nella centralità attribuita alla cura e alla presa in carico dell'altro come elementi fondamentali della Bildung. Come afferma Nussbaum, il concetto di "abitare il disincanto" si lega profondamente alla nozione di cura, da intendersi innanzitutto come "cura di sé", il cui prerequisito fondamentale consiste nella conoscenza di sé stessi. Un "autoesame", come sottolinea la stessa Nussbaum richiamandosi a Socrate e Lucio Anneo Seneca, risulta indispensabile per rileggere criticamente i propri vissuti e per "pensare sé stessi", così da progettare la propria esistenza secondo finalità formative e avviare un autentico processo di coltivazione dell'umanità. In questa prospettiva diventa centrale anche una mente metacognitiva, capace di rileggere i propri processi cognitivi al fine di orientarsi e dirigere il proprio agire; proprio quell'aspetto che ritroviamo implicitamente anche nelle ultime riflessioni di Jonas. Dalla conoscenza e dalla cura di sé può dunque svilupparsi la "cura dell'altro", intesa come apertura responsabile verso l'alterità e come riconoscimento della comune appartenenza all'orizzonte dell'umano.

Un'altra parola-chiave per la Nussbaum che si collega a ciò che abbiamo affermato in queste ultime parole di Jonas riguardanti "potenziale universalmente umano" di presa in carico non di appropriazione dell'oggetto di responsabilità, è la narrazione. Si tratta della capacità di narrare e narrarsi, e di fruire delle altrui narrazioni sono strategie utilissime per sperimentare il punto di vista dell'altro, per nutrire l'immaginazione e dell'immaginario e per promuovere la costruzione una forma mentis aperta e plurale, così come nel teatro dell'antica Grecia le tragedie avevano una funzione guida per comprendere l'uomo, allo stesso modo oggi la narrazione, dalla letteratura al cinema per arrivare potenzialmente fino ai nuovi media, se opportunamente utilizzata può farsi autentica risorsa formativa, in grado di nutrire l'immaginazione narrativa, dunque di promuovere compassione e solidarietà e favorire uno sviluppo nei termini della libertà.

Parlando, infatti, di questo peculiare oggetto, è la responsabilità che vincola il soggetto nei suoi confronti. Ci si interroga, anche da un punto di vista ontologico, se tale oggetto sia dotato di un valore supremo e possa quindi essere definito come sommo bene. Tuttavia, questa nozione di sommo bene è stata spesso fraintesa a causa di una concezione dell'atemporalità che ha caratterizzato gran parte della tradizione metafisica occidentale. Si tratta del sommo bene platonico, dell'Idea del Bene rappresentata nella luce del sole all'interno del mito della caverna di Platone; di quel telos aristotelico verso cui ogni ente tende, inscritto in un orizzonte di eternità; oppure ancora del Dio medievale, concepito come bene assoluto e salvezza ultima dell'uomo, collocato al di fuori del tempo e identificato con l'eterno. Conoscendo ormai il pensiero di Hans Jonas, possiamo comprendere come l'atemporalità rappresenti una dimensione profondamente

distante dalla sua prospettiva filosofica. Per Jonas, infatti, l'oggetto del bene verso cui l'uomo tende deve essere ontologicamente temporale e finito. Il vero oggetto della responsabilità è ciò che è esposto all'alterità e alla vulnerabilità, ciò che esclude l'assimilazione totale dell'oggetto nel soggetto. Non si tratta dunque di un oggetto perfetto e immutabile, bensì di una realtà segnata dalla transitorietà del tempo e dalla precarietà dell'esistenza. L'oggetto autentico della responsabilità si configura allora come un oggetto d'amore: l'altro da me, che riconosco come parte della comune condizione dell'essere senza però appropriarmene. È precisamente questa alterità vulnerabile e finita a costituire il vero oggetto ontologico della responsabilità

Il concetto espresso da Martha Nussbaum riguardante la capacità di reindirizzare il proprio agire attraverso la cognizione e il sentire — un agire che tende e deve orientarsi verso l'altro — riprende profondamente la riflessione ontologica sviluppata nell'“etica del riconoscimento”⁴⁸ di Lucio Cortella e trova un ulteriore sviluppo nel concetto di sé ontologico elaborato da Paul Ricoeur all'interno della sua riflessione ermeneutica sul rapporto tra identità e alterità.

Ricoeur tratta il sé e l'altro non come realtà separate, ma come dimensioni reciprocamente implicate: la responsabilità si rivolge sempre, in senso più ampio, all'altro, poiché il soggetto scopre sé stesso soltanto nella relazione. In questa prospettiva si può riconoscere anche una logica del riconoscimento di matrice hegeliana, ripresa e rielaborata da Cortella, secondo cui l'identità individuale non si costituisce in isolamento, ma attraverso il rapporto con l'alterità.

È proprio questo che anche Hans Jonas intende mostrare attraverso la sua nuova etica della responsabilità: noi siamo nell'altro. Ciò che facciamo a noi stessi produce inevitabilmente

⁴⁸ Ivi, p.18

conseguenze sugli altri, poiché l'esistenza individuale è sempre inscritta in una rete di relazioni e di reciproche implicazioni. La responsabilità, pertanto, non appartiene esclusivamente all'uomo politico o a chi esercita forme istituzionali di potere, ma riguarda ogni soggetto umano in quanto essere agente e relazionale.

Come afferma Ricoeur:

“...l'impegno di vita, che è ad un tempo riconoscimento ontologico o coinvolgimento responsabile o meglio incarnazione dell'ontologia come impegno etico che scaturisce dalla <<venenza ontologica>> dell'<<attestazione>> di un sé che ha attraversato il cammino dell'analisi, della riflessione, della dialettica.... Per riconoscersi come uno stesso sostanzialmente spossessato ma dimenticante arricchito nei giochi dei rinvii e degli scambi con l'altro”⁴⁹

Questo passo sintetizza efficacemente quanto discusso nelle righe precedenti, mostrando come l'altro rappresenti ciò attraverso cui il soggetto giunge al riconoscimento del proprio essere. È nella cura dell'altro che il soggetto riesce a riconoscersi nel mondo. Si delinea così una concezione dell'essere come sé agente: un sé ontologicamente frammentato, ma proprio per questo consapevole della propria incompletezza e aperto all'alterità. Come emerge anche nel pensiero di Nussbaum, si tratta di un sé irriducibile nella sua pluralità, capace di costruirsi attraverso la relazione, il dialogo e il riconoscimento reciproco. L'identità personale non appare dunque come

⁴⁹ Ricoeur.P, *Sé come un altro* (Vol. 325), cit., p.65

una sostanza chiusa e autosufficiente, ma come una realtà dinamica e relazionale, continuamente costituita nell'incontro con l'altro e nella responsabilità nei suoi confronti.

“vivere bene con e per gli altri all'interno di istituzioni giuste e di stimare sé stessi come portatori di questa aspirazione”⁵⁰

Si tratta di un'ontologia spezzata, di un sé frammentato, che raffigura un essere capace di possedersi soltanto attraverso l'altro. Tutti gli individui sono parte di uno stesso mondo: condividono l'esistenza, l'appartenenza, le radici e la tradizione. È una prospettiva che richiama anche quanto sostenuto da Hans Jonas nel primo capitolo di *“Il principio responsabilità”* quando parla dell'importanza delle tradizioni passate per la preservazione di quelle future.

Si tratta di un autentico impegno ontologico, poiché l'ontologia rappresenta l'apertura del sé all'altro, ma anche l'apertura del sé nell'altro. Per Paul Ricoeur l'essere deve essere interpretato tenendo conto della “vita che ci precede, della vita dopo di noi, della vita per noi e della vita grazie a noi”⁵¹. Ritroviamo qui una dimensione fondamentale anche per Jonas: la temporalità dell'essere e dell'oggetto della responsabilità. L'ontologia ricoeuriana non si presenta come una struttura chiusa e autosufficiente, bensì come un'ontologia aperta all'infinito, non limitata al possesso del sé. L'identità personale si configura infatti come un costante modellamento del soggetto attraverso la relazione con l'altro, luogo nel quale il sé stesso prende forma.

⁵⁰ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, (Vol. 325), cit., p.406

⁵¹ Ricoeur.P, *Sé come un altro* (Vol. 325). Cit., p.68

All'interno della sua opera *Sé come un altro*, Ricoeur esplicita i significati linguistici ed ermeneutici del sé, introducendo quella che definisce come una terza intenzione filosofica, particolarmente rilevante per il tema qui trattato e per il confronto con l'ontologia dell'essere elaborata da Jonas. L'identità, per Ricoeur, si costituisce attraverso una dialettica complementare alla medesimezza, configurandosi come una dialettica del sé e dell'altro da sé. L'alterità non viene considerata semplicemente come termine di paragone, ma come elemento costitutivo dell'identità stessa del soggetto.

Il *sé come un altro* esprime proprio questa reciproca implicazione, nella quale l'una dimensione passa continuamente nell'altra. Ricoeur distingue così tra identità-idem, relativa alla permanenza delle caratteristiche immutate nel tempo, e identità-ipse, relativa invece alla capacità del soggetto di mantenersi fedele a sé stesso attraverso la promessa e la responsabilità. Tali dimensioni corrispondono rispettivamente all'identità del sé e alla sua apertura verso l'altro.

Quella di Ricoeur può essere definita una vera e propria ermeneutica del sé, nella quale il soggetto si costituisce attraverso la relazione dialogica con l'altro, nell'intreccio tra io e tu. L'ipse e l'idem, intrecciandosi, danno luogo a quella che Ricoeur definisce "identità narrativa"⁵²: una concezione dell'identità in cui l'alterità è posta nel cuore stesso del soggetto. In questa prospettiva, il credito accordato all'altro si configura come segno di fiducia e come promessa di responsabilità; la fiducia nell'altro diventa, al tempo stesso, anche fiducia in sé stessi.

⁵² Ricoeur. P, *Sé come un altro* (Vol. 325), cit., p.42

La responsabilità, per Ricoeur, non consiste semplicemente nel “rispondere a”, ma piuttosto nel “farsi carico di”⁵³. Si tratta di una responsabilità esercitata nel presente ma costantemente rivolta al futuro, definita come capacità propria del soggetto agente. Non è dunque una responsabilità esclusivamente giuridica, fondata sull’imputazione, bensì una responsabilità etica ed esistenziale, profondamente vicina alla prospettiva elaborata da Jonas.

“responsabilità consiste nell’assumere una responsabilità nei confronti dell’altro”⁵⁴

La responsabilità viene dunque intesa da Paul Ricoeur non tanto come imputazione, quanto piuttosto come attribuzione, attraverso il riconoscimento, in sé e negli altri, della capacità di essere responsabili. La responsabilità si configura quindi anzitutto come capacità, prospettiva che richiama profondamente anche la riflessione di Hans Jonas nel quarto capitolo di *Il principio responsabilità*, laddove il filosofo collega il dover essere dell’essere alle categorie del valore e del bene.

L’intento di Ricoeur è quello di operare un vero e proprio rinnovamento semantico del concetto di responsabilità. In particolare, egli, analogamente a Jonas, colloca la responsabilità all’interno della temporalità, distinguendo tra una responsabilità retrospettiva e una responsabilità prospettica. Tale distinzione può essere interpretata come la differenza tra una responsabilità storica, orientata al passato, e una responsabilità rivolta al futuro. La responsabilità retrospettiva

⁵³ Gorgoni, G. *Identità, responsabilità e cittadinanza nella filosofia del diritto di Paul Ricoeur*, 2025, cit., p.94

⁵⁴ Gorgoni, G. (2025). *Identità, responsabilità e cittadinanza nella filosofia del diritto di Paul Ricoeur*, 2025, cit.,p.96

concerne infatti la valutazione ex post facto di una situazione e implica un successivo giudizio sulle azioni compiute. La responsabilità prospettica, invece, si orienta verso il futuro ed è connessa all'assunzione di responsabilità derivante da determinati doveri e dalla consapevolezza delle conseguenze del proprio agire. In questa prospettiva, la responsabilità non si esaurisce nella semplice attribuzione della colpa, ma diviene capacità progettuale e apertura etica verso ciò che ancora deve avvenire.

La responsabilità, tuttavia, alla fine dei conti, vale più come capacità e attitudine che come obbligazione in senso strettamente giuridico. Essa non può essere ridotta a un mero obbligo imposto dall'esterno, ma deve essere liberamente assunta dal soggetto. Da questa libera assunzione deriva un autentico impegno nel prendere seriamente le proprie responsabilità, il quale implica necessariamente la considerazione degli altri nei confronti dei quali tale responsabilità si esercita. È quindi indispensabile il riconoscimento dell'altro nella sua vulnerabilità, poiché l'altro si configura come il destinatario stesso della responsabilità. In questo modo la responsabilità si orienta inevitabilmente verso il futuro e implica una concreta presa in carico dell'esistenza altrui, nella consapevolezza della fragilità condivisa che accomuna gli esseri umani.

“c'è responsabilità, in senso specifico, se c'è l'idea di una missione affidata sotto forma di un compito da svolgere secondo certe regole”⁵⁵

⁵⁵ Frederic Lenoir, *Il tempo della responsabilità. Postfazione di Paul Ricœur.*, trad. da Linda Cottino (Torino: Sei, 1994), pp. 261–62.

CAPITOLO 2 “Biografia, Shoah e “nemico metafisico”

2.1 Breve introduzione al capitolo

Il capitolo precedente ha preso in esame la riflessione etica di Hans Jonas, con particolare riferimento all’elaborazione del *principio responsabilità* in risposta alla crisi della modernità tecnica e all’inadeguatezza dell’etica tradizionale rispetto alle trasformazioni dell’agire umano contemporaneo. Attraverso il confronto con autori quali Martin Heidegger, Paul Ricoeur, Martha Nussbaum e John Rawls, è stata evidenziata la progressiva centralità della responsabilità quale principio orientato non soltanto al presente, ma anche alla salvaguardia della vita futura e della dignità dell’uomo.

Muovendo da tali premesse teoriche, il presente capitolo intende approfondire il contesto storico, biografico e filosofico entro il quale il pensiero jonasiano si è sviluppato, soffermandosi in particolare sull’esperienza della Shoah e sulle profonde implicazioni speculative da essa derivanti. L’analisi prenderà avvio dalla formazione ebraica di Jonas e dal suo percorso intellettuale, per poi concentrarsi sull’evento di Auschwitz quale momento di radicale crisi della concezione tradizionale di Dio e della fiducia nella razionalità della storia.

In tale prospettiva, verrà esaminata la riflessione di Jonas intorno al problema del male e alla necessità di ripensare il rapporto tra Dio, uomo e responsabilità dopo l’esperienza dello sterminio. Parallelamente, il capitolo prenderà in considerazione il contributo teorico di Hannah Arendt e Zygmunt Bauman, al fine di analizzare il totalitarismo e la Shoah non soltanto come eventi storici, ma come espressioni di una più profonda negazione dell’umano. In questo quadro, particolare attenzione sarà dedicata al concetto di “nemico metafisico”, inteso come radicale annientamento della dignità e dell’identità dell’uomo, che costituisce uno dei nuclei fondamentali della riflessione jonasiana sulla responsabilità nel mondo contemporaneo

2.2 L'esperienza ebraica e la formazione di Jonas

Hans Jonas detiene un lungo itinerario filosofico che parte dai suoi interessi giovanili per il pensiero gnostico, portandolo poi nel periodo del dopoguerra alla filosofia della natura e con sé lo studio dell'organico, della biologia della vita. La vita di Jonas da un punto di vista filosofico si può dividere in periodi. Il primo periodo vede Jonas trattare soprattutto di filosofia e religione, guidato dalla figura di Heidegger e Bultmann sugli studi della filosofia ellenistica e del cristianesimo antico con un'impronta esistenzialistica, entrando così a far parte di un dialogo sulla demitologizzazione e la conseguente ricerca sulla gnosi. Nella sua seconda stagione Jonas si apre ad altri interessi dovuti al suo trasferimento in Canada nel 1949 e, successivamente, negli Stati Uniti nel 1955, portandolo a contatto con la filosofia della natura, all'interno della quale era possibile interrogarsi sull'essere della materia e sulla sua corporeità, abbandonando così l'esistenzialismo. In questa sua seconda fase di interesse per i fenomeni della vita organica, Jonas prende spunto da due personaggi a lui contemporanei fondamentali : Arnold Gehlen e Helmuth Plessner. Arriviamo però ora al progetto della sua maturità per il quale si ispirava alla tradizione continentale tedesca ed anglosassone, ritrattando i problemi della metafisica occidentale. La sua filosofia dell'organismo vivente di fatto lo portò a interrogarsi non solo in modo teoretico ma anche pratico sui confini della vita e sull'avanzamento della tecnica di controllo della natura da parte dell'uomo. Il punto focale di questo suo terzo periodo lo si può collocare all'interno della frase "sì alla vita"⁵⁶, una frase di valore normativo per l'essere umano che darà luce al principio etico fondamentale in quanto:

*“ non si deve mai fare dell'esistenza dell'uomo globalmente inteso una posta in gioco nelle scommesse dell'agire ”*⁵⁷

⁵⁶ H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, cit., p.248

⁵⁷ H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, cit., p.47

Osservando queste sue tre stagioni di vita, possiamo comprendere un'eterogeneità, in quanto dobbiamo ricordarci come, partendo dalla sua stagione più esistenzialistica di un pensiero gnostico scaturita dalla problematica nichilistica dell'esistenzialismo, si è andato a interrogare sul dualismo tra Dio e il mondo, e tra uomo e mondo, rappresentando il suo risvolto metafisico. Traducendo poi codesti dualismi all'interno della rivoluzione scientifica in una concezione idealistica del creato e meccanicistica della materia. Recuperando poi nella sua filosofia della natura un'unità psicofisica di questi dualismi e della vita. Ciò lo portò alla fondazione di una nuova etica che vedeva in sé una dicotomia tra Sein e Sollen, cioè l'essere fattuale e la sfera normativa, portando quindi ad un'etica che possa riunificare in essa la verità e i valori.

Prima di addentrarci in modo più specifico nei neandri di vita del nostro autore, dobbiamo comprendere come il suo pensiero già citato nel capitolo precedente sia stato definito da ben tre fasi della sua vita, fasi che vengono individuate da sua moglie Lore Jonas all'interno delle premesse della biografia di Hans Jonas “*Le Memorie*”⁵⁸. Si tratta di tre fasi distinte ma connesse da un filo logico che consiste nel credere che il mondo sia il luogo in cui la vita assume su di sé l'impegno del conoscere e dell'agire umano. Queste fasi le abbiamo già potute introdurre all'interno del nostro paragrafo; ora le andremo meglio a definire. La prima fase del suo pensiero è definita “studio della gnosi tardoantica”, dove si dedicò allo studio del gnosticismo sul quale scriverà anche la sua tesi di laurea, in cui applicò la filosofia analitica esistenziale del maestro universitario Heidegger⁵⁹. Si aprì poi alla sua seconda fase di pensiero la filosofia dell'organismo, definita anche l'era della biologia filosofica, portata dal suo incontro con le scienze naturali e lo studio della vita organica, punto sottolineato all'interno della sua opera “Organismo e libertà”⁶⁰ che lo condusse a contrapporsi al dualismo tradizionale

⁵⁸ Jonas, Hans. *Memorie*. Il Nuovo Melangolo, Genova 2008.

⁵⁹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2005.

⁶⁰ *Ive*, p.3

tra spirito e materia. L'ultima fase filosofica della vita di Jonas infine venne contraddistinta dall'etica della responsabilità, punto focale del suo pensiero e di una rivoluzione dell'etica moderna, che segnò il suo passaggio da una filosofia teoretica ad una filosofia pratica. Questa fase è dovuta agli interessi sollevati dai problemi etici causati dalla tecnologia moderna e dalla medicina, interesse ritratto all'interno dell'opera "Il principio responsabilità", sviluppando una preoccupazione nei confronti dell'umanità e della biosfera all'interno di un mondo la cui tecnologia, *téchne*, è la sovrana, soprattutto dopo l'orrore tecnologico assistito durante la seconda guerra mondiale.

Queste fasi del suo pensiero sono altamente allineate con le sue esperienze di vita, che andremo man mano ad analizzare osservando i motivi e gli eventi che scatenarono il cambiamento del suo pensiero e dei suoi interessi.

La vita di Jonas è una vita di un intellettuale, contrassegnata dalla grande scossa subita nel XX secolo, la seconda guerra mondiale, Auschwitz, il momento in cui il suo popolo si è sentito tradito e privato del suo status di popolo eletto da Dio.

Per comprendere però gli effetti di questa enorme scossa nella sua vita e nella storia del cosmo, dobbiamo prima viaggiare all'interno dell'infanzia di Jonas che si svolge in Germania. Hans Jonas nasce a Mönchengladbach nel 1903, da una famiglia di abili lavoratori tessili ebraici, come era comune trovare al tempo. Crebbe in un ambiente di alta cultura ricevendo le costanti influenze date dai suoi genitori, i quali erano l'uno l'opposto dell'altro. Da un lato troviamo una madre gentile di elevato intelletto, dall'altra invece un padre molto religioso e dedito al dovere e al lavoro, il quale portò allo sviluppo di attriti con il figlio Jonas, poiché suo padre trovava l'interesse di Jonas per il sionismo come un tradimento dell'identità tedesca. Piccolo attrito che successivamente, alla maturità di Jonas, venne superato dal padre attraverso il suo regalo di un paio d'alberi, che sarebbero stati piantati da Jonas una volta arrivato in Palestina. Ulteriori figure che osserviamo essere di chiara importanza nella vita di Jonas sono gli zii che rappresentano i pilastri della sua identità futura. Il primo zio Leo fece sì che Jonas si aprisse allo studio dei classici facendogli sviluppare l'amore per la filosofia, ed era così definito da Jonas come "la persona più

saggia che avesse illuminato la sua vita”, d’altro canto troviamo lo zio Benjamin che lo educò alla cosiddetta “Devozione del cuore”, incarnando la fede con grande fervore e semplicità.

L’ambiente in cui Jonas sviluppò il suo pensiero era un tipico ambiente ebraico, di cui l’osservanza religiosa ferrea ne era uno degli attributi principali, privo però di una conoscenza delle scritture che venne compensata da Jonas, che considerava il profetismo il modo in cui Dio si esprimeva in terra attraverso il linguaggio comprensibile all’uomo. Il rapporto però di Jonas con l’ebraismo, a causa del clima costrittivo e di indottrinamento, era definito come “scisso”, nonostante il suo legame con la Bibbia. Jonas dichiarò come possiamo leggere e all’interno di “Le memorie”⁶¹ di non essere credente. L’ebraismo rimase comunque un punto di fondamentale importanza fonte di nutrimento per la sua riflessione filosofica, soprattutto dopo la catastrofe della Shoa, dove perse la madre ad Auschwitz.

Il clima storico inoltre fu un punto importante che per esempio con la prima guerra mondiale fece nascere in Jonas un notevole spirito patriottico. Il clima era inoltre contaminato di un forte cattolicesimo sociale che lo influenzò da un punto di vista politico, durante la repubblica di Weimar.

Jonas definisce il suo rapporto con l’ebraismo come una cifra esistenziale, che nutre la sua produzione filosofica dai suoi albori. La formazione religiosa di Jonas venne influenzata da due figure per noi ovvie nelle righe precedenti: il padre cresciuto egli stesso in una sfera religiosa molto ferrea e lo zio Benjamin considerato da Jonas la figura ebraica più significativa della sua giovinezza. All’inizio della sua fede non troviamo solo la sua lettura in autonomia dei profeti, ma anche la lettura di Kant.

Per Jonas il sionismo era visto come il recupero dell’identità, idea alimentata dalla lettura di Franz Rosenzweig, la cui opera *La stella della redenzione*⁶² lo impressionò profondamente.

⁶¹ Ivi, p.54

⁶² Rosenzweig, Franz. *La stella della redenzione*. Vita e pensiero, 2008.

L'adesione al sionismo di Jonas è definita come una scelta esistenziale e culturale in risposta al suo bisogno di recuperare l'identità ebraica. Il sionismo era definito da lui come una rinascita culturale volta a conquistare i cuori e le menti del popolo, vedendo nel ritorno in Palestina una sorta di rinascita ebraica. Come abbiamo citato nelle righe precedenti, una delle figure che ispirò il suo pensiero sionista fu Franz Rosenzweig, con il suo legame con la tradizione. Successivamente, anche Martin Buber, educatore e interprete delle profezie, contribuì alla formazione del suo pensiero, da cui prese forma quell'imperativo etico che sarebbe divenuto centrale in Jonas. Infine, una terza figura, anch'essa appartenente al pensiero ebraico, fu Julius Guttmann, insegnante di Jonas nell'applicazione della filosofia moderna al pensiero ebraico. Questo abbraccio alla causa sionista rappresentava, tuttavia, per il padre di Jonas, un tradimento dell'identità tedesca.

Il pensiero sionista di Jonas iniziò a tramutarsi in una vera e propria milizia attiva successivamente all'arrivo di Hitler in Germania, definito *Bellum Judaicum*, determinando così la lotta degli ebrei contro i nazisti come una lotta per la dignità e la sopravvivenza del suo popolo. Cronologicamente, la sua mobilitazione a favore della causa militare si sviluppò in tre fasi distinte. La prima ebbe luogo nel 1939, con la pubblicazione del discorso *La partecipazione a questa guerra*, nel quale esortava il popolo ebraico a prendere parte al conflitto come soggetto nazionale. La seconda fase coincise con la sua definizione della guerra come *Bellum Judaicum*, interpretazione che attribuiva al conflitto una specifica dimensione ebraica. Tale percorso raggiunse il suo culmine con il suo arruolamento come artigliere in Palestina e successivamente nella Brigata Ebraica, concretizzando così il suo impegno personale e politico. Si tratta di una guerra d'indipendenza che ebbe luogo nel 1948. In quegli anni iniziò il suo percorso di studi a Gerusalemme, da dove si trasferì successivamente negli Stati Uniti. Nel dopoguerra si allontanò dal sionismo inteso come politica e come partito; tuttavia, la religione e l'ebraismo rimasero quella che egli stesso definì la sua "cifra esistenziale", sulla quale avrebbe edificato la propria riflessione teologica sul concetto di Dio come soggetto non più onnipotente.

Abbiamo quindi potuto comprendere come per Jonas era importante attenersi ad argomentazioni razionali e a verità all'interno della sua filosofia. Questa sua coscienza sionista prese forma attraverso alcune figure del pensiero, come Martin Buber, che parlava di rinascita ebraica e di un'interpretazione etica del profetismo di Dio. Il sionismo doveva essere visto come una missione volta al recupero dell'identità di un popolo senza terra e senza storia. Da ciò si può comprendere come il legame con l'ebraismo possa essere molto profondo e complesso: nel caso di Jonas non si tratta di una semplice adesione religiosa, bensì di una realtà che attraversa la sua vita familiare, il suo impegno politico e la sua ricostruzione filosofica e teologica dopo l'orrore di Auschwitz.

Un altro punto di grande importanza riguarda gli anni universitari di Jonas, durante i quali si colloca il suo incontro con il maestro Heidegger e con Bultmann, figure di grande rilievo nel panorama filosofico e storico del Novecento, che esercitarono una notevole influenza sul suo pensiero. Jonas iniziò i suoi studi a Friburgo nel 1921, seguendo inizialmente gli insegnamenti di Husserl e stringendo un rapporto di conoscenza con Hannah Arendt, figura per noi molto importante in questo capitolo e nel successivo.

Le due grandi figure citate in precedenza, Heidegger e Bultmann, Jonas ebbe l'opportunità di conoscerle a Marburgo nel 1924. Egli definì Heidegger il maestro determinante, grazie al quale applicò l'analitica esistenziale alla propria filosofia e alla sua tesi di laurea. Per quanto riguarda Bultmann, Jonas ne ammirava la fermezza e la nobiltà d'animo dimostrate durante il periodo del nazismo, riconoscendogli una forte integrità morale che stimava profondamente. Per questo motivo lo definì un amico molto nobile e retto.

Nelle opere mature è possibile osservare come Jonas giunga a criticare Heidegger, definendo i suoi saggi un parricidio intellettuale e contrapponendo l'essere-per-la-morte heideggeriano alla propria concezione della dignità e della sacralità della vita. Entrambe queste figure furono di grande importanza per il pensiero di Jonas: da un lato, Heidegger fornì a quest'ultimo strumenti fondamentali di speculazione filosofica; dall'altro, Bultmann

rappresentò per Jonas un importante punto di riferimento di saggezza filosofica, capace di coniugare rigore e integrità di fronte alla grande sfida storica rappresentata dal nazismo.

L'ultimo tassello chiave per comprendere le tre fasi del pensiero di Jonas consiste nella fuga dalla Germania nazista di Hitler, avvenuta nel 1933 a causa delle politiche antisemite del regime. Tale evento segnò la definitiva perdita della sua patria culturale e lo portò ad arruolarsi, come abbiamo già visto, nelle Brigate Ebraiche dell'esercito britannico, con un unico obiettivo: contribuire alla costruzione dello Stato d'Israele.

Nelle sue *Memorie*, Jonas rappresenta la fuga con grande lucidità, sottolineando anche in questo caso alcuni passaggi per lui fondamentali. Tra questi vi è, innanzitutto, la causa scatenante del 1933, ossia la presa del potere da parte dei nazionalsocialisti e l'avvio delle politiche di arianizzazione all'interno dell'università tedesca nella quale egli stesso studiava. In secondo luogo, Jonas definisce questa migrazione non soltanto in termini di spostamento fisico, bensì come una perdita definitiva della patria culturale, come abbiamo più volte evidenziato nel corso del paragrafo. Tale esperienza fu aggravata dallo shock intellettuale provocato dalla scelta del suo maestro Heidegger di schierarsi dalla parte di quello che Jonas considerava il nemico metafisico, aspetto che verrà approfondito nella parte conclusiva del capitolo. All'interno delle *Memorie* viene inoltre sottolineato il contrasto tra la fuga del 1933 e il ritorno in Palestina nel 1945 come soldato. Jonas descrive tale ritorno come l'approdo in una terra segnata dalla precarietà e dalla ricostruzione, una patria da rifondare dopo la devastazione della guerra e della Shoah.

La fuga viene quindi descritta come un atto di necessità, destinato a trasformare il trauma dell'esilio e della Shoah in uno dei pilastri fondamentali della sua etica della responsabilità, di cui abbiamo trattato nel capitolo precedente.

Attraverso queste righe siamo riusciti a conoscere meglio Jonas all'interno del suo percorso biografico, elemento necessario per comprendere più a fondo il suo pensiero, nonché le idee e le riflessioni presentate nel capitolo precedente. È tuttavia necessario comprendere, come vedremo

meglio nelle righe successive, che l'identità ebraica di Jonas non è soltanto religiosa. Possiamo cogliere questo aspetto più precisamente all'interno del libro *Dio è un matematico?*⁶³, in particolare nel terzo capitolo, *Dottrina della creazione classica e giudeo-cristiana*, come spiegheremo nelle prossime pagine.

La sua identità è infatti anche storica ed esistenziale e diventerà sempre più decisiva dopo l'esperienza del nazismo, momento di profonda trasformazione sia nella vita che nella filosofia di Jonas.

Come abbiamo potuto osservare, la biografia di Jonas rappresenta un tassello molto importante che ci permette di ricomporre il suo pensiero etico e di comprendere come egli giunga a coniugare la filosofia greca, oggetto dei suoi studi, con l'ebraismo, religione nella quale è cresciuto, e con l'esistenzialismo, soprattutto all'interno del suo libro *Dio è un matematico?*⁶⁴. Il pensiero di Jonas, infatti, si articola in tre periodi principali, che procedono parallelamente agli eventi fondamentali della sua vita, come abbiamo osservato nelle pagine precedenti. È opportuno ricordare un aspetto fondamentale del pensiero di Jonas, particolarmente evidente nel terzo periodo della sua riflessione: la critica alla modernità puramente tecnico-scientifica, che lo conduce a identificare l'uomo come essere responsabile. Quando affronta la realtà tecno-scientifica del mondo contemporaneo, così da lui definita, la sua riflessione approda ai temi della razionalità e della trascendenza, discussi nella questione della presenza di un Dio matematico. In tale contesto, Jonas intende mettere in discussione la sintesi cosmologica contemporanea proposta dal filosofo e astronomo James Jeans.

*“In armonia con la testimonianza immanente della sua creazione , il grande architetto dell'universo oggi comincia ad apparire un puro matematico”*⁶⁵

⁶³ Jonas. H, *Dio è un matematico? Sul senso del metabolismo*. Il Melangolo, 1950

⁶⁴ Ibidem

⁶⁵ J.H. Jeans *The mysterious Universe*, Cambridge, 1933, cit., p 122.

Una definizione alla quale Jonas si oppone e che, all'interno del suo libro *Dio è un matematico?*, intende scomporre ponendosi alcune domande fondamentali alla base di tale affermazione: chi è Dio? Dio è un puro matematico? Che cos'è Dio?

Egli definisce quindi la differenza tra il Dio demiurgo della tradizione platonica greca e il Dio matematico proposto da James Jeans, servendosi di diversi modi di concepire l'essere di Dio, tra cui il creatore dell'universo, l'autore della legge, il Dio della storia e il Padre misterioso. Si tratta di differenti figure dello stesso Dio, la cui realtà è posta all'origine della storia.

Quest'ultima definizione di Dio come matematico, criticata da Jonas, risale al pensiero moderno sviluppatosi dopo la rivoluzione scientifica e tecnologica. Gli effetti di tale radicalizzazione scientifica, come abbiamo visto nel primo paragrafo del primo capitolo, conducono Jonas a formulare una critica nei confronti di una *téchne* morbosa e potenzialmente pericolosa per l'intera umanità, presente e futura, nella sua dimensione temporale e spaziale. All'interno di un documento risalente al Medioevo si racconta come, da una discussione tra filosofi riguardante la definizione di Dio, fosse emersa una particolare concezione divina; più precisamente, una seconda definizione molto vicina a quella del Dio matematico e scienziato proposta da James Jeans.

*“Dio è una sfera infinita , il cui centro è dovunque e la circonferenza in nessun luogo”*⁶⁶

Tale concezione può trovare, in ogni caso, alcune similitudini anche con la definizione di Dio presente in Leibniz all'interno del *Dialogo sulla lingua rationalis*,⁶⁷ secondo cui il calcolo costituisce lo strumento che permette di comprendere il mondo nella sua totalità. Per Leibniz, infatti, quando Dio gioca si genera il mondo, e il genio matematico rappresenta l'aspetto più ludico e creativo dell'atto divino compiuto nel momento della creazione. Da ciò si può osservare

⁶⁶ Jonas. H, *Dio è un matematico? Sul senso del metabolismo*, 1950, cit., p.20-22

⁶⁷ Fraisopi, Fausto. L'attualità di Matteo Ricci in Leibniz: tra linguaggio universale e relatività dei riti. *Humanitas: attualità di Matteo Ricci: testi, fortuna, interpretazioni*.-(*Atti*), 2011, 251-275.

come il pensiero moderno tenda ad associare Dio e la realtà a un pensiero calcolante, riducendo Dio a una divinità della scienza e della tecnologia. Una prospettiva che Jonas mette radicalmente in discussione, poiché la lettura della realtà e della storia non dovrebbe essere fondata esclusivamente su un approccio tecnico-scientifico, bensì prevalentemente biologico, evitando così di ridurre il mondo agli assiomi della matematica contemporanea. Nel mondo della vita, infatti, sono presenti sia la vita sia la morte, quest'ultima intesa come una dimensione estranea e sconosciuta al *deus calculans*. Tale mondo risulta pertanto differente rispetto a quello naturale inorganico e a un universo ridotto a meri numeri e relazioni matematiche.

Di fatto, Jonas, agli albori dell'elaborazione del *Principio responsabilità*, si interroga su questo quesito, poiché, per poter comprendere e giungere all'enunciato secondo cui l'uomo è responsabile nei confronti delle generazioni future e del mondo di cui fa parte, è necessario partire, come fa lo stesso Jonas, da una lettura della realtà. In particolare, occorre soffermarsi, come abbiamo fatto nelle righe precedenti, sul significato antico e moderno di una matematica della natura, una concezione che Jonas intende confutare e oltrepassare, ma che ritiene comunque importante considerare e comprendere.

Quando si parla della matematica della natura, è necessario prendere in considerazione anche chi abbia creato tale natura e in che modo. Ci si sposta così continuamente da un Dio demiurgo del *Timeo* a un Dio di Leibniz, caratterizzato da un linguaggio razionale e matematico, e a una natura costituita da forme geometriche pure, concezione che trova un importante punto di riferimento anche in Keplero, il quale sostiene l'essenza matematica delle cose. Tale prospettiva è ulteriormente rafforzata dall'idea del linguaggio matematico della natura affermata da Galileo Galilei. Per questo motivo assume particolare rilevanza la figura, ricorrente nel nostro testo, del Dio matematico: un Dio che, nel momento in cui pensa e calcola, crea il mondo attraverso una matematica divina.

La natura viene assorbita nella matematica, ma in una forma differente rispetto a quella antica, definita come geometria pitagorico-platonica. Quest'ultima non è più ritenuta sufficiente e viene quindi sostituita da una nuova matematica, identificata con l'algebra

applicata alla geometria, considerata la matematica propria della scienza della natura. Questo può essere definito come il linguaggio che dobbiamo utilizzare per comprendere il mondo e la natura in cui viviamo, come affermava Galileo Galilei ne *Il Saggiatore*⁶⁸. Secondo Galileo, infatti, la filosofia, prima di essere studiata, deve essere letta nel linguaggio in cui è scritta: una lingua matematica, composta da caratteri quali triangoli, cerchi e figure geometriche. Senza la comprensione di tale linguaggio, l'uomo è destinato a perdersi in un labirinto.

Questa concezione matematica della natura evidenzia quindi alcune differenze fondamentali. Nella modernità, infatti, la matematica prende in considerazione gli oggetti nel loro mutamento; al contrario, nella concezione classica, o matematica celeste, le figure vengono considerate nella loro immutabilità. La scienza moderna assume come punto centrale della propria analisi il mutamento e il divenire all'interno dei continui processi della natura, configurandosi come una geometria caratterizzata da variabili in costante trasformazione.

Si tratta di un'osservazione funzionale e non statica, che interpreta le forme attraverso i loro movimenti e le trasformazioni delle particelle che le compongono. In questo continuo divenire, tuttavia, l'oggetto o la figura mantengono la propria identità, rimanendo identici a sé stessi.

Tale prospettiva può essere riassunta nell'idea secondo cui, alla base della razionalità dell'ordine naturale delle cose e del mondo, si trova il dato fondamentale delle costanti quantitative della materia

A questo punto è opportuno soffermarci su un ulteriore aspetto che Jonas affronta all'interno dell'opera *Dio è un matematico?*⁶⁹, sempre a sostegno della sua critica alla concezione matematica della realtà proposta dai moderni e alla predominanza della tecnoscienza sulla biologia. Jonas introduce infatti un tema strettamente connesso all'esistenzialismo: la creazione. L'accezione

⁶⁸ GALILEI, G. *Il Saggiatore* (1623), in *Opera* a cura di F. Brunetti, Torino, UTET, 1964, vol. I, pp. 595-807.

⁶⁹ *Ive*, p.60

matematica della natura, descritta nelle pagine precedenti, influenza, come abbiamo già osservato, l'idea di un creatore matematico, un «grande architetto» dell'universo. Se prendiamo in considerazione il Dio del *Timeo*, ci troviamo di fronte a una divinità concepita come essere vivente, perfetto, animato e razionale, che crea il mondo a propria somiglianza. A tale concezione si affianca una materia passiva che, proprio in virtù della sua passività, necessita dell'anima, intesa come causa del movimento e principio generatore dell'ordine. L'anima viene quindi concepita come principio universale che rende le cose nelle quali è presente più razionali ed elevate, in quanto anima motrice.

A questa visione si contrappone quella giudaico-cristiana, nella quale Dio, in quanto spirito, e il mondo, in quanto natura, risultano nettamente distinti. L'anima viene creata da Dio a sua immagine, mentre la terra e il cielo sono definiti come «opera delle sue mani».⁷⁰ La natura è priva di spirito, è stata creata dal nulla ed esegue la volontà divina in modo cieco, poiché non possiede intelletto. In tale prospettiva, l'anima viene esclusa dal sistema dei principi naturali e la natura si muove senza possedere una vita propria.

Questo aspetto della concezione giudaico-cristiana della creazione può essere ritrovato nella citazione di Francesco Bacone:

“....così le opere di Dio rendono testimonianza alla Sua onnipotenza e sapienza, ma non ne ritraggono l'immagien. Le Sacre Scritture non arrivano , invece, fino ad attribuire al mondo l'onore di essere chiamato l'immagine di Dio , ma si limitano a considerarlo, al contrario , solamente come «l'opera delle Sue Mani».....”⁷¹

Attraverso questa prospettiva prettamente cristiana si torna al punto della trascendentalità tipica di esso, che ci porta alle concezioni stesse di una natura sotto il dominio dell'intelletto

⁷⁰ H. Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, Il Melangolo, Genova, 2005, cit., p. 23.

⁷¹ F. Bacone, *Dalla dignità o del progresso delle scienze*, in *Opere filosofiche*, a cura di E. De Mas, Bari 1965, vol. II p. 153 sg.

divino soggetta alla sua legge. Questa visione la possiamo ritrovare in Cartesio nella sua visione meccanicistica dove la natura è sostanza estesa e Dio è rappresentato come sostanza pensante. Questa visione trascendentale dello spirito venne però successivamente sostituita dall'io e dal sé, ossia da ciò che è sempre cosciente di sé stesso. In tale prospettiva possiamo osservare come la natura venga identificata con la materia, la quale esiste per sé in maniera autosufficiente e non è più soggetta in modo passivo alla volontà divina. La materia viene così considerata più razionale dello stesso spirito; in questo modo, ciò che un tempo era ritenuto il meno intelligibile diviene ora il più intelligibile.

Di conseguenza, colui che conosce si trova immerso nel mondo, mentre ciò che era definito come l'inconoscibile per eccellenza viene progressivamente ricondotto all'ambito della conoscenza. L'anima diventa pertanto qualcosa di superfluo per la comprensione della natura. Anche ciò che è privo di vita diviene intelligibile in sé stesso, facendo della «materia morta» il principale oggetto dell'intelligibilità. Questa è la prospettiva della scienza moderna, secondo la quale ogni realtà estesa, ossia la realtà esteriore, deve essere indagata e scoperta in quanto priva di spirito e di vita. La concezione matematica della natura, nel pensiero moderno, presuppone quindi, come abbiamo già osservato, la necessità di un Dio matematico quale creatore di un mondo a sua volta matematico, nel quale gli oggetti non vengono considerati in quanto tali, bensì come sistemi di rapporti quantitativi disposti nello spazio.

In questa prospettiva, il corpo fisico è concepito come un insieme di parti della materia presenti in un determinato momento in maniera transitoria. Nonostante ciò, il corpo continua a permanere come sé stesso, pur mutando la materia di cui è composto. Il mondo risulta quindi costituito da queste «totalità dinamiche», il cui «sé» o «io» si modifica in relazione ai cambiamenti delle parti che compongono la materia, mantenendo tuttavia una continuità formale all'interno di un costante processo di aggregazione e trasformazione. Per comprendere meglio questo concetto, Jonas, all'interno di *“Dio è un matematico?”*, fa l'esempio dell'onda, poiché quando noi abbiamo un'onda nella superficie d'acqua, la trasmissione di movimento individuale tra le particelle è

ciò che compone l'apparente forma di unità, rendendo in questo modo l'individualità dell'organismo un risultato secondario per la scienza moderna nella lettura della natura.

Jonas però non è in accordo con ciò che il pensiero moderno della scienza e della natura come matematica afferma, in quanto quando consideriamo la presenza di un dio matematico puro, bisogna notare come a questo sfugga il fatto che la vita abbia in sé il suo centro e quindi sfugga il confine tra interno ed esterno. Per la propria volontà e in forza di sé che porta le parti di sé stesso ad essere unite tra di loro. Rendendo la forma la causa della somma materiale per cui un oggetto è e continua ad esistere nei suoi mutamenti. Si afferma quindi l'auto identità e l'autorinnovamento del processo, all'interno del quale troviamo continuamente il nuovo e il diverso. Si tratta, pertanto, dell'affermazione della libertà dell'organismo preso in considerazione: la forma, caratteristica essenziale della vita, rappresenta l'essenza stessa dell'organismo, mentre la materia ne costituisce il substrato e non più la sostanza. La forma è autonoma e può sussistere naturalmente; essa è infatti rappresentata dall'unità nella pluralità dei suoi substrati, i quali costituiscono quel processo dinamico che è la vita.

La forma è autosufficiente in quanto muta costantemente la propria consistenza materiale. La forma vivente diviene così un passaggio spazio-temporale per le materie che la attraversano, trascinando attivamente la materia all'interno di sé. Questo processo conduce, secondo Jonas, a una vera e propria rivoluzione ontologica, nella quale l'identità viene descritta attraverso i *Principia individuationis* (spazio e tempo), rimanendo sempre all'interno della polarità tra il sé e il mondo.

Questa libertà, descritta da Jonas in contrapposizione all'idea di un Dio matematico, ci permette di comprendere come il filosofo stia progressivamente elaborando il concetto di una nuova etica e del principio di responsabilità ad essa connesso. Tale principio è infatti collegato alla libertà del soggetto, inteso come una forma autosufficiente composta di materia in costante divenire e che, proprio per questa ragione, deve essere responsabile sia nei confronti di sé stessa sia nei confronti del mondo nel quale è inserita. Si tratta di una libertà organica e

ontologica, che attribuisce alla forma la capacità di rinnovare la propria materia e, al tempo stesso, la necessità di compiere tale rinnovamento. In questo modo il «posso» si trasforma in un imperativo, in un dovere necessario alla sopravvivenza e al mantenimento della propria identità. La libertà diviene così una necessità, più precisamente una necessità biologica, che sottopone l'organismo al bisogno e lo rende dipendente dal mondo esterno. La vita dipende infatti dal mondo al quale la forma si rivolge; ed è proprio il bisogno della materia a fare sì che l'orizzonte della forma si ampli progressivamente. Si tratta di un'estensione che si realizza a partire dall'«aver mondo», espressione della trascendenza propria della vita.

Ritornando al concetto di orizzonte e al suo progressivo ampliarsi, dobbiamo considerare come la vita mantenga costantemente aperto tale orizzonte al di là della propria identità puntuale, imponendo sempre una dimensione di immanenza interiore e attribuendo alla vita un carattere dinamico che coincide con la libertà e l'identità della forma. Un elemento fondamentale nell'analisi di Jonas consiste nel contestualizzare sempre la forma dotata di vita all'interno delle categorie estensive del tempo e dello spazio, che, come abbiamo già osservato, rappresentano una delle maggiori differenze rispetto alla concezione dell'antichità greca alla quale egli stesso si richiamava negli anni della sua formazione. Per il Dio descritto da Jonas, il mondo si presenterebbe come una realtà composta da oggetti estesi e inanimati e da una molteplicità di soggettività che, pur mutando continuamente, rimangono identiche a sé stesse. Si tratterebbe dunque di una prospettiva che cambia con il mutare delle circostanze. Tuttavia, tutto ciò che è presente in questa realtà in continuo divenire, costituita da forme autosufficienti, sarebbe comprensibile soltanto a uno spirito che gode di un'esistenza organica o a un soggetto corporeo. Al contrario, tale dimensione risulterebbe invisibile a un intelletto incorporeo come quello del Dio architetto.

A quest'ultimo sfugge infatti la natura teleologica della materia vivente e dell'organismo. La vita può quindi essere conosciuta soltanto dalla vita stessa. Questo comportamento teleologico rappresenta una manifestazione dell'interiorità sostanziale dell'essere vivente.

Noi partecipiamo all'essere: questo costituisce il vantaggio proprio degli esseri mortali, in quanto viventi e materiali. L'esperienza che facciamo di noi stessi risulta quindi preclusa a un Dio concepito come «puro», ossia come semplice creatore matematico, un puro intelletto incapace di percepire e di avere coscienza dell'azione concreta, come ad esempio quella dell'occhio che vede. Il grande architetto matematico possiede una natura che rimane per noi sconosciuta e che, proprio in virtù della sua condizione di puro intelletto, lo conduce a non conoscere realmente ciò che crea. Per questa ragione, secondo Jonas, il creatore deve essere concepito in modo diverso rispetto a tale rappresentazione.

Da questa seconda parte del paragrafo abbiamo potuto osservare come la vicenda biografica di Jonas lo abbia condotto a riflettere su alcune delle tematiche centrali affrontate in questa tesi, che verranno ulteriormente sviluppate nei paragrafi successivi. In primo luogo, ci siamo soffermati sul rapporto tra razionalità e trascendenza, che emerge dalla nuova concezione della natura e della creazione da lui elaborata, fondata sull'idea di un Dio inteso non tanto come architetto matematico quanto come Dio della storia.

In secondo luogo, abbiamo analizzato la critica alla modernità e alla sua interpretazione della realtà e della natura in termini esclusivamente tecnico-scientifici. Tale prospettiva conduce allo sviluppo di un linguaggio matematico e razionale, come sostenuto da Leibniz, e a una concezione del mondo che, come emerge nel pensiero di Galileo Galilei, appare costituita da forme geometriche il cui significato deriva dalla loro creazione da parte di un Dio-scientziato. In questa prospettiva, la realtà rischia di essere ridotta a un insieme di rapporti quantitativi e di processi governati da una razionalità puramente tecnica. Proprio contro questa visione si dirige la riflessione critica di Jonas, il quale individua nella sua contemporaneità il pericolo di una scienza capace di oltrepassare i limiti posti dalla biologia e dall'etica. Per tale ragione, egli ritiene necessario ripristinare il ruolo dell'etica e dei suoi principi fondamentali, primo fra tutti quello della responsabilità, tema che svilupperà in modo particolare nella sua riflessione sulla tecnica e nella sua opera *Il principio responsabilità*.

Siamo quindi giunti a presentare Jonas come un filosofo capace di coniugare la filosofia greca, la tradizione religiosa ebraica e le questioni fondamentali dell'esistenza umana. Nel contesto storico in cui egli visse, tale sintesi appariva necessaria per riaffermare il dovere dell'uomo e la tutela della sua dignità. La sua esperienza biografica e la sua formazione filosofica lo prepararono così all'elaborazione della sua opera più celebre, *Il principio responsabilità*, sviluppata a partire da una costante riflessione sul tema di Dio, presenza ricorrente e fondamentale che continuerà ad accompagnare il nostro percorso nei paragrafi successivi.

2.3 Auschwitz e la crisi dell'idea di Dio

All'interno di questo secondo paragrafo cercheremo di entrare in modo più preciso e approfondito nell'evento culminante della Seconda guerra mondiale, definito da Jonas e dal popolo ebraico come l'enigma dell'elezione, ossia dell'alleanza stipulata fra Israele e il suo Dio. Cercheremo quindi di comprendere il problema del male e il modo in cui esso si sia manifestato all'interno di questo tragico evento storico, interrogandoci sul motivo per cui Dio sia rimasto in silenzio durante il massacro del popolo ebraico e, di conseguenza, sulla questione della sua apparente impotenza di fronte al male prodotto dall'uomo. Infine, sarà necessario soffermarsi sul concetto di teodicea, termine reso celebre da Leibniz nella sua opera *Saggi di Teodicea*.⁷² Letteralmente, esso significa giustificazione di Dio e intende rispondere a una delle questioni più complesse della riflessione filosofica e teologica: se Dio è buono e onnipotente, perché esistono la sofferenza e l'ingiustizia nel mondo? E, soprattutto, come è stato possibile che si verificasse un evento come la Shoah?

Abbiamo già trattato il tema di Dio nel paragrafo precedente, seppur da una prospettiva differente: quella del Dio matematico della scienza moderna. Tale concezione viene criticata da

⁷² Leibniz, Gottfried W. *Saggi di Teodicea. Sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*. Bur, 2013.

Jonas, poiché egli ritiene che la vita contenga già in sé una dimensione interiore che non può essere compresa né dalla matematica né da un Dio concepito come puro intelletto matematico. Gli esseri viventi, infatti, non possono essere ridotti a semplici macchine, ed è proprio per questa ragione che il vivente si distingue da un mero oggetto fisico.

Passiamo ora a un'altra concezione di Dio, quella del Dio onnipotente, che Jonas sottopone a critica all'interno del "*Il concetto di Dio dopo Auschwitz*"⁷³. In quest'opera il filosofo si interroga sulle ragioni per cui il concetto stesso di Dio debba essere ripensato dopo Auschwitz, evento da lui considerato cosmico-storico, poiché segna la conclusione di un'epoca della storia umana e l'inizio di una nuova. Tale passaggio viene descritto attraverso il termine greco *eone*.

Dopo la guerra d'indipendenza del 1948, Jonas elaborò definitivamente la propria concezione di un Dio non più onnipotente. Ciò che lo portò a mettere in discussione l'onnipotenza divina fu soprattutto quanto accaduto durante la Shoah e, in particolare, la morte della madre ad Auschwitz. Di fronte a tale tragedia egli avvertì la necessità di modificare radicalmente il concetto stesso di Dio. Si apre così la riflessione su un Dio che si ritrae dal mondo, secondo una prospettiva che richiama la Kabbalah lurianica e il concetto di *Tzimtzum*. Si tratta di un Dio che, per rendere possibile l'esistenza del mondo e la libertà dell'uomo, rinuncia a intervenire direttamente nella storia. In questa prospettiva, Dio ha permesso Auschwitz non per volontà positiva, ma in quanto ha lasciato spazio all'agire libero dell'uomo. La responsabilità assume quindi il significato di un mandato divino: l'uomo non è più protetto da un intervento salvifico di Dio, ma diviene il custode del futuro del mondo e, al tempo stesso, della presenza stessa di Dio sulla terra.

Il concetto di Dio dopo Auschwitz rappresenta il saggio principale nel quale Jonas affronta il tema di Dio e il modo in cui tale concetto debba essere reinterpretato alla luce della tradizione giudaico-cristiana e, soprattutto, dell'esperienza storica della Shoah. Ancora una volta Jonas

⁷³ Ivi, p.64

si confronta con il concetto di Dio, una realtà sulla quale, dal punto di vista filosofico, non è possibile disporre di prove definitive.

La sua riflessione prende avvio da una delle questioni più antiche e complesse della tradizione biblica: la domanda di Giobbe, alla quale ci si riferisce frequentemente come al nucleo centrale del problema della teodicea. Tale interrogativo riguarda la presenza del male nel mondo e il rapporto tra la sofferenza umana e la giustizia divina. Attraverso la figura di Giobbe, Jonas si inserisce quindi in una lunga tradizione di riflessione filosofica e teologica che cerca di comprendere come sia possibile conciliare l'esistenza del male con l'idea di Dio.

*“Ti sembra giusto opprimere,
disprezzare l'opera delle tue mani?”⁷⁴*

Questo problema viene posto da Jonas in relazione diretta all'enigma dell'elezione e dell'alleanza tra Dio e il popolo ebraico, tradizionalmente considerato il «popolo eletto» e il «popolo dell'alleanza»⁷⁵. Proprio tale alleanza sembra tuttavia essere messa radicalmente in discussione da uno degli eventi più tragici della storia umana, la Shoah, che appare come una drammatica smentita della protezione divina promessa al popolo eletto. Ciò è avvenuto nella misura in cui furono gli innocenti a essere sacrificati per il loro popolo e non Dio a intervenire in loro favore. Da questa constatazione nasce quello che Jonas definisce lo «scandalo del male», ossia l'interrogativo radicale sul significato della sofferenza innocente e sul silenzio di Dio di fronte a un male così estremo.

⁷⁴ *Libro di Giobbe*, 10,3

⁷⁵ H. Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2005, pp 15.

*“Perché dare la luce a un infelice
e la vita a chi ha l'amarezza nel cuore?”⁷⁶*

Le vittime della Shoah vengono talvolta definite con il nome di santi; tuttavia, secondo Jonas, esse non morirono per la loro fede, bensì furono private della propria umanità e sottoposte a una sistematica umiliazione. Dio permise che ciò accadesse, e il mondo che nella tradizione ebraica era concepito come luogo della creazione, della giustizia e della salvezza divina si trasformò in uno spazio dominato dal male, assimilabile a quel «mondo di Satana» evocato dalla tradizione cristiana. L'obiettivo di Jonas è quello di fornire una nuova risposta alla questione di Dio e della teodicea, una risposta che non presenti Dio come colpevole, bensì come sofferente e impotente di fronte al male. Per sviluppare questa prospettiva, Jonas introduce all'interno della sua opera quello che definisce il proprio mito, il mito dell'essere di Dio nel mondo.

Si tratta di una divinità che non ha trattenuto nulla per sé e che si è affidata al caso, al rischio e al divenire. Affinché il mondo potesse esistere, la condizione fondamentale è stata che Dio rinunciasse a una parte del proprio essere, ritirandosi entro sé stesso e spogliandosi della propria divinità, alienando sé stesso a favore del mondo e dell'uomo. Noi siamo organismi capaci di trasformare la materia e, proprio per questo, caratterizzati da una durata limitata e segnati dalla finitezza. Come abbiamo visto nel paragrafo precedente, siamo inoltre posti di fronte a un orizzonte aperto che ci consente di scoprire il mistero di noi stessi in modi sempre nuovi e molteplici, avendo così la possibilità di realizzarci secondo la nostra natura all'interno del processo evolutivo, sul quale Dio non esercita più un controllo diretto.

Proprio per questa pienezza di vita e di libertà, il soggetto è chiamato a sviluppare il senso della responsabilità. Nel mondo creato da Dio, infatti, poiché Dio si è ritirato, l'uomo si trova

⁷⁶ *Libro di Giobbe*, 3,20

posto tra il bene e il male ed è chiamato a scegliere. È l'essere umano che si realizza autonomamente in base a ciò che decide di fare di sé stesso; il suo agire influisce sulla condizione stessa dell'essere eterno, cioè di Dio.

La trascendenza divina continua pertanto a farsi sentire nel mondo senza intervenire direttamente in esso, proiettandosi nel paesaggio umano attraverso luci e ombre, possibilità di bene e possibilità di male.

Da questo mito possiamo quindi individuare non più un Dio onnipotente, come quello tradizionalmente concepito dalla teologia classica, bensì un Dio, come abbiamo già ribadito, sofferente. La sua sofferenza deriva dall'aver donato una parte di sé per rendere possibile il mondo, la salvezza e il bene dell'umanità. La creazione del mondo diviene quindi, per Dio, un atto intrinsecamente sofferto. Questo Dio non è soltanto sofferente, ma è anche un Dio che si cala nel tempo. Se dovessimo fare riferimento all'ontologia classica dell'essere e del divenire, dovremmo affermare che Dio, in quanto essere divino perfetto, è immutabile e pertanto estraneo al mondo mutabile e inferiore della corporeità. Secondo Jonas, invece, Dio accoglie in sé il divenire e ne viene toccato e modificato. Il suo essere è coinvolto da ciò che nasce e tramonta all'interno del panorama della storia umana. L'eterno si temporalizza, poiché Dio entra in relazione con il mondo. In questo senso Jonas si oppone all'idea nietzscheana dell'eterno ritorno dell'identico, poiché non può esistere un ritorno eterno dell'uguale: Dio stesso non è più identico a sé, avendo partecipato e assistito al processo cosmico e storico del mondo.

Ci troviamo quindi di fronte non soltanto a un Dio sofferente, ma anche a un Dio diveniente, coinvolto e partecipe delle vicende del mondo. Egli si prende cura della creazione, ma il suo prendersi cura non avviene attraverso miracoli né mediante interventi straordinari. Dio non è un mago che modifica direttamente il corso degli eventi; si prende cura del mondo attraverso gli esseri umani e le loro azioni, che diventano in qualche modo il prolungamento della sua presenza nella storia.

Dio ha dunque affidato sé stesso a ciò che è altro da sé, ossia al mondo che ha creato e che costituisce l'opera delle sue mani. In questo affidamento risiede anche la responsabilità dell'uomo, chiamato a custodire la creazione e a orientarne il destino attraverso il proprio agire.

Stiamo parlando di un Dio che non può essere onnipotente e che, proprio per questa ragione, non è in grado di prevenire il male di cui l'uomo è artefice. L'esistenza del bene implica infatti la possibilità del suo contrario. Secondo Jonas, il concetto stesso di onnipotenza, dal punto di vista logico, non può essere considerato pienamente coerente. Per comprendere meglio questa affermazione, egli richiama il concetto di libertà, la quale non sarebbe possibile se non fosse posta in relazione con la necessità. Per questo motivo è impossibile pensare a una libertà assoluta, poiché essa risulterebbe priva di contenuto e di significato.

Lo stesso ragionamento vale per la potenza assoluta: non può esistere una potenza che non sia limitata da qualcosa, poiché la semplice esistenza di altro da sé costituisce già un limite alla sua azione. La potenza, infatti, per poter manifestarsi, necessita di un oggetto sul quale esercitarsi e che, a sua volta, possieda una propria forza capace di opporsi. È proprio questa relazione a rendere possibile l'esistenza stessa della potenza.

Tale riflessione apre una questione teologica fondamentale. La tradizione ha spesso sostenuto che Dio sia buono e onnipotente e che, proprio per questo, rimanga inconoscibile in quanto mistero assoluto. Tuttavia, questa concezione del *Deus absconditus*, del Dio nascosto, non appartiene pienamente all'ebraismo. In tale tradizione, infatti, Dio può essere conosciuto, seppur in modo limitato. Questa conoscibilità non esclude però il problema del male, il quale può essere compreso soltanto ammettendo che Dio non sia onnipotente nel senso tradizionale del termine. La potenza di Dio possiede dunque un limite, poiché è Dio stesso a trattenere volontariamente il proprio potere. Per questo motivo ci si aspetterebbe che, di fronte a eventi profondamente ingiusti che colpiscono persone innocenti, Dio intervenga, infrangendo la regola che egli stesso si è imposto e manifestandosi attraverso un miracolo. Tuttavia, ciò non

è accaduto. Proprio per questa ragione il popolo ebraico si interroga sulla natura di Dio e sul significato della sua bontà.

Secondo Jonas, in questa fase del processo cosmico Dio avrebbe abdicato alla propria onnipotenza, rinunciando a esercitare un controllo diretto sul corso della storia. Tale interrogativo emerge con forza anche nella testimonianza di Elie Wiesel all'interno dell'opera *La notte*⁷⁷. Durante l'impiccagione di due uomini e di un bambino in un campo di concentramento, un prigioniero domanda: «Dov'è dunque Dio?». La risposta che segue esprime in modo drammatico l'esperienza dell'abbandono vissuta durante la Shoah: «Dov'è? Eccolo: è appeso lì, a quella forca...».⁷⁸

Questa immagine non intende affermare l'assenza di Dio, bensì la sua partecipazione sofferente al dolore delle vittime. È in questo senso che Jonas propone una nuova interpretazione della teodicea: non un Dio onnipotente che permette il male, ma un Dio che soffre con l'uomo e che ha affidato alla libertà e alla responsabilità umane il destino del mondo.

Auschwitz è dunque un evento che ci obbliga a ripensare radicalmente il concetto di Dio, come emerge dalla domanda e dalla risposta riportate da Etty Hillesum. In quel momento, Dio sembra aver risposto non attraverso un intervento nella storia, ma nel cuore dell'uomo. Egli non rivendica nulla per sé; al contrario, quell'impiccagione rappresenta simbolicamente la sua impotenza, l'impossibilità di intervenire direttamente nel corso degli eventi umani. Si tratta di un Dio che, di fronte alla potenza della morte e del male generato dall'uomo, si manifesta come impotente ad agire.

Per Jonas è fondamentale tenere sempre presente il principio dell'autolimitazione divina. Concedendo all'uomo la libertà, Dio ha infatti rinunciato a una parte della propria potenza e ha scelto di non determinare il corso della storia. Il male, pertanto, non è responsabilità di Dio, ma

⁷⁷ DELLA ROCCA, Roberto. Esilio, tempo e memoria in Élie Wiesel. *Oltre la notte: memoria della Shoah e diritti umani: in occasione degli 80 anni di Elie Wiesel*, 2009, cit., p. 123-132.

⁷⁸ H. Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2005, cit., p.60-67

dell'uomo stesso. Quest'ultimo, proprio perché dotato di libertà, possiede anche un autentico potere decisionale che, se non accompagnato dalla responsabilità, può condurre a tragedie e catastrofi come quella di Auschwitz. La Shoah diviene così, nella riflessione di Jonas, non la prova dell'assenza di Dio, bensì la testimonianza del rischio insito nella libertà umana. Un rischio che Dio ha accettato nel momento stesso in cui ha scelto di affidare il mondo all'uomo e alla sua capacità di distinguere tra il bene e il male.

“L'esistenza e il successo del quale oggetto della volontà umana e non più le disgrazie e le turbolazioni che provengono dalla cieca causalità naturale.”⁷⁹

Il concetto di Dio che si ritrae dal mondo chiudendosi in sé è rappresentato dall'idea dello Tzimtzum, il cui significato è il ritirarsi fuori da ogni luogo da parte di Dio; grazie al processo di contrazione di Dio, la creazione dell'uomo e del mondo è stata possibile, restringendosi in sé stesso, lasciando sorgere al di fuori di sé il nulla. Di conseguenza non si dovrebbe dire che Dio è stato sordo agli urli d'aiuto dell'uomo e di conseguenza è la creatura a dover essere debitrice dell'esistenza. Per questo si dice che Dio si fosse pentito della concessione del divenire del mondo e della libertà affidata all'uomo. La risposta di Jonas sembra essere risposta a quella della Bibbia, e questo va accertato, come detto nel paragrafo precedente, riguardo al fatto che l'ebraismo di Jonas non è solo religioso ma bensì storico-esistenzialista. La risposta quindi a Giobbe sta nello spiegare che Dio ha compiuto delle rinunce affinché noi potessimo esistere.

Dio, essendo quindi impotente, rende visibile un'unica soluzione, che consiste nell'umanità come unico salvatore della Terra e di sé stessa, creando una nuova solidarietà del genere umano. In questo senso, tutti noi siamo parte di una colpa comune, quella di Auschwitz, e ci

⁷⁹ H. Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, cit., p. 34

rivolgiamo a interessi comuni, verso un destino condiviso e quindi condividiamo una stessa responsabilità: quella di arginare il potere dell'uomo sulla natura e sul mondo, una natura alienata che, in quanto tale, deve essere tutelata da noi.

Dopo Auschwitz ci è più chiaro il fatto che è Dio ad assegnare all'uomo la responsabilità e solo se l'uomo si saprà “fare ad immagine e somiglianza della bontà infinita di Dio”, solo a quel punto si potrà salvare.

Con Auschwitz, come abbiamo potuto comprendere attraverso non solo la voce di Jonas, ma anche quella di altri autori che si sono interrogati sul concetto di Dio dopo la Shoah, emerge la necessità di una profonda revisione delle tradizionali interpretazioni teologiche. Tra questi vi è Emmanuel Levinas, il quale sosteneva che la sproporzione tra la sofferenza e qualsiasi tentativo di teodicea si fosse manifestata ad Auschwitz con una chiarezza senza precedenti. La possibilità stessa di un evento simile metteva radicalmente in discussione la fede tradizionale, tanto che le parole di Nietzsche sulla morte di Dio sembravano assumere, nei campi di concentramento, un significato quasi empirico.

Lo stesso Levinas entrò in un lager da non credente e ne uscì, una volta liberato, ancora non credente. Tale esperienza, infatti, non gli consentì mai di concepire una forma di provvidenza o di giustizia trascendente capace di spiegare quanto era accaduto. Tuttavia, sia la tradizione ebraica sia quella cristiana hanno cercato di salvare il concetto di Dio da quello che può essere definito come il fuoco di Auschwitz, ed è proprio ciò che tenta di fare anche Jonas. Egli ritiene che le teodicee elaborate fino a quel momento risultino ormai insufficienti e, in alcuni casi, persino ridicole. Per questo motivo diventa necessario ripensare radicalmente il concetto di Dio, rinunciando all'attributo della sua onnipotenza. Le spiegazioni tradizionalmente offerte dalle Scritture per giustificare il male — come l'idea che una tragedia sia una punizione divina o una conseguenza dell'infedeltà del popolo — non appaiono più sostenibili di fronte ad Auschwitz. In un evento di tale portata non sembra esservi spazio per categorie come fede o infedeltà, colpa o pena, speranza o salvezza, forza o debolezza, eroismo o viltà.

Auschwitz viene infatti descritto da Levinas, nel testo *Difficile liberté*⁸⁰, come una realtà che ha divorato indiscriminatamente uomini, donne e bambini, senza alcun riguardo per tali distinzioni morali o religiose. Coloro che morirono nei campi non furono perseguitati soltanto per la loro fede o per le loro convinzioni personali, ma vennero progressivamente privati della loro stessa umanità. L'essere umano fu ridotto a una condizione di umiliazione e di indigenza estrema, nella quale ogni traccia di dignità sembrava essere stata cancellata. I sopravvissuti liberati dai lager apparivano spesso come «scheletri viventi», immagini drammatiche di una degradazione che aveva colpito non soltanto il corpo, ma anche l'idea stessa di umanità.

Anche la filosofa Simone Weil propone una concezione di Dio molto vicina a quella di Jonas, secondo la quale Dio non è onnipotente. Si tratta di una teologia che trova un precedente storico nella mistica ebraica e nella dottrina dello *Tzimtzum*, una teoria tratteggiata nei *Quaderni*⁸¹, in *Attesa di Dio* e in *Forme dell'amore implicito di Dio*⁸². Weil immagina un Dio che, nell'atto della creazione, proprio grazie alla sua onnipotenza, si ritira per lasciare esistere autonomamente ciò che è altro da sé. Dio, creando, si ritrae, si limita e si diminuisce. Weil scrive nei *Quaderni* che il potere di Dio è soltanto spirituale e che la spiritualità stessa, nel mondo in cui viviamo, possiede il minimo necessario per esistere. In *Attesa di Dio*⁸³, la filosofa descrive una divinità onnipotente che tuttavia non domina ovunque: Dio esercita il proprio potere perché abita nei cieli oppure opera quaggiù in segreto. Dio si svuota di sé stesso; ha voluto che esistessero realtà altre da lui e di valore inferiore. Attraverso l'atto creativo egli si è in qualche modo negato per permettere l'esistenza del mondo. Dio si è negato in nostro favore affinché anche noi potessimo negarci per lui. Questa rappresenta, secondo Weil, l'unica risposta che dipende dall'uomo e l'unica possibile giustificazione della «follia» dell'atto creatore. Le religioni hanno percepito questa rinuncia divina come distanza, cancellazione volontaria e apparente

⁸⁰ Levinas, Emmanuel. *Difficile liberté: essais sur le judaïsme*. Albin Michel, 2023.

⁸¹ S. Weil. *Quaderni: volume quarto*. Adelphi, 2021

⁸² S. Weil. *Forme dell'amore implicito di Dio*. 2008.

⁸³ S. Weil. *Attesa di Dio*. Adelphi, 2008.

assenza di Dio, pur riconoscendone una presenza segreta nel mondo. Tali religioni sono definite da Weil religioni autentiche, ossia diverse traduzioni della medesima grande rivelazione. Al contrario, le religioni che concepiscono una divinità che comanda ovunque e domina ogni cosa sono considerate false e idolatriche.

L'idea di Dio come essere onnipotente, come superuomo assolutamente potente e privo di limiti, continuerà a riaffacciarsi anche dopo Auschwitz. La verità, tuttavia, sarebbe quella di un Dio compassionevole che compie, secondo l'espressione di Weil, una follia d'amore così descritta nei Quaderni⁸⁴ (*Cahiers*): il Dio dei non violenti. Non si deve quindi concepire Dio come pura potenza, ma come amore. Un amore che rinuncia a opprimere ciò che è altro da sé e che possiede un valore inferiore, un Dio che deve essere imitato dall'uomo.

Ciò che l'uomo avrebbe dovuto compiere nei confronti di Dio durante la catastrofe che colpì l'Europa nel corso della Seconda guerra mondiale è descritto anche dalla filosofa Etty Hillesum attraverso il concetto del «doppio movimento»⁸⁵, principio che diede senso alla sua esistenza pur nel dramma che stava vivendo e che, spiritualmente, le permise di affrontare il destino che l'avrebbe condotta ad Auschwitz.

Questo doppio movimento rompe l'idea secondo cui, in un simile momento storico, debba essere Dio a venire incontro all'uomo. Al contrario, è l'uomo che deve compiere un movimento verso Dio. Di fronte a un Dio apparentemente assente e negato, Hillesum sostiene che salvando Dio dentro di noi possiamo salvare anche la nostra umanità. In questo senso, come scrive nel suo *Diario*, l'uomo è chiamato a discolpare Dio e a custodirne la presenza nel mondo.

⁸⁴ Iwe, p.78

⁸⁵ Etty Hillesum, *Diario 1941-1942*. Edizione integrale, Adelphi, Milano, 2012, cit., p.90

*“necessità legami staccano da me sono pronta a tutto, tutti i luoghi in cui Dio mi manderà sono pronta sempre a testimoniare che questa vita è bella e che è colpa nostra se le cose sono come sono ora”*⁸⁶

Etty Hillesum, Diario 1941-1943, Adelphi, Milano, 2012, 7 luglio 1942, p. XX.

Alla fine del *Diario*, Hillesum sostiene che tutto ciò non sia semplice, soprattutto per un ebreo; tuttavia, se non si offre al mondo un nuovo senso delle cose, limitandosi all’idea che gli uomini debbano essere salvati a tutti i costi, ciò non sarà sufficiente. Anche all’interno dei campi di concentramento è necessario irradiare nuovi pensieri, promuovendo una conoscenza capace di andare oltre quel filo spinato. Si tratta di una volontà di cambiamento che dobbiamo esercitare dopo aver toccato con mano l’orrore, riconoscendo la necessità di procedere in una direzione diversa.

Auschwitz ha rappresentato uno spartiacque per la teologia, segnando una netta cesura nella storia del popolo eletto. Furono infatti gli ebrei, per primi, a interrogarsi sul concetto di Dio dopo Auschwitz; ma anche per il cristianesimo la sofferenza innocente ha costituito uno scandalo, inducendo a ripensare alcune categorie teologiche fondamentali. Dopo Auschwitz, le tradizionali prove dell’esistenza di Dio e le classiche formulazioni della teodicea risultarono profondamente messe in discussione. Per Jonas e Levinas, quanto accaduto nei campi di concentramento comportava una radicale revisione teologica del modo stesso di concepire Dio. L’atteggiamento che avrebbe dovuto essere assunto, secondo alcune figure che vissero il periodo della Shoah, emerge chiaramente anche negli scritti di Simone Weil. In opere come *Le forme dell’amore implicito di Dio*,⁸⁷ la filosofa descrive il movimento dell’uscire da sé stessi per ritrovarsi e ristabilire una comunicazione con Dio, un Dio presente e accessibile, non misterioso e nascosto.

L’uomo possiede la possibilità di opporsi alla legge della natura che sembra condurre verso la catastrofe. Occorre far regnare l’amore e non l’odio, poiché la forza stessa, secondo Weil, è una

⁸⁶ Etty Hillesum, *Diario 1941-1943*, cit., p. 179.

⁸⁷ *Ive*, p.78

realtà visibile e palpabile sottoposta a un limite invisibile che non potrà mai superare. Essa è come un'onda che continua a salire sempre più in alto, ma che inevitabilmente, prima o poi, si arresta e torna a scendere. L'uomo deve quindi liberarsi di sé stesso, uscire da sé per assimilare Dio dentro di sé. Dio discende nell'essere umano attraverso l'atto della preghiera; occorre fare spazio dentro di noi affinché la sua presenza possa colmarci. L'aspetto fondamentale consiste nel comprendere che Dio viene a coloro che lo invitano a venire.

Si tratta dunque di un Dio d'amore che dobbiamo prepararci ad accogliere, instaurando con lui un rapporto intimo e personale. Gli esseri umani sono infatti bisognosi dell'eterno e dell'assoluto; per questo desiderano l'assoluto e, quindi, desiderano Dio. Il desiderio dell'assoluto costituisce il fondamento più profondo dell'essere umano. Noi ne siamo separati e, proprio per questo, non possiamo raggiungerlo pienamente: possiamo soltanto sapere che esiste e attenderlo, mantenendoci costantemente aperti alla sua presenza.

Secondo Weil, il nostro amore per Dio è un amore indiretto, ma proprio attraverso questo amore Dio può discendere nella nostra anima e trasformarla.

L'importanza della preghiera come mezzo per entrare in contatto con Dio si ritrova anche nel pensiero di Etty Hillesum, un'altra importante figura ebraica che descrive la propria relazione con Dio come una ricerca interiore costante. Dio viene cercato dentro di sé, nell'ascolto della parte più profonda dell'essere umano, fino a giungere a una comunione e a un'unione con Lui, realizzabili attraverso la preghiera. Ciò che Etty Hillesum ci mostra è il modo in cui affrontò l'esperienza di Auschwitz con umiltà, attenzione e capacità di ascolto, grazie a un intenso lavoro interiore. Lei accettò e sopportò il dolore senza lamentarsi dell'apparente assenza di Dio. Hillesum era pronta ad accettare persino la morte più atroce come parte integrante della vita. La meditazione sulla morte assume per lei un ruolo fondamentale, poiché aiuta a vivere in modo più autentico, attribuendo il giusto valore a sé stessi e alle cose. Essa impone all'uomo di confrontarsi con la propria finitezza e insegna a distinguere ciò che è veramente importante da ciò che non lo è. Non

bisogna affannarsi per il futuro, poiché ogni giorno porta con sé la propria pena. L'uomo è animato da Dio se gli permette di entrare nella propria interiorità.

Dio appare così come una forza immanente, un'energia che vivifica l'universo e lo unifica, ma anche come un Dio personale che ama l'uomo e al quale l'uomo può affidarsi. In questa prospettiva, la presenza divina non si manifesta attraverso interventi straordinari, bensì nell'intimità della coscienza e nella capacità dell'essere umano di aprirsi all'amore e alla speranza anche nelle situazioni più tragiche. Per molti intellettuali, tra cui Jonas, Hannah Arendt, Etty Hillesum e Simone Weil, la Shoah ha imposto una profonda riflessione sull'etica, sul diritto internazionale, sul concetto di colpa e sulla stessa idea di Dio, come abbiamo osservato nel paragrafo precedente. Comprendere pienamente i problemi posti dalla Shoah rimane tuttavia estremamente difficile; come sostiene Pierre Vidal-Naquet:

“Nessun libro può pretendere di esaudire la questione , tanto è vero che a switch sia nello spazio che nel tempo avrà sempre qualcosa da insegnarci”⁸⁸

La maggior parte dei problemi suscitati dalla Shoah rimangono tuttora aperti, nonostante le numerose e dettagliate ricostruzioni storiografiche. Leggendo, ad esempio, il lavoro di Raul Hilberg, si osserva come il processo che ha condotto alla Shoah sia stato ricostruito con precisione nei suoi passaggi fondamentali: è stato possibile individuare il numero delle vittime e i principali responsabili. Si conoscono molti dettagli grazie alla documentazione archivistica, trattandosi di uno sterminio amministrativo, caratterizzato da una costruzione burocratica della distruzione.

Tuttavia, rimangono oscuri i motivi ultimi che hanno spinto gli uomini ad agire in questo modo. È fondamentale osservare come, dopo Auschwitz, non si imponga soltanto una riflessione

⁸⁸ Pierre Vidal-Naquet, *Gli assassini della memoria. Un Eichmann di carta e altri saggi sul revisionismo*, Viella, Roma, 2009, cit., p.15-30

sul concetto di Dio, ma anche una radicale revisione dell'etica. In questo senso, il riferimento alla burocrazia moderna, come analizzato da Zygmunt Bauman, risulta centrale per comprendere il funzionamento impersonale e sistematico dello sterminio. Quando ci si interroga sul perché sia avvenuto uno dei crimini più orrendi della storia proprio nel cuore dell'Europa, in Germania, patria di Kant e Beethoven, e perché esso si sia verificato in un paese culturalmente avanzato, la domanda sembra non trovare una risposta univoca. Di fronte a tentativi di spiegazione monocausale, si finisce per constatare che una spiegazione definitiva non è raggiungibile: non esiste un unico "perché" in grado di esaurire il senso dell'evento.

Secondo intellettuali come Jean Améry, quanto accaduto in Germania può essere descritto quasi come un processo di generazione spontanea, qualcosa di innaturale e difficilmente riconducibile a cause lineari. Altri studiosi, come Vincenzo Mengaldo, pur cercando di comprendere le ragioni della Shoah, sottolineano la sproporzione tra cause ed effetti: sebbene si possano individuare fattori sociali e politici, come la condizione di una Germania umiliata, permane comunque una distanza incolmabile tra le premesse e l'esito finale.

Anche Primo Levi insiste sul carattere inatteso e imprevedibile dell'evento, sottolineando come esso abbia colto l'Europa nel suo momento di massima fioritura culturale. Altri intellettuali, come Simone Weil e Thomas Mann, hanno interpretato in modi diversi tale imprevedibilità. Weil, sulla base della sua esperienza in Germania prima dell'ascesa di Hitler, osserva come la società fosse attraversata da profonde disuguaglianze e tensioni sociali, che resero possibile l'affermazione del totalitarismo. Thomas Mann all'interno del suo libro *Fratello Hitler*⁸⁹ invece, sottolinea come ogni evento storico conservi una dimensione di imprevedibilità, poiché la storia è il risultato della libertà umana e, in quanto tale, rimane sempre aperta a molteplici possibilità. In questa prospettiva, la storia appare come un campo in cui tutto è possibile e in cui ogni evento può sempre prendere direzioni inattese, rendendo impossibile una spiegazione definitiva e totalmente deterministica di quanto accaduto.

⁸⁹ Sprecher, Thomas. *Thomas Mann. Vita e opere*= Thomas Mann. *Leben und Werk. Thomas Mann: immagini per una biografia= Bilder für eine Biographie.*-(Classense; 3 (2004)), 2004, 1000-1011.

Molti altri filosofi hanno cercato di spiegare il motivo e il “perché” di Auschwitz, tra cui Theodor W. Adorno e Max Horkheimer,⁹⁰ i quali interpretano l’evento attraverso la dialettica dell’illuminismo. Essi considerano il nazionalsocialismo come un esito estremo e perverso del processo illuministico stesso, cercando così di comprendere le radici del razzismo e della violenza totalitaria. In questa prospettiva, il problema viene ricondotto a un ripiegamento dell’uomo su di sé e su una riduzione biologica della natura umana, che comporta la perdita dello spirito e l’affermazione di categorie come il sangue e la corporeità. Si tratta di una regressione che trasforma la razionalità moderna in strumento di dominio e di annientamento. Tutti questi tentativi interpretativi, pur nella loro diversità, si confrontano con la stessa domanda radicale che Primo Levi formula appena entrato nel campo di Auschwitz: una domanda che riguarda il senso stesso dell’evento e la possibilità di comprenderlo razionalmente.

La domanda che Levi si poneva all’interno di “*Se questo è un uomo*”⁹¹, consisteva in un complicato, ma velato, perché? Un perché che contiene in sé molte delle domande già precedentemente affrontate: il perché della Germania, il perché di quel determinato periodo storico, il perché del nazismo. La risposta di Primo Levi è che non vi fosse alcun perché in senso profondo, riducendo l’intera esperienza a una forma di violenza gratuita e assoluta, esemplificata anche da un episodio minimo e apparentemente banale, come quello del ghiacciolo sottratto dopo la sua discesa dal treno. Nello spirito umano, secondo Adorno, è presente anche uno spirito antiumano, e Hitler viene interpretato come l’espressione estrema di tale contraddizione: un soggetto contro lo spirito umano, portatore di una negazione radicale dell’umanità stessa.

La Shoah, inoltre, viene spesso riconosciuta per la sua unicità. Molti studiosi e lo stesso pensiero ebraico rifiutano di confrontarla con altri periodi storici, come se ciò che rientra sotto il

⁹⁰ M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialettica dell’illuminismo. Frammenti filosofici*, trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino, 1966.

⁹¹ LEVI, Primo. *Se questo è un uomo*. Turin, 1958.

nome di campi di concentramento rappresentasse un male assoluto, non assimilabile ad alcun altro evento precedente. Tuttavia, oggi ci si può ancora interrogare sulla validità di questa posizione. A questa domanda si cercherà di rispondere nel capitolo terzo. Ma cosa rende, dunque, unica la Shoah? Che cosa distingue la tragedia del popolo ebraico da altre forme di sterminio? Che cosa separa i lager dai gulag?

Un elemento evidenziato da Hannah Arendt è il carattere non tradizionale del massacro degli ebrei: non si trattò di una violenza episodica o convenzionale, come nel caso del genocidio armeno, che precede quello nazista, ma di uno sterminio burocratico, organizzato e industrializzato. Raul Hilberg sottolinea come uno degli aspetti più impressionanti dei centri di sterminio sia proprio l'assenza di precedenti storici nelle fasi del processo di distruzione: non era mai accaduto, nella storia dell'umanità, un sistema di uccisione così sistematico e seriale.

Se camere a gas e campi di concentramento esistevano già in forma isolata, ciò che realizza il nazismo è la loro unificazione all'interno di un sistema integrato di sterminio. Anche Jean Améry insiste sull'impossibilità di assimilare lo sterminio nazista ad altri sistemi repressivi, mentre Thomas Mann sottolinea come il comunismo, pur avendo prodotto orrori in determinati momenti storici, conservi comunque un riferimento all'idea di uomo, mentre il fascismo hitleriano si configuri come una forma di malvagità radicale.

Per chiarire questa differenza, viene spesso richiamato un episodio narrato da Vasilij Grossman, nel suo libro *Vita e destino*⁹², in cui un soldato nazista e uno bolscevico si confrontano. Il comandante nazista del campo, nel tentativo di convincere il prigioniero a collaborare, afferma che, guardandosi in faccia, non vedono semplicemente due nemici, ma un'immagine reciproca, come in uno specchio. Questo gesto rappresenta, in modo emblematico, la tragedia della nostra epoca. Siamo così catapultati in una fase storica in cui si realizza un progetto di dominio dell'uomo sull'uomo, dominato dal mito della razza e del superuomo, e caratterizzato non dalla

⁹² GROSSMAN, Vasilij. *Vita e destino: Nuova edizione ampliata*. Adelphi Edizioni spa, 2022.

giustizia sociale, ma da una radicale negazione dell'umanità e da uno spirito profondamente antiumano.

Un'ulteriore prospettiva attraverso cui osservare la Shoah riguarda la sua interpretazione come dismissione della promessa e dell'alleanza con il popolo eletto. In questa cornice, il potere totalitario affonda le proprie radici nel terreno sociale con l'avvento delle masse, residuo della Prima guerra mondiale, che aveva lasciato dietro di sé l'esperienza della distruzione assoluta e della percezione dell'uomo come semplice ingranaggio di un meccanismo di massacro.

Si tratta di individui segnati da un profondo senso di fallimento interiore e di ingiustizia, che contribuì allo sviluppo di uno dei tratti fondamentali della massa: la perdita dell'io, l'impotenza dell'individuo e il progressivo isolamento in assenza di relazioni sociali significative. Su questo terreno operarono i grandi totalitarismi del Novecento, non soltanto il nazismo hitleriano, ma anche lo stalinismo. Il totalitarismo ha come obiettivo principale il dominio totale dell'uomo e del mondo, attraverso apparati di controllo e di polizia segreta incaricati di individuare i sospetti e neutralizzare ogni forma di dissenso. La novità del totalitarismo, come sistema politico, risiede però soprattutto nell'unione tra ideologia e terrore. Come ha sottolineato Hannah Arendt, tanto il regime staliniano quanto quello nazista mirano al dominio dell'uomo attraverso la distruzione delle relazioni sociali e la disgregazione dell'individuo.

Il terrore, in questo senso, riduce la popolazione a uno stato di sospetto permanente, trasformando ogni relazione in una possibile minaccia: anche lo spazio domestico diventa potenzialmente insicuro, poiché chiunque può essere una spia o un informatore. Questo clima è stato descritto anche da Zygmunt Bauman, così come da altri studiosi che hanno evidenziato la trasformazione della vita quotidiana sotto i regimi totalitari, caratterizzata da una costante sorveglianza e da una radicale perdita di fiducia.

Secondo Hannah Arendt, il totalitarismo tende a distruggere l'io degli individui, rendendo le persone intercambiabili e prive di autonomia. È un meccanismo attraverso cui il terrore annulla la capacità di scelta e, con essa, la libertà stessa. L'ideologia totalitaria si presenta come un

pensiero unico, semplice e assoluto: nel caso del nazismo essa si fonda sulla cosiddetta legge di natura, interpretata come supremazia del sangue e della razza, mentre nel caso del sistema sovietico si basa sulla legge della storia e sulla dialettica storica.

Si tratta, in entrambi i casi, di sistemi di pensiero resi operativi attraverso la propaganda e sostenuti dal terrore, che sostituisce progressivamente l'esercito tradizionale come strumento di controllo. In questo quadro, Hannah Arendt distingue comunque tra le diverse forme di totalitarismo, evidenziando come lo stalinismo possa essere interpretato come una degenerazione di un'idea rivoluzionaria originaria, mentre il nazismo si presenta come una costruzione ideologica più rigidamente biologica e razziale. All'interno di questi sistemi, ogni rivoluzione o progetto politico tende a trasformarsi in una deriva delirio di potenza, nella quale emerge sempre la figura del capo come interprete assoluto della "legge ferrea della storia" o della natura. Il leader diventa così il portavoce di un ordine totale che elimina pluralità, dissenso e libertà individuale.

L'individuo, in questo periodo storico, viene di fatto disgregato, negato e trasformato in cosa. Viene distrutta la sua sfera privata e sociale, e gli unici legami che sopravvivono sono quelli formalizzati su un pezzo di carta, prodotti dal sistema di potere e dalla polizia con la funzione di terrorizzare la cerchia delle persone vicine, trasformando ogni relazione in un potenziale strumento di ricatto e controllo. L'obiettivo è quello di concorrere al dominio radicale dell'uomo, fino al possesso della sua stessa vita e della sua morte, sradicando l'individuo dalla propria esistenza. È importante ricordare che Hannah Arendt è stata allieva di Heidegger, e proprio a partire da questo retroterra teorico elabora anche il concetto di essere-per-la-morte. In questo contesto, tuttavia, il potere totalitario sembra appropriarsi non solo dell'esistenza, ma anche della morte e della vita degli individui, trasformandole in strumenti di controllo. L'oblio si concretizza nei lager, luoghi in cui si realizza pienamente la logica del totalitarismo attraverso lo sterminio e la riduzione dell'essere umano a oggetto.

All'interno di questo sistema, i legami tra le persone vengono progressivamente distrutti: la conseguenza è che ognuno evita ogni forma di intimità, poiché il potere poliziesco interno al regime, in particolare nello stalinismo, mira a produrre impotenza e solitudine.

L'ultima isola a cui l'individuo può approdare diventa così il proprio io, nella sua dimensione più isolata e residuale. Il dominio totale tende infatti a organizzare gli esseri umani in una totalità uniforme, come se costituissero un unico individuo collettivo, possibile solo attraverso la riduzione di ogni persona a reazioni prevedibili e standardizzate. Si tratta, in questo senso, della fabbricazione di qualcosa che non esiste: un nuovo tipo umano completamente modellato dal potere.

Il lager diventa così il luogo in cui si tenta di eliminare, in condizioni scientificamente controllate, la spontaneità stessa del comportamento umano, trasformando l'uomo in un oggetto e in una cosa. L'individuo estraniato e alienato rappresenta, secondo questa prospettiva, l'essenza del totalitarismo. È necessario distinguere tra isolamento e solitudine. L'isolamento non è ancora solitudine e può persino avere un significato positivo, come nel caso della scrittura o della riflessione individuale. La solitudine, invece, nella lettura arendtiana, è l'essere soli con se stessi, condizione che può generare una frattura interna. Tuttavia, essa non coincide necessariamente con la perdita dell'io: può anche permettere un ritorno a sé e un nuovo rapporto con il mondo esterno, contribuendo a ricomporre la propria identità.

L'estraniamento, invece, è qualcosa di diverso: essa coincide con la perdita del proprio io, con la scomparsa della fiducia in sé stessi e con l'impossibilità di fare esperienza in modo autentico. Viene meno il rapporto tra io e mondo, così come la capacità di pensiero e di esperienza condivisa. L'unica facoltà che rimane indipendente dall'esperienza è il ragionamento logico, fondato su premesse evidenti, ma svincolato dalla dimensione vissuta dell'esistenza.

Per Hannah Arendt, la verità logica non coincide con la verità in senso pieno, poiché non rivela nulla dell'esperienza concreta del mondo. Gli individui estraniati, infatti, trovano nell'unico rifugio del pensiero — il ragionamento logico fondato su premesse evidenti — una forma di

orientamento. Tuttavia, nello stalinismo ciò che viene considerato evidente è il determinismo storico, ossia l'idea di una legge ferrea che governa il movimento della storia. La scoperta di una tale legge inevitabile conduce a due sole possibili posizioni: l'accettazione del suo corso oppure il suo rifiuto. All'interno della struttura totalitaria si produce così una vera e propria transvalutazione dei significati, in cui le categorie di innocenza e colpevolezza vengono completamente trasformate. Colpevoli diventano coloro che la storia decreta come superati, mentre chi si oppone al movimento storico viene considerato destinato alla scomparsa. Al contrario, coloro che sono realmente innocenti vengono eliminati perché giudicati fuori tempo rispetto al processo storico.

In questa logica, chi manda a morte gli innocenti si percepisce semplicemente come un funzionario della storia, esecutore di un decreto impersonale. Viene così meno la responsabilità individuale, non solo all'interno della massa, ma anche nelle azioni dei singoli. L'individuo viene eliminato fisicamente, ma anche cancellato dalla memoria e dalla storia. Nel caso del determinismo storico, il cui sviluppo si esprime nell'ideologia, Arendt afferma che essa è una forma di logica dell'idea che si sviluppa indipendentemente dall'esperienza. L'ideologia si presenta come un sistema coerente e chiuso, distaccato dalla realtà e fondato su un'idea unica capace di spiegare l'intero processo storico. La materia dell'ideologia è la storia stessa, interpretata attraverso il filtro di una legge deterministica che pretende di svelarne i misteri ultimi.

L'ideologia, in questa prospettiva, non si interessa mai del miracolo dell'essere, ma riduce ogni evento a una necessità già contenuta nelle premesse. Nessuna esperienza può confutarla, poiché tutto viene ricondotto a un unico schema interpretativo. In questo quadro si comprendono anche le condizioni dei detenuti nei lager e nei gulag: anche quando sopravvivono, essi risultano tagliati fuori dal mondo dei vivi, come se fossero immersi in una forma di oblio. Non vi è più continuità dell'esperienza, ma una sospensione della vita stessa. Si afferma così la comparsa del male radicale, in cui l'esperienza nei campi diventa un incubo, una parentesi sospesa nella vita dell'uomo, e non più parte di un continuum storico comprensibile

La Arendt ci può infatti aiutare a spiegare meglio ciò che è accaduto ad Auschwitz , affermando di proprio che non si trattava di una barbarie ma bensì di un sistema ultra-burocratico e razionale di annientamento che poneva le sue basi sull'ideologia e il terrore col suo apice di compimento all'interno dei campi di concentramento come Auschwitz. Come spiega l'autrice all'interno del suo libro *"le origini del totalitarismo"*⁹³ il carattere assoluto di questo tipo di regimi totalitari politici è incline alla sua applicazione per regime del nazismo e stalinismo. Si tratta di un regime che viene rappresentato come un parto mostruoso dovuto alla società di massa, che portò a una politica prettamente amministrativa e burocratica, come vedremo meglio successivamente parlando della struttura dello stato totalitario nazista di Hitler. Stiamo infatti parlando di una depoliticizzazione del mondo contemporaneo, dovuta all'avvento di questa società già ribadita essere di massa, che portò all'estremità molti dei suoi mali connaturati in essa. Un altro fattore a cui si deve la presenza del sistema totalitario è la caduta dello stato nazionale che porta a costituire ciò che la Arendt definisce come il tipo ideale di regime totalitario caratterizzato dal partito unico.

Il punto focale che affronteremo nelle righe seguenti è l'antisemitismo come centro di fondamento dell'ideologia nazista che portò alla trasformazione dello stato nazionale dell'epoca moderna, un antisemitismo visto come strumento e consenso per il regime totalitario. Ma per comprenderne le ragioni di questo storico antisemitismo vi si devono analizzare le condizioni degli ebrei nella società europea dell'800-900. Un secondo punto importante nell'analisi dei sistemi totalitari è come la ragione della loro nascita sfocia nell'emancipazione politica della borghesia e le sue tendenze imperialistiche affiancati dallo sviluppo di movimenti pan-germanici. Un terzo punto importante per la nostra riflessione e comprensione profonda del regime attraverso la Arendt è il binomio ideologia-terrore che permise la radicalizzazione di questo regime. Si tratta ripetiamo di una politica nuova un regime che distrusse tutte le tradizioni sociali politiche e giuridiche dell'Europa, dell'umanità, un nuovo modo di vedere la società in termini di massa e non più di classi, non si parla più di un sistema di partiti ma bensì di un movimento di massa, il

⁹³ ARENDT, Hannah. *Le origini del totalitarismo*, trad. it. di Amerigo Guadagnin, Einaudi, Torino 2009

cui centro di potere era affidato alla polizia e in cui la politica estera aveva un solo motto e obbiettivo, il dominio mondiale.

L'essenza del regime definisce l' Arendt è la seguente:

“Totalitarismi che per la soddisfazione dei loro aderenti possono spiegare ogni cosa e ogni avvenimento facendoli derivare da una singola permessa”⁹⁴

Il totalitarismo e lo stesso Auschwitz erano giustificati dall'ideologia del regime la quale aveva come obiettivo la giustificazione e la pretesa di fornire una spiegazione globale e di produzione del futuro , che portava all'emanciparsi dalla realtà e dall'esperienza, ciò rappresentava l'ambizione degli individui della società di massa. Si tratta di individui più che aperti a questo indottrinamento ideologico, che sviluppava attraverso il regime totalitario la piena potenzialità dell'ideologia. Il terrore diventa lo strumento dell'azione del regime esercitato da un partito unico per un controllo dell'apparato statale con all'interno della struttura figure fondamentali come l'élite, la polizia, il capo supremo. Portando alla politicizzazione di ogni singola parte della società civile per la conquista dello stato. Il totalitarismo per compiere ciò fatto è costituito da un apparato burocratico enorme e onnicomprensivo estendendo così in maniera paradossale la sua sfera d'intervento. Questa è descritta dall'Arendt come una sindrome totalitaria che lei ci avverte essere presente in tutti i sistemi dispotici europei contemporanei, si parla di elementi come: il controllo esercitato sugli oppositori, l'accentramento del potere nelle mani del capo, la repressione e la burocrazia onnipresente.

Per comprendere il totalitarismo è necessario però capire il perché del suo avvento che da Arendt è individuato nella crisi della struttura delle classi e nell'affermarsi dell'ideologia⁹⁵, alla trasformazione in masse violando i diritti dei cittadini , in una mobilitazione continua. Il nazismo è poi tradotto nello sviluppo del capitalismo e dell'imperialismo. Un ulteriore punto che però

⁹⁴ Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 641

⁹⁵ D. Fischielli, *Analisi del totalitarismo*, D'Anna, Firenze, 1976, p 209.

vide fare la differenza nel regime hitleriano furono i campi di concentramento come Auschwitz definiti dall' Arendt come fabbriche di cadaveri , il punto di non ritorno, e verità ultima del regime.

L'antisemitismo è considerato e rappresentato nel primo capitolo del libro le origini del totalitarismo, come il punto di cristallizzazione dell'ideologia nazista, che vide come punto di riferimento il ruolo del popolo ebraico nella politica internazionale. L'antisemitismo crebbe nella misura in cui lo stesso nazionalismo perse la sua intensità raggiungendo il culmine del crollo degli stati nazionali nel sistema europeo. Un ulteriore motivo della centralità dell'antisemitismo riguarda la perdita di funzione e influenza degli ebrei nello scenario interno ed esterno europeo col generale declino delle comunità ebraiche in Europa. Rendono in questo modo più semplice la persecuzione di gruppi impotenti. Si tratta di una vera e propria esplosione di odio popolare, una reazione contro la posizione di potere che prima questi ultimi possedevano in quanto erano considerati influenti banchieri in Germania e in Europa, gli ebrei vennero così etichettati come capi espiatori dai veri autori del male. Per gli antisemiti gli ebrei rappresentavano la causa della guerra e ciò era sufficiente come ragione per istigare all'odio di questi ultimi. L'élite, i potenti sono coloro che decidevano le loro vittime in modo ingiusto e crudele , vittime innocenti , l'antisemitismo quindi risulta essere un fenomeno completamente indipendente dalla presenza ed esistenza storica del popolo ebraico.

La Arendt parla anche dell'ipotesi di un così detto esterno antisemitismo, presentato come fenomeno naturale adottato dalla storiografia nazista sostenendo che l'uccisione degli ebrei diviene una normale occupazione per l'uomo. La presente ancora l'antisemitismo e l'aspetto storico di quest'ultimo che vogliamo indagare in questa parte di paragrafo troviamo causa anche nello stato-nazione e la sua logica contraddittoria in quanto lo stato dovrebbe garantire i diritti di cittadinanza e la nazione invece ha come presupposto una comunità escludente. Da ciò parte il concetto che chi condivide lo stesso suolo e sangue è legittimato a godere del potenziale legale che è dovuto dallo stato, mentre le minoranze etniche come gli ebrei sono poste al margine, quindi ci troviamo in una situazione di diritto in cui i diritti sono garantiti non a tutti ma a solo coloro

che si trovano in possesso dei requisiti per essere considerati parte di questo. Formando quindi finti diritti umani, considerando il concetto che chi non nasce cittadino non è considerato nemmeno umano.

Sottolinea come gli stessi ebrei usassero questa ipotesi per un mantenimento del proprio patrimonio tradizionale, inoltre la fede religiosa dell'elezione del popolo eletto. Sono stati gli stessi ebrei a diffondere la pericolosa ipotesi nata nel Medioevo. L'antisemitismo è quindi una minaccia morale per gli ebrei. La domanda che però ci poniamo è sempre la stessa, perché gli ebrei sono stati scelti come capi espiatori e la risposta rimarrà sempre la stessa cioè un'ostilità innata ed eterna, negando quindi di significato il comportamento dell'uomo. Questo era come già affermato in precedenza, lo strumento per poter aiutare le masse ad un'espansione imperialistica come non solo valore dei potenti ma dell'intera società di massa, utilizzando l'antisemitismo come un arma politica.

La storia del popolo ebraico è complicata e vede nel regno un capovolgimento rispetto al suo passato, in quanto si tratta di un popolo che durante lo stato nazionale in Europa assicurava a questi la parità ed eguaglianza giuridica. Che poteva garantire un'emancipazione ebraica dovuta inoltre al processo storico che accordava certi privilegi ai singoli ebrei non all'intero popolo, considerati quindi come individui agiati purché utili allo stato, formando gli ebrei di corte che andavano in soccorso agli ebrei presenti nei feudi e nelle campagne come loro protettori. Questa eguaglianza di tutti i cittadini però presupponeva un aspetto negativo per i vecchi gruppi dirigenti spogliati ora dei loro privilegi. Gli ebrei però non si potevano classificare in quanto la loro ricchezza li collocava tra i ceti elevati della borghesia, una condizione determinata dallo stesso fatto di essere ebrei, che li faceva avere una speciale protezione da parte dello stato, poiché quest'ultimo aveva nei loro confronti un interesse economico. Gli ebrei nel corso della storia rimasero fedeli a questo stato che gli aveva assicurato protezione e anche nei momenti in cui lo stato nazionale vedeva arrivare la sua fine, gli ebrei continuavano a infamare lo stato nazionale, era la libertà che questi stavano pagando. Ma ciò finì quando si iniziarono a sviluppare i movimenti di massa sviluppando con essi un antisemitismo moderno che distrusse le relazioni

strette che Bismarck, fondatore del Reich aveva intrattenuto con gli ebrei, Bismarck era infatti rappresentato come colui che si faceva corrompere dal denaro ebraico. Successivamente, infatti gli ebrei iniziarono a perdere i loro privilegi. Gli ebrei purtroppo però vennero resi ciechi da questi loro precedenti privilegi che nel momento del loro crollo non furono capaci di impedirlo, l'antisemitismo politico di fatto prendeva le sue radici dal fatto che gli ebrei formassero un corpo estraneo e separato rispetto agli altri, la discriminazione sociale per gli ebrei cresceva quanto più aumentava dell'eguaglianza di questi con altri gruppi della società.

L'epoca moderna è contraddistinta non solo per il carattere delle masse ma anche per l'odio razziale che evidenzia le differenze naturali. Il razzismo è visto quindi come la reazione all'esigenza di riconoscere gli individui come miei pari. La discriminazione nasce quindi da un sentimento di antipatia.

Questa direzione delle masse era però guidata dalle parole del Führer e della sua élite di potenti. Il totalitarismo di fatto ha un elemento per il quale non potrebbe funzionare senza di esso e cioè la fama dei propri capi che detengono un fascino definito come una sorta di potere magico, che vediamo meglio come carattere del nemico metafisico nel paragrafo successivo. Si trattava di un dono del fascino che portava una certa rilevanza sociale e per il quale Hitler stava al gioco con la stessa società. Questo ebbe efficacia poiché si sta parlando di masse che inseguono un perpetuo movimento, e guadagnando la loro fiducia il gioco era fatto. Ma per conquistare la loro fiducia si doveva poggiare sulla famosa ideologia a cui era data voce attraverso la propaganda, un credo dei nazisti in questa epoca che gli faceva credere che la loro vittoria fosse imminente era

Franz Borkenau, The Totalitarian Enemy, Londra 1940, p 231

*“convinti che la malvagità ha nella nostra epoca una morbosa forza d’attrazione”*⁹⁶

La massa era sottomessa a un fanatismo totalitario che si sgretolerà solo quando i seguaci verranno lasciati affrontare da soli i problemi delle azioni dei loro potenti. Ciò è efficace grazie anche alla struttura presente nel regime nazista e all’organizzazione che questo trasmette alle masse, in quanto siamo di fronte a un conformismo assoluto che ci sembra aver portato al crollo dell’esperienza dell’uomo e del suo pensare cosciente rendendolo sordo a questa voce. All’interno di questo sacrificio non sono presenti solo gli ebrei ma gli stessi tedeschi, in cui l’accumulo di potere sempre maggiore porta solo ad un’autodistruzione che divora l’uomo e che rende il senso di superfluità tipico delle masse. La macchina nazista quindi non si sarebbe fermata nemmeno di fronte a quella popolazione che stava adorando Hitler per una liquidazione fisica di chi non rispettava i precisi caratteri della razza ariana, creando una politica negativa in quanto nel processo selettivo non ci poteva essere una tregua per Hitler. Ma questo era possibile solo se ci si serviva delle masse, tra le quali il movimento totalitario richiama un enorme successo, in quanto erano masse naturalmente neutrali e indifferenti, dinanzi a una tacita approvazione e tolleranza, estraniandosi da ogni struttura sociale e dalla normale rappresentanza politica. L’orientamento dell’uomo di massa si vede definito dalle influenze e convinzioni che compongono il bagaglio delle classi della società. E l’avvento delle masse pone il crollo della muraglia protettiva classista, una massa che aveva smarrito l’interesse per sé stesso con disprezzo per il comune buon senso, masse formatesi dai fermenti di una società atomizzata, dovuta all’isolamento dell’individuo e alla mancanza delle relazioni sociali tra di essi. Il vero obiettivo era quello di organizzare il maggiore numero di persone nelle proprie file e mani per farle marciare.

⁹⁶ Franz Borkenau, *The Totalitarian Enemy*, Londra 1940, p 231

Come abbiamo attestato in precedenza le masse possono essere conquistate solo attraverso la propaganda che insieme al terrore rappresentano le due facce della stessa medaglia

“il terrore senza propaganda perderebbe molto del suo effetto psicologico mentre la propaganda senza terrore non manifesta tutta la sua efficacia”⁹⁷

La propaganda e la violenza non sono quindi poli opposti, ma sono parte l'uno dell'altra. Nel caso di Hitler possono essere definite come menzogne propagandistiche, bugie con cui il führer intratteneva le masse per conquistarle e far in modo di cacciare tutti gli ebrei dall'Europa. Himmler sapeva già il piano di Hitler per lo sterminio degli ebrei, che era definito come inequivocabile desiderio del führer. Si trattava di un vero e proprio indottrinamento che aumentava l'efficacia attraverso il movimento e non solo l'isolamento di quest'ultimo, ma anche il blocco delle interferenze del mondo esterno. Si trattava anche di una guerra psicologica dove la popolazione veniva completamente soggiogata, una propaganda così insistente basata sulla profezia e che esercitava un fascino per le masse. Una propaganda che ha perfezionato in sé la scientificità ideologica e rappresentava l'arte del muovere le masse da parte di questo regime totalitario. Rendendo visibile come attraverso il totalitarismo fosse possibile la trasformazione della natura dell'uomo.

Al centro della propaganda nazista era presente l'odio per gli ebrei che ne faceva un'esperienza intima di ogni individuo nella propria esistenza personale. Trasformando l'antisemitismo in un principio di autodefinizione che portò l'uomo di massa instabile e inutile a autodefinirsi in essa. La propaganda nazista vide la creazione del “Volksgemeinschaft” la comunità di popolo che si basava su un'assoluta eguaglianza di tutti i tedeschi che non era per diritti, ma bensì di natura e sulla propria diversità da tutti gli altri popoli e questo lo possiamo notare nella promessa fatta da

⁹⁷ E. Kohn-Bramstedt, *Dictatorship and Political Police: The Technique of Control by Fear*, Londra 1945, p145 ss.

Hitler, per la quale lui non avrebbe mai ammesso che altre nazioni potessero avere lo stesso diritto di quella tedesca.

Si trattava di una propaganda accompagnata anche da una rigorosa organizzazione, un'organizzazione dovuta alla presenza del principio del capo la cui legge suprema era la volontà del Führer che deteneva potere e autorità illimitati. Colui che costruisce la muraglia intorno alla massa per isolarli dal mondo esterno, doveva però dare una parvenza di normalità esterna. Si tratta di una struttura organizzata che non vede solo la presenza del capo, ma anche della sua élite senza la quale non sarebbe possibile il tutto, che permetteva di insinuarsi in ogni parte del potere come fosse un polpo così definito da Hadamovsky.

Un secondo autore che troviamo adiacente al pensiero dell'Arendt sulle origini del totalitarismo, e ci aiuta a dare un'impronta più sociologica all'accaduto Bauman. Bauman ci aiuta a parlare dell'accaduto di Auschwitz collegandosi al punto citato dalla Arendt riguardante le ragioni di Auschwitz in quanto non evento anomalo, ma bensì insito nelle società moderne di massa contemporanee. Bauman stesso sostiene che Auschwitz non è un incidente della modernità ma una conseguenza interna del sistema. L'olocausto per Bauman è un esito della nostra modernità, qualcosa che è sempre stato presente alla base della storia che attraverso un evento scatenante è sorta, non si tratta di un regresso della barbarie. Non lo si può nemmeno definire come una malattia della civiltà ma bensì un suo "prodotto terrificante ma coerente" come descrive nel suo libro *Modernità e olocausto*⁹⁸, una modernità che riprende a dare logica allo sterminio.

L'olocausto è infatti interpretato come una soluzione ai problemi che in quel momento il sistema stava affrontando, che la Germania post Bismarck e post Prima Guerra Mondiale si ritrovava ad avere portandoci quindi a una logica quasi di problem solving, l'olocausto era considerato il mezzo più efficace per raggiungere l'obiettivo della Germania come unico popolo e il successivo dominio del mondo.

⁹⁸ Z. Bauman, *Modernità e Olocausto*, Il Mulino, Bologna 2010

Si tratta dell'esito di una modernità accecata e che voleva essere tale, una modernità per sua natura eticamente cieca. In quanto l'apparato amministrativo nazista applicò criteri oggettivi considerando l'omicidio di massa che stava prendendo atto in Europa come una pratica d'ufficio, il nuovo comandamento affermato da Himmler fu il dover uccidere. Si tratta di una vera e propria macchina composta da funzionari burocrati, come sosteneva la Arendt, il cui concetto chiave è riposto nelle procedure burocratiche che hanno reso lo sterminio attuabile, attraverso un calcolo attento dei fini e mezzi.

<<La burocrazia è per sua natura un "etica cieca" nella sua ricerca dell'efficienza. L'idea della "soluzione finale" è descritta come un vero e proprio "risultato della cultura burocratica".>>⁹⁹

Una macchina che possiamo considerare essere moderna, in quanto senza le innovazioni tecnologiche impiegate e poi per lo sterminio industriale delle minoranze delle razze considerate inferiori, come le camere a gas, che troviamo ben descritte da Levi all'interno degli orrori raccontanti in sé questo è un uomo¹⁰⁰.

Questa razionalità burocratica è individuabile nel sistema industriale, possiamo assimilare il sistema dei campi di concentramento a quello di un'officina in quanto Auschwitz deve essere considerata come un'estensione del sistema di fabbrica che utilizza l'essere umano come materia ,cosa per la produzione della morte , ricavando quindi come prodotto finale la morte. Nei campi era utilizzata di fatto una tecnologia di produzione di massa che equivale a quelle dei campi di sterminio avendo la stessa matrice tecnologica. Bauman cita all'interno del libro, Henry Feingold che descriveva Auschwitz come l'estensione moderna del sistema di fabbrica, che ha imparato a sfruttare il sistema di rete ferroviario europeo per il trasporto del carico che erano gli ebrei, e

⁹⁹ Z. Bauman, *Modernità e Olocausto*, cit., p.107

¹⁰⁰ Ivi, p.84

l'avanzamento chimico nella creazione dell'acido prussico come rapido veleno di morte all'interno delle camere a gas.

La tecnologia diventa il mezzo che rende possibile l'uccidere l'uomo a distanza che priva l'atto del suo aspetto meramente morale. Si tratta di una deresponsabilizzazione morale, un'indifferenza morale. La burocrazia, infatti, va a sostituire la responsabilità meramente morale con quella puramente tecnica. Per il funzionario non importa il fine dell'azione se giusto o sbagliato, poiché a causa della cieca obbedienza il fine ultimo non è messo in discussione, ma bensì per il funzionario ciò che deve essere preso in considerazione è l'efficienza dell'azione che viene da lui eseguita. Ciò è possibile solo attraverso la divisione funzionale del lavoro affidata ai burocrati della società di massa, creando un vuoto morale il cui risultato dell'agire scompare definitivamente dal campo visivo dell'autore, del burocrate.

Una metafora che ci può rendere più visibile agli occhi quello di cui Bauman sta parlando la troviamo nello "Stato Giardiniere" e l'Ingegneria Sociale. Dove la società è vista come un giardino che deve essere protetto nella modernità, e quindi lo sterminio può essere interpretato come una pulizia necessaria per tirare via l'erbacce che possono minacciare l'ordine e il benessere del giardino stesso. Ma in questo fare gli individui vengono ridotti a delle quantità misurabili diventando in questo modo degli oggetti tecnici.

Lo stato è il giardiniere che deve assicurarsi il continuamento dell'armonia dei suoi progetti, dove gli ebrei quindi le erbacce sono oggetto di un compito di eliminazione puramente tecnico e privo di rimorso. Ciò è reso possibile come notiamo nella metafora, da una miscela così detta di poteri, che è data dall'ideologia razzista, la concentrazione del potere nelle mani dell'élite dello stato e l'apparato burocratico industriale

Tutto ciò ribadiamo è quindi possibile come già ripreso dalla Arendt nella terza parte dell'origine del totalitarismo e ripresa anche da Jonas come suo punto cardine nella sua terza fase filosofica, si parla di responsabilità. Per Bauman, infatti, l'olocausto ecc... è stato possibile a causa di una deresponsabilizzazione che per questo vide la necessità, come sostiene Jonas post seconda guerra mondiale, di un'etica incentrata su questo connetto. Per Bauman la burocrazia ha

creato una distanza sia fisica che psichica tra quelle che erano le azioni e le conseguenze dell'uomo, togliendo il significato all'azione stessa. L'etica è qui sostituita da una responsabilità tecnica poiché il dovere di un funzionario del Reich diviene quello di essere un buon lavoratore obbediente svuotato di ogni coscienza e questo porta alla disumanità di cui ogni singolo essere umano considerato normale è capace.

L'olocausto è quindi non tanto un fallimento ma un segnale della tendenza alla razionalizzazione e burocratizzazione sociale. Si tratta del così definito volto oscuro della nostra moderna civiltà, eseguito dalle istituzioni totali che se anche considerate come segno visibile di progresso nascondono in esse l'oscurità e vengono utilizzate per l'esecuzione del genocidio razionalmente pianificato.

Possiamo quindi concludere il paragrafo, affermando che il totalitarismo è il male politico del nostro secolo. Il totalitarismo non deve essere definito come un accadimento storico o un'anomalia ma bensì come abbiamo già spiegato è un elemento connaturato all'interno dello sviluppo della società moderna portato dalla crisi della democrazia parlamentare. Il totalitarismo non è quindi un qualcosa di mistico e raro come lo percepiamo noi ai nostri giorni ma come definisce realmente il totalitarismo e con sé avviene è bensì una potenzialità reale delle nostre società contemporanee che nonostante la sua sconfitta storica potrebbe rinascere nelle società di massa, poiché nessun regime contemporaneo ne è immune, sempre il rischio di una degenerazione. E l'unico antidoto al possibile regime è l'educazione e la consapevolezza, poiché ci troviamo in una società contemporanea di tendenze totalitarie la cui volontà è quella di rendere schiavi gli uomini seguendo astratte ideologie, per questo necessitiamo di una vigilanza costante.

2.4 Il “nemico metafisico” e la negazione dell'umano

Il male radicale che scaturisce da Auschwitz, destinato a segnare un nuovo capitolo nella storia dell'umanità, è un male che Jonas interpreta come il risultato della scelta e della volontà

dell'uomo, e non come una colpa attribuibile a Dio. Si tratta di quel Dio che molti hanno accusato per il suo mancato intervento, per l'assenza di un miracolo salvifico e per il silenzio mantenuto di fronte alla tragedia della Shoah. Come abbiamo compreso nel paragrafo precedente, la causa di questo evento, che rappresenta una delle manifestazioni più estreme del male radicale nella storia contemporanea, non può essere ricercata nell'azione divina. Al contrario, essa risiede nella libertà umana. Un male che ha attraversato l'Europa durante la Seconda guerra mondiale e che, come vedremo più approfonditamente nel terzo capitolo, continua ancora oggi a interrogare la coscienza dell'uomo e a manifestarsi sotto forme diverse.

Secondo Jonas, infatti, Dio non è un Dio onnipotente che interviene costantemente nelle vicende del mondo, ma un Dio sofferente che si è ritratto per rendere possibile l'esistenza della libertà. Attraverso questo ritrarsi, Dio ha donato all'umanità il libero arbitrio e la responsabilità delle proprie scelte. Proprio questa libertà costituisce la condizione della dignità umana, ma anche il presupposto della possibilità del male. L'umanità, pertanto, si trova costantemente posta di fronte alla scelta tra il bene e il male. Nel caso della Shoah, essa ha tradito la fiducia implicita in questo dono della libertà, scegliendo il male e dando origine a una realtà nella quale la violenza, l'odio e la distruzione hanno prevalso sulla responsabilità e sul rispetto dell'altro. In questo senso, il mondo è apparso come il trionfo del male prodotto dall'uomo stesso, non come il risultato di una volontà divina. La riflessione di Jonas conduce così a una conclusione fondamentale: la responsabilità per ciò che è accaduto non può essere trasferita a Dio, ma ricade interamente sull'uomo. È proprio da questa consapevolezza che nascerà la necessità di una nuova etica della responsabilità, capace di impedire che tragedie simili possano ripetersi nella storia.

All'interno del "*Il concetto di Dio dopo Auschwitz*"¹⁰¹ possiamo ritrovare un passo che mi ha molto colpita e che ci può far comprendere come il male fosse realmente radicale e come la bontà fosse, in quel tempo, qualcosa di molto raro agli occhi dell'uomo. Jonas, all'interno del secondo capitolo, *Razzismo*, racconta un episodio raccontandogli da due sorelle che abitavano a Trieste

¹⁰¹ Ivi, p.74

ma che, a causa della Shoah, dovettero trasferirsi a Udine. Si tratta di un evento specifico che suscitò in Jonas un sorriso durante quei tempi tenebrosi. Un giorno, le due sorelle ricevettero la notizia di una svendita di lardo che, per loro, in quel momento rappresentava un bene necessario e prezioso, poiché stavano soffrendo la fame. Tornate a casa con il lardo acquistato utilizzando i loro ultimi averi, la mercante bussò alla loro porta e restituì il denaro speso, scusandosi dopo aver compreso chi fossero e quale fosse la loro difficile situazione.

Questo episodio e le emozioni che suscitò in Jonas quando ascoltò il loro racconto possono essere interpretati in due modi. Da una parte, in senso positivo, poiché dimostrano che un po' di umanità e di senso di responsabilità verso l'altro erano ancora presenti. Dall'altra, però, ci fanno riflettere amaramente, perché il fatto stesso che gesti simili non fossero comuni testimonia quanto l'umanità si fosse smarrita in quel mare di tenebre, nel labirinto del male, diventando cieca di fronte alla sofferenza altrui. Persone che, per una semplice appartenenza razziale, vennero emarginate e infine massacrate.

Questo evento, infatti, viene definito come un genocidio compiuto nel nome della razza. Si tratta della diversità che diventa bersaglio di quello che può essere definito un "nemico metafisico", individuato non soltanto in Hitler, ma anche nello Stato e nella nazione tedesca, sempre a scapito dei più deboli e con la conseguente distruzione della dignità umana.

È importante ricordare che la dignità umana non varia da una razza all'altra; del resto, il concetto stesso di razza è spesso stato utilizzato come uno stereotipo ideologico dai potenti per contrapporre gli uomini tra loro, alimentando conflitti, pregiudizi e odio, fino a diventare una giustificazione per la guerra e per atti di violenza.

L'umanità si è così trovata a vivere all'interno di categorie costruite sulla differenza razziale, dando origine a meccanismi di esclusione e discriminazione che hanno alimentato forme di razzismo. Si tratta di una mentalità che, pur assumendo oggi forme diverse, continua ancora a manifestarsi nella società contemporanea.

Lo stesso Jonas ribadisce che l'uomo non ha ancora imparato a confrontarsi con la diversità, poiché essa è esempio di una prova che gli si ripresenta costantemente davanti agli occhi e che misura il suo grado di civiltà. Tuttavia, troppo spesso l'uomo ricade nell'odio, nell'aggressività e nell'attacco verso ciò che percepisce come diverso. Un diverso che, come sostiene Cortella all'interno del suo libro "*L'ethos del riconoscimento*", è in realtà parte di noi stessi; è quell'alterità attraverso la quale possiamo realizzare il riconoscimento hegeliano, come abbiamo già osservato nel primo capitolo di questo scritto.

Jonas sostiene che tali tensioni non potranno mai cessare del tutto; per questo motivo l'uomo deve sviluppare la tolleranza e, con essa, il rispetto dell'altro, assumendosi la responsabilità etica dopo il male manifestatosi ad Auschwitz. Un momento fondamentale di questa presa di coscienza è rappresentato dai Processi di Norimberga, descritti e analizzati da Hannah Arendt, che prenderemo in esame nelle pagine successive. Ci trovavamo di fronte a una disumanità razzista che aveva posto gli strumenti della tecnica e della tecnologia al servizio dei propri ideali e dei propri obiettivi perversi, trasformando la *téchne*, che dovrebbe essere uno strumento dell'uomo, in un mezzo di dominio e distruzione.

È necessario educare moralmente la "bestia" presente all'interno dell'uomo, nascosta nella sua imperfetta condizione umana. Dopo Auschwitz, e dopo quanto accaduto in relazione alla questione della razza, che fu uno dei punti di partenza di eventi come la Shoah, si iniziò a considerare la categoria della razza come irrilevante, facendo emergere per la prima volta l'idea di un unico genere umano. Almeno, questa è la prospettiva che, secondo Jonas, si può osservare nell'epoca post-hitleriana, anche se, alla luce degli eventi contemporanei, tale affermazione può risultare problematica.

Per Jonas, tuttavia, dopo la catastrofe che colpì il popolo ebraico, emerse un problema ancora più grande: quello ecologico. È il nostro stesso pianeta ad accusarci di essere distruttori, poiché sfruttiamo eccessivamente l'ingegno umano senza considerare adeguatamente le conseguenze dell'abuso che esercitiamo sia sugli altri uomini sia sull'ambiente in cui viviamo. Questo

atteggiamento ci rende spesso sordi nei confronti del grido silenzioso della natura e delle cose stesse. Si tratta di una questione che analizzeremo più approfonditamente nel terzo capitolo, dedicato alle riflessioni di Jonas sulla tecnologia, la bioetica e il principio di responsabilità. Con Jonas possiamo infatti osservare come, dopo Auschwitz, l'umanità debba prendersi cura di un ulteriore problema, diverso da quello della razza, che egli ritiene in parte superato attraverso il concetto di solidarietà umana. L'attenzione si sposta così verso una problematica di carattere ecologico, strettamente collegata alla sua filosofia della scienza.

La responsabilità, dopo Auschwitz, ricade dunque sul mondo in cui viviamo e sulla vita biologica stessa. Auschwitz, definita da Zygmunt Bauman come un prodotto della modernità tecnica e industriale, ha mostrato in modo drammatico la potenza dell'agire tecnico e dell'intelletto umano, mettendo in evidenza i rischi che tale potenza può comportare sia per l'uomo sia per il mondo naturale di cui egli fa parte.

Un'immagine che può aiutarci a comprendere fino a che punto l'uomo venne negato durante la Shoah ci è offerta da Dieter Müller, filosofo tedesco che, dopo essersi trasferito in Argentina, scrisse un'ultima lettera al figlio. All'interno di essa era presente una fotografia in bianco e nero raffigurante un uomo. La foto ritrae un ebreo internato che si avvia nudo verso le camere a gas, le famose docce, così come viene intitolato il capitolo del suo scritto. Si tratta di un uomo che cammina verso la morte e che nessuno sta spingendo. Prima di entrare nelle docce, guarda davanti a sé con occhi resi ancora più grandi dalla magrezza del volto e con uno sguardo vuoto. Sembra ormai più una cosa che un uomo; non guarda più nessuno, poiché non appare più come una persona, ma come una semplice spoglia umana. Questa immagine richiama in modo drammatico il tema della responsabilità e della disumanizzazione, mostrando un essere umano ridotto a oggetto.

Quell'uomo era già, simbolicamente, il cadavere che sarebbe diventato pochi istanti dopo. Ciò che veniva annientato nei campi non erano soltanto delle persone, ma l'umanità stessa, trasformata in una realtà anonima e priva di dignità. Müller scrisse questa lettera al figlio prima

di togliersi la vita, incapace di convivere con il senso di colpa derivante dal proprio passato. Egli stesso, infatti, aveva aderito al partito di Hitler e al nazionalsocialismo, convinto di difendere lo spirito dell'Occidente. A questa adesione si intrecciava anche una particolare interpretazione della volontà di potenza nietzscheana che, come vedremo nelle prossime pagine, verrà criticata e messa in discussione.

La stessa Arendt sostiene che il totalitarismo afferma, come abbiamo già potuto osservare, la superfluità dell'uomo: attraverso la distruzione della persona giuridica, in quanto non avente più diritti, i quali vengono distinti a seconda della razza, come nel caso della razza ariana. Allo stesso tempo si tratta di una distruzione morale dell'uomo e dell'etica, la cui responsabilità, se si prende per esempio Hitler, non è rivolta nemmeno al suo Stato o allo stesso popolo tedesco. Questo si può comprendere dalle sue ultime parole al momento della sconfitta, in cui sosteneva che lo stesso popolo tedesco dovesse perire, in quanto aveva fallito.

L'individualità dell'uomo è annientata: diventa una cosa, un tutt'uno con gli altri all'interno dei campi. Anche l'identità delle SS e dell'apparato di governo diventa tutt'uno con quella del Führer: si diventa automi, semplici ingranaggi di una macchina, privati della coscienza, una vera e propria "camera buia".

Come afferma Arendt all'interno di *The Life of the Mind*¹⁰², in cui analizza i presupposti filosofici del processo storico, si evidenzia la distruzione della libertà e la creazione di un uomo automatizzato, definita da lei come perdita della più importante vittoria della cultura occidentale. Questa minaccia della libertà è dovuta alla riduzione della politica a un'ordinata e complessa amministrazione, cioè una politica come amministrazione dei molti sui pochi, con la conseguente perdita dello spazio politico pubblico, luogo di interazione e discorso tra cittadini liberi.

Tutto ciò permette di mostrare come il totalitarismo non elimini solo il singolo individuo, ma la stessa idea di umanità, quell'umanità che, nel "*Dio dopo Auschwitz*", Jonas sostiene di dover ritrovare nel dopoguerra. Una società non più fondata solo su politiche amministrative, ma una

¹⁰² ARENDT, Hannah. *The life of the mind: The groundbreaking investigation on how we think*. HMH, 1981.

società di massa nella quale l'individuo diventa intercambiabile, con l'invasione della sfera privata e la subordinazione totale alla politica, anche attraverso l'instaurazione della polizia segreta e delle SS, che realizzano uno spionaggio diffuso e un controllo totale della società. Tutto ciò conduce l'individuo all'estraniamento, anche all'interno della sfera dei rapporti sociali.

Quando parliamo di completa spersonalizzazione dell'individuo e distruzione morale e giuridica, ciò avviene perché, attraverso l'ideologia, l'obiettivo era quello di staccare la mente dalla realtà e trasportare l'individuo in un mondo completamente fittizio, in conformità alle presunte leggi dell'evoluzione storica.

Parlando sempre dell'aspetto giuridico, il totalitarismo nutre un grande disprezzo per il diritto positivo, in quanto ha la pretesa di una legittimità superiore, fondata sulla legge della storia o sulla legge della natura. La Arendt, per definire il tipo di politica e giuridicità del totalitarismo, afferma ciò:

“ non sostituisce un corpo di leggi con un altro, non instaura un proprio consenso iuris, non crea con una rivoluzione una nuova forma di legalità. La sua noncuranza per tutte le leggi positive, persino per le proprie, implica la convinzione di poter fare a meno di qualsiasi consensus iuris... perché promette di liberare l'adempimento della legge dell'azione e della volontà dell'uomo ”¹⁰³

In questo modo il diritto non è più un insieme di norme condivise e verificabili, ma diventa la semplice esecuzione di una presunta necessità storica o naturale, sottraendo ogni spazio alla responsabilità individuale e alla possibilità di giudizio morale. In questo modo, al posto del regime

¹⁰³ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 633

totalitario, si è davanti al terrore totale, che vuole tradurre in realtà la legge del movimento della storia e della natura pura.

Il diritto, di fatto, cambia: riprendendo ancora l'antisemitismo e l'aspetto storico di quest'ultimo, che vogliamo indagare in questa parte del paragrafo, troviamo una causa anche nello Stato-nazione e nella sua logica contraddittoria. Lo Stato dovrebbe garantire i diritti di cittadinanza, mentre la nazione ha come presupposto una comunità escludente. Da ciò deriva l'idea che chi condivide lo stesso suolo e sangue è legittimato a godere del potere legale garantito dallo Stato, mentre le minoranze etniche, come gli ebrei, sono poste ai margini.

Ci troviamo così in una situazione in cui i diritti non sono garantiti a tutti, ma solo a coloro che possiedono i requisiti per essere considerati parte della comunità. Si forma così una *fiction* dei diritti umani, in cui chi non nasce cittadino non è considerato nemmeno pienamente umano. Infatti, con Hitler, coloro che non erano tedesco-ariani non appartenevano nemmeno all'umanità. Ciò fa comprendere l'aspetto giuridico dello Stato-nazione e dell'imperialismo, in cui anche il principio di estensione si tramuta in principio di territorialità, e il razzismo diventa la giustificazione privilegiata per azioni disumane. In questo modo viene trasformata non solo la condizione dell'individuo, ma anche la rappresentazione che l'ideologia costruisce dell'essere umano.

L'annientamento giuridico e morale totale, come abbiamo potuto descrivere nelle righe precedenti parlando del processo di Norimberga, riduce l'individuo, come singolarità unica e irripetibile, a un fascio di reazioni animali, portando alla cancellazione di ogni traccia di libertà umana.

Come afferma Arendt nella terza parte de *Le origini del totalitarismo*, attraverso le parole di Himmler, le SS sono definite come il nuovo tipo umano, che in nessuna circostanza avrebbe compiuto qualcosa per sé stesso, in quanto la massima delle SS consiste nell'affermare che non c'è alcun compito eseguito per sé stessi.

Una massa di individui automatizzati e isolati che esige dedizione e fedeltà incondizionata: questa fedeltà è possibile solo quando si tratta di un essere umano completamente isolato. Essa diventa totale solo quando il soggetto è svuotato di ogni contenuto concreto, da cui potrebbero derivare cambiamenti di opinione.

Per le SS stesse, il loro onore aveva il nome di fedeltà, cioè un atteggiamento di totale obbedienza e devozione che trascendeva il significato ordinario di disciplina e lealtà personale. Si trattava di un gruppo utilizzato come strumento dai capi, in quanto privo di pensiero e volontà, ottenuto attraverso la persuasione, l'autorità o, in questo caso, la violenza. L'obiettivo era esercitare il dominio su ogni singolo individuo in ogni aspetto della loro vita. La figura del capo, però, ha un carattere fondamentale parallelo e vicino a quello dell'uomo di Stato in Jonas: la responsabilità di tutto ciò che accade, in quanto rappresenta una completa identificazione del capo con ogni subalterno, da cui eredita il monopolio della responsabilità. Egli è posto al centro del movimento e può agire come se fosse al di sopra di tutto. Il capo di una società che opera alla luce del giorno è sostenuto dall'obbedienza cieca dei seguaci di un'autorità apparentemente misteriosa.

La struttura del regime consiste infatti nella moltiplicazione degli uffici e nella crescente importanza dell'élite a sostegno del capo. Per questa ragione il regime è accusato di mancanza di struttura: vi regna un solo principio, quello dell'autorità, che però non può essere definito tale in senso tradizionale, poiché non limita semplicemente la libertà, ma nel nazismo e nel totalitarismo si assiste a una vera e propria espulsione e cancellazione della libertà umana.

Si realizza così un monopolio del potere, in cui la moltiplicazione degli uffici distrugge ogni senso di responsabilità e competenza. L'obiettivo del movimento è quello di rendere credibile la creazione di una razza attraverso la distruzione di un'altra razza.

La massa è organizzata come una massa di simpatizzanti, attraverso un movimento "a cipolla" di un fronte di burocrati con il compito di diffondere fiducia tra cittadini alienati, ingannandoli e stimolando la fede in un mondo ideologico fittizio. La sua potenza risiede nella forza dell'organizzazione, una forma di onnipotenza apparente. Tuttavia la stessa Arendt continua a sostenere l'assenza di una vera struttura, nonostante la costante sovra-organizzazione del sistema.

Il regime non è interessato agli interessi materiali né agisce per una mera sete di potere in senso tradizionale, ma rimane indifferente agli interessi nazionali e al benessere del popolo.

Il luogo prediletto della disumanizzazione dell'uomo diviene sempre il campo di concentramento, definito come il laboratorio del dominio totale da Arendt nella terza parte de *Le origini del totalitarismo*. I centri di concentramento non sono più solo luoghi in cui i nemici oggettivi del regime nazista vengono puniti, ma luoghi che danno prova e sono simbolo del dominio assoluto esercitato sulle masse e sul singolo individuo. In questo modo il regime non solo uccide fisicamente, ma realizza una radicale trasformazione della natura umana.

Per la distruzione dell'umano si possono distinguere, secondo Arendt, tre fasi successive. La prima consiste nell'uccisione della persona giuridica, ponendo l'uomo al di fuori della protezione delle leggi e mostrando la dissoluzione dei diritti civili. La seconda fase riguarda l'uccisione morale dell'individuo, nella quale la coscienza viene distrutta, rendendo l'intera umanità complice.

Per poi passare a una fase finale, cioè l'uccisione della spontaneità e della stessa individualità dell'uomo, attuata attraverso le torture dei campi, annullando l'unicità di ogni individuo e rendendolo un pezzo intercambiabile della macchina nazista. L'esempio più significativo di questa condizione, come suggerisce Arendt, è quello del cane di Pavlov, in cui l'uomo viene ridotto alle reazioni più elementari di un animale.

L'obiettivo dei campi di concentramento, e di Auschwitz in particolare, è quello di rendere l'uomo superfluo, privandolo della sua utilità e finalità, fino a ridurlo a un "cadavere vivente", come sostiene Arendt. In questo sistema il male radicale si manifesta pienamente nella storia.

Si tratta di un metodo di distruzione che è al tempo stesso logico e pianificato, e che trasforma l'umanità in un semplice meccanismo di annientamento

Il fulcro di questo semplice meccanismo burocratico dei campi pone le sue radici su un tema molto presente in quest'ultimo paragrafo, causa anche della nascita e della possibilità del nemico

metafisico: il male. Come spiega la Arendt, il male radicale consiste nella volontà della costruzione di una nuova natura dell'uomo dalla quale si devono estirpare tutti i tratti presenti nella legge universale. Si tratta di un male messo in mostra nei campi di concentramento, all'interno dei quali si realizza il progetto dell'unica umanità, rendendo in questo modo l'astrazione del pensiero non più una finzione. L'espressione dei campi di concentramento è presente nelle parole della Arendt.

*“sostituisce ai limiti e ai canali di comunicazione tra i singoli un vincolo di ferro, che li tiene così strettamente uniti da far sparire la loro pluralità in un unico Uomo di dimensioni gigantesche”*¹⁰⁴

Eliminando in questo modo gli individui per la specie e sacrificando le parti per il tutto, in quanto si tratta di un processo che esegue la legge della natura e della storia e che non può essere ostacolato dalla libertà. Ciò trova senso nell'ideologia, che la Arendt definisce con queste sue parole

*“l'ideologia tratta il corso degli avvenimenti come se seguisse la stessa legge dell'esposizione logica della sua idea. Essa pretende di conoscere i misteri dell'intero processo storico- i segreti del passato, l'incontro del presente, le incertezze del futuro- in virtù della logica inerente alla sua idea [...] il pensiero ideologico [...] insiste su una realtà più vera, che è nascosta dietro le cose percettibili dominandole tutte, e che si avverte soltanto disponendo di un sesto senso”*¹⁰⁵

¹⁰⁴ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 637-38

¹⁰⁵ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 648-50

Facendo in questo modo, attraverso l'imperativo, rientrare tutto nelle maglie non solo del presente e del passato, ma anche del futuro. L'ideologia quindi parte dalle premesse accettate dalla massa, poste dal partito unico, dal capo e dall'élite dello Stato-nazione, procedendo in modo coerente. L'ideologia è quindi il presupposto all'interno del quale il male radicale è posto e compiuto. Lo stesso Karl Jaspers parla del male radicale sostenendo:

“Che cosa sia veramente oggi il male radicale, non lo so, ma mi sembra che in un certo modo abbia a che fare con i seguenti fenomeni : la riduzione di uomini in quanto uomini a esseri assolutamente superflui, il che significa non già affermare la loro superfluità nel considerarli mezzi da utilizzare, ciò che lascerebbe intatta la loro natura umana e offenderebbe soltanto il loro destino di uomini, bensì rendere superflua la loro qualità stessa di uomini ”¹⁰⁶

Ciò accade in quanto si ha l'onnipotenza di un singolo uomo, la quale rende superflua quella di ogni altro uomo, riportando quindi la forza distruttiva. Un'ulteriore riflessione riguardante il male e la radicalità di quest'ultimo la possiamo trovare sempre in Arendt quando si parla di Eichmann, per la quale non serve solo indagare le origini e l'agire di un sistema totalitario, ma l'interrogativo deve invece cadere sulle ragioni per cui singoli individui come Eichmann hanno consentito attivamente al regime e ai suoi orrori, indagando quindi il funzionamento soggettivo dei cosiddetti “docili” burocrati, funzionari del sistema. Soggetti condotti a compiere azioni atroci a causa dell'effetto dell'ideologia che offuscava le certezze della mente umana, sradicata e isolata dal mondo, per cui il principio supremo stava nell'obbedienza cieca al sistema. Il giudizio era inutile e non si aveva il coraggio di porlo contro ciò che per loro era considerato il verdetto della storia, per cui si sviluppava un nuovo comandamento che trova la sua espressione nel tu devi uccidere, cioè uccidere il nemico oggettivo, persone innocenti, risultando come il nuovo elemento

¹⁰⁶ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 202

della legge morale presente in Germania. La mente e la loro coscienza erano solo contenitori vuoti che eseguivano un imperativo categorico senza porsi interrogativi. Eichmann è infatti definito sordo alla voce della coscienza e rappresenta in sé il collasso morale della buona società; la morale era ormai sostituita da un sistema di norme, usi e valori di facile sostituzione, a cui conseguì una deresponsabilizzazione nel rapporto tra comando e obbedienza. Il male estremo è di fatto senza limiti ed è reso possibile solo dove le radici dell'umanità sono assenti.

È possibile grazie alla figura del capo di queste masse, il quale è ineffabile e possedeva l'astuzia di annunciare le sue intenzioni politiche attraverso la profezia, che permetteva una maggiore attenzione da parte delle masse, affermando che sarebbe avvenuto solo ciò che alla fine era già stato predetto. Egli stesso, il 1° settembre 1939, pronunciò codeste parole, secondo le quali se qualcuno provocherà una guerra mondiale, costui sarà il popolo ebraico, con l'obiettivo di sterminare i popoli ariani di tutta Europa.

Qui si può vedere come fosse evidente che la dialettica hegeliana dovesse costituire uno strumento per avere sempre ragione, poiché permetteva l'interpretazione delle sconfitte sempre come inizio di vittorie. La stessa profezia deteneva in sé una scientificità che combaciava coi sogni delle masse, le quali non avevano una patria nel mondo, pronte ad abbandonarsi a forze esterne a loro. Ciò che le masse volevano era la semplice vittoria e il successo: non importava la causa di questa. Queste sono le masse moderne, che non credono nella realtà del mondo visibile e della propria esperienza, non si fidano della loro immaginazione e si lasciano convincere dal sistema che promette di proteggerle e di essere dalla loro parte. Le masse sono predisposte a ogni tipo di ideologia, sono ossessionate dall'evadere dalla realtà. In questo caso si tratta di una massa che i nazisti sono riusciti a plasmare attraverso una propaganda antisemita, che era la menzogna sulla cospirazione mondiale che rappresentava gli ebrei come incarnazione del male, dovuta al loro ruolo ambiguo nella società europea.

Il male è ciò che conduce questo periodo storico alla negazione dell'individuo. Una negazione che possiamo ritrovare in Bauman, il quale, in *Modernità e Olocausto*¹⁰⁷, ci permette di indagare meglio la negazione dell'individuo. La spersonalizzazione, come abbiamo osservato nelle righe precedenti di questo paragrafo, non va a toccare solo le vittime dell'Olocausto, ma anche gli esecutori del massacro, a causa della divisione funzionale del lavoro. Infatti, la burocrazia nazista è di tipo frammentato, costituita da una molteplicità di uffici; come affermava Arendt, queste micro-azioni portano il singolo funzionario a perdere la visione del risultato finale delle proprie azioni, determinando quindi una deresponsabilizzazione.

Per questo l'esecutore non si sente responsabile moralmente del proprio agire: è visto come uno strumento innocente di una volontà esterna del Führer, e la sua élite possiede una vuota morale, cancellando anche l'identità dello stesso esecutore

Il cuore tecnico dell'Olocausto è presente nell'uomo ridotto a numero: era infatti così che venivano chiamati, come informa Levi all'interno del campo. Tutto era un linguaggio numerico utilizzato dai burocrati e nei campi, all'interno dei documenti ufficiali delle SS. L'uomo era diventato un oggetto amministrativo.

Questo converge in ciò che Bauman descrive come un'espulsione delle vittime dall'universo degli obblighi morali. La modernità è quindi fautrice di un sistema che rende possibile la strumentalizzazione del comportamento umano, che diventa indipendente dal giudizio morale e quindi privo di senso, rendendo così il genocidio, Auschwitz e l'Olocausto un esercizio di razionalità strumentale per la distruzione.

Dopo Auschwitz possiamo assistere non solo a questo annientamento dell'umano e affermazione del male radicale descritto da Dieter Müller, da Hanna Arendt e Bauman, ma anche ad un cambiamento del concetto di colpa e con sé di giustizia che abbiamo già potuto rintracciare nelle righe precedenti della Arendt all'interno dell'origine del totalitarismo. Jaspers, nel suo libro,

¹⁰⁷ Ivi, p.97

distingue diverse figure della colpa, tra cui quelle giuridica, morale, collettiva, politica e metafisica, che mostrano come la distruzione della persona possa avvenire non solo da un punto di vista morale, ma anche giuridico. Ciò ci indica come il quadro morale e giuridico si sia profondamente complicato dopo la Shoah, sollevando questioni che oltrepassano i confini della sola giurisprudenza. Troviamo inoltre Galimberti nel suo scritto “I miti del nostro tempo”¹⁰⁸ che, riflettendo sul pensiero di Jaspers, si interroga su come concepire la colpa nelle sue diverse varianti, portandoci a riflettere sulla responsabilità che da essa deriva e che l’uomo deve saper esercitare dopo Auschwitz. Quando si parla di colpa da un punto di vista giuridico, si intendono azioni che hanno trasgredito le leggi e per le quali l’imputazione riguarda il singolo individuo. La colpa politica, invece, riguarda gli uomini di Stato, ma anche i cittadini, poiché in una democrazia ognuno partecipa, almeno in parte, alla responsabilità politica. La democrazia, infatti, ci rende responsabili. La colpa morale, infine, è individuale e riguarda azioni che rimangono colpevoli anche al di là del giudizio di un tribunale.

GALIMBERTI, Umberto. *I miti del nostro tempo*. Feltrinelli, Milano, 2009.

Il nuovo concetto di responsabilità può essere compreso soprattutto attraverso il Processo di Norimberga, all’interno del quale si volle punire i criminali nazisti. Si osservò tuttavia che quei crimini erano stati commessi all’interno di un sistema giuridico ordinato e approvato dalle autorità politiche del tempo e che nessun tribunale tedesco li avrebbe considerati criminali, poiché si sosteneva che gli imputati avessero semplicemente obbedito agli ordini ricevuti. Basti pensare a Eichmann, protagonista del libro *La banalità del male*¹⁰⁹ di Hannah Arendt, il quale non si considerava colpevole da un punto di vista giuridico, ma si riteneva eventualmente responsabile solo sul piano morale, poiché aveva agito nel rispetto delle leggi vigenti nel proprio Paese.

¹⁰⁸ Galimberti, U. *I miti del nostro tempo*. Feltrinelli, Milano, 2009

¹⁰⁹ ARENDT, Hannah. *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*. Feltrinelli Editore, 2001.

Da questo momento si afferma l'idea di un diritto internazionale superiore a quello dei singoli Stati. Ciò che accadde nella Germania nazista di Hitler portò infatti a un profondo capovolgimento giuridico, dando origine a concetti e categorie che sarebbero stati successivamente elaborati dalle scienze giuridiche proprio a partire dall'esperienza di Auschwitz. Da un punto di vista morale, Auschwitz rappresentò un ulteriore capovolgimento, come se l'oro della morale fosse stato fuso nel fuoco dei forni crematori. Ciò che accadeva nei campi costituiva una radicale messa in discussione della morale, non tanto per la condotta degli aguzzini, quanto per le condizioni di vita imposte agli internati. Come sosteneva Levi, infatti, la morale ha senso solo se è possibile esercitarla; essa rappresenta un trascendimento di ciò che è l'uomo nella sua dimensione puramente naturale e fisiologica. Per questo motivo, né coloro che ritenevano di agire al di sopra della morale né coloro che lottavano disperatamente per la sopravvivenza potevano affermare che la propria condotta fosse realmente morale.

Un ripensamento del diritto e delle scienze giuridiche risulta evidente, comportando importanti passi avanti in ambito giuridico, ma con esiti spesso problematici, complessi e talvolta contraddittori. Basti pensare al concetto di colpa precedentemente preso in considerazione. La vera novità risiede nella colpa di tipo metafisico che Jaspers definisce come una colpa che investe ogni uomo che tollera ingiustizie e malvagità inflitte al proprio simile senza fare nulla per impedirle, infrangendo così il principio di solidarietà tra gli uomini.

Questa costituisce una colpa inequivocabile, poiché l'uomo, pur di salvare la propria vita, ha rinunciato a quella vita degna che presuppone il vivere insieme agli altri o il non vivere affatto. La distinzione radicale tra colpa morale e colpa giuridica emerse con particolare evidenza durante i processi istituiti dopo la fine della guerra per condannare e punire i responsabili dei crimini nazisti. Gli avvocati difensori sostennero infatti che gli imputati non fossero giuridicamente condannabili, poiché avevano agito in conformità alle leggi vigenti ed erano stati incoraggiati dai vertici politici e governativi. È proprio qui che si può cogliere la differenza tra questi due tipi di colpa. Tale distinzione emerge chiaramente anche nel caso di Eichmann, precedentemente citato.

Per la prima volta, dal punto di vista giuridico, si iniziò a parlare di crimini contro l'umanità e di diritto internazionale. Di quest'ultimo si era già occupato Bergson, il quale distingueva il diritto internazionale, riconosciuto a ogni uomo in quanto tale, dal diritto particolare dei singoli Stati. In Bergson ritroviamo infatti la distinzione tra società aperta, fondata sui diritti dell'uomo, e società chiusa, caratterizzata da norme ristrette alla tutela dei membri appartenenti a una determinata comunità.

Nonostante l'affermazione del diritto internazionale, gli esiti rimasero incerti. È questa la critica che Hannah Arendt sviluppa nell'epilogo della *banalità del male*, dove lamenta la mancanza di una legislazione adeguata a giudicare e condannare crimini di tale portata, definiti come crimini di nuovo tipo. Per la prima volta, infatti, non si parlava semplicemente di massacro, ma di genocidio. Queste incertezze e complessità continuano a manifestarsi ancora oggi e rappresentano questioni con cui il diritto contemporaneo è tuttora chiamato a confrontarsi. Una conquista importante, tuttavia, fu raggiunta: nel secondo dopoguerra il diritto internazionale iniziò progressivamente a entrare a far parte dell'ordinamento giuridico dei singoli Stati.

Ritorniamo però ora al motivo per il quale questo diritto internazionale, il concetto di colpa e di responsabilità si sono dovuti mutare. Il motivo riguarda ciò che abbiamo citato all'inizio del nostro paragrafo, l'assoluto. Quando parliamo della presenza del male assoluto che sembra imprigionare il nostro tempo, nessuna descrizione appare più efficace di quella offerta da Pascal, le cui riflessioni consentono di comprendere la drammaticità della condizione umana posta dinanzi al mistero del male.

La resistenza del male è affrontata anche da Etty Hillesum all'interno del suo Diario, per cui un male incarnato, in quel determinato momento storico, dal nazismo; ma non è corretto considerarlo esclusivo di quell'epoca, perché il male è sempre presente nella storia. Si tratta di un male che si può combattere, e lei lo dimostra attraverso la formazione e la costruzione di sé, in una comunione con Dio, affidandosi a Lui, diventando, come lei stessa si definisce, una fortezza inespugnabile. Forgiare sé stessi per far fronte a ogni tipo di male ed evento, vincendo in questo

modo il male attraverso il bene: non restituendo il male con il male, ma superandolo con il bene. Hillesum lo realizzò concretamente per poter svilupparsi pienamente, maturando in sé una forma di interiorità profonda, simile all'isolamento di un piccolo chiostro.

110

Il dramma della Shoah interpella soprattutto le ragioni culturali, etiche e politiche di questo evento, più che i fatti nudi e crudi della sua realizzazione. Molti studiosi, come Giorgio Agamben in “Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita”, sostengono infatti che la riflessione etica e politica su Auschwitz non sia stata approfondita quanto quella storica. La riflessione filosofica che affronteremo nelle pagine seguenti riguarda proprio questo tema: il male, attraverso il pensiero di Hannah Arendt, la quale afferma che vi fosse una grande urgenza di ripensare il problema del male imposto dal drammatico periodo storico in cui ella stessa e Jonas vissero. Si tratta di un periodo storico segnato dall'ascesa dei regimi totalitari, tema sul quale Arendt ha riflettuto a lungo, individuando nella Shoah ciò che Theodor W. Adorno definì come l'estremo e maledetto frutto di un male che ha caratterizzato quegli anni difficili. Un male che si manifesta in molteplici forme: dalla violenza politica all'odio verso il nemico — figura sulla quale torneremo alla fine di questo capitolo — fino alla persecuzione razziale. Tutto ciò trova la sua espressione più radicale nell'evento della Shoah.

La riflessione sul male diventa dunque un'urgenza dalla quale non è possibile prescindere. Occorre leggere questo evento da una prospettiva etica e culturale, analizzando alcune delle tematiche fondamentali del pensiero morale e politico di Arendt. La filosofa sostenne più volte che non abbiamo semplicemente il compito di spiegare ciò che è accaduto, bensì il dovere di comprendere il nuovo tipo di criminale che il Novecento ha generato. Tale figura è rappresentata emblematicamente da Adolf Hitler e dai funzionari che resero possibile il funzionamento della macchina dello sterminio, tra cui spicca Adolf Eichmann, uno dei principali responsabili dell'attuazione della cosiddetta soluzione finale.

¹¹⁰ Agamben, G. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Einaudi, Torino, 1995

Catturato in Argentina e condotto a Gerusalemme per essere processato, Eichmann rappresentò per Arendt un nuovo tipo di criminale: non il mostro demoniaco tradizionalmente immaginato, ma un uomo apparentemente ordinario, incapace di pensare criticamente le conseguenze delle proprie azioni. È a partire da questa figura che si apre la domanda sul male nel mondo contemporaneo e sulla possibilità che esso assuma forme nuove, impersonali e burocratiche. Ci si può allora chiedere: siamo di fronte a un semplice esecutore di ordini o a una figura che incarna una forma inedita di nemico, un vero e proprio “nemico metafisico”? Questa sarà una delle questioni centrali che guideranno la riflessione nelle pagine successive.

Ciò lo ritroviamo all'interno de *La banalità del male*, titolo che suscitò numerose polemiche e che contribuì a rendere celebre Hannah Arendt. Fu proprio l'espressione “banalità del male” a essere oggetto di forti critiche, soprattutto da parte di numerosi intellettuali ebrei, tra cui lo stesso Hans Jonas, sul cui dissenso torneremo nell'ultimo capitolo.

Il capitolo conclusivo dell'opera si sviluppa inoltre in polemica con il filosofo Martin Buber, il quale, in un'intervista, affermò di non aver provato alcuna pietà per Eichmann, poiché la pietà può essere rivolta soltanto a uomini le cui azioni risultino in qualche misura comprensibili e con cui sia possibile immedesimarsi. Secondo Buber, Eichmann e coloro che avevano partecipato alle azioni del Terzo Reich condividevano con gli altri uomini soltanto alcuni aspetti formali dell'umanità. Arendt replica a questa posizione sostenendo che il giudizio e la condanna presuppongono necessariamente il riconoscimento di una comune appartenenza all'umanità tra chi giudica e chi viene giudicato. L'atteggiamento altezzoso di Buber e di altri intellettuali, secondo la filosofa, non permette di comprendere veramente ciò che è accaduto.

Per Buber, inoltre, l'esecuzione di Eichmann rappresentò un errore di portata storica, poiché rischiava di liberare molti giovani tedeschi dal senso di colpa collettivo, soddisfacendo al tempo stesso il desiderio dello stesso Eichmann di essere impiccato pubblicamente. La gioventù tedesca, infatti, viveva circondata da uomini che avevano ricoperto importanti incarichi pubblici durante il nazismo e che, pur essendo realmente colpevoli, non mostravano alcun segno di responsabilità

morale. Arendt, al contrario, si propone di comprendere fino in fondo le ragioni dell'agire di Eichmann e, più in generale, del nemico. Pur mantenendo una netta distinzione tra il carnefice e la vittima, ritiene necessario resistere alla tentazione di collocare il colpevole fuori dall'umanità. Ognuno tende spontaneamente a considerare il criminale come qualcosa di estraneo a sé, ma il male che egli incarna non è affatto lontano o alieno: è vicino, familiare e profondamente umano.

In una parola, occorre resistere alla tentazione di demonizzare il criminale. Attraverso questa posizione, Arendt riprende alcuni temi dell'esistenzialismo e dello stoicismo, mostrando come il male non sia necessariamente il prodotto di una natura demoniaca, bensì possa nascere dall'incapacità di pensare criticamente, di giudicare e di assumersi la responsabilità delle proprie azioni.

Per lo stoicismo e per la filosofia esistenzialista, il comprendere è anzitutto un atto conoscitivo, un procedimento che si applica all'uomo, il quale non è un ente tra gli altri. Si pone infatti una distinzione fondamentale: un evento naturale può essere spiegato risalendo, attraverso un nesso causale necessario, dall'effetto alla causa; un evento storico, invece, non può essere semplicemente spiegato. Vi è dunque una differenza tra l'accadimento naturale e quello storico. Quest'ultimo appartiene al mondo dello spirito e dell'agire umano e, proprio per questo, può essere compreso ma non ridotto a una mera spiegazione causale.

Arendt si recò a Gerusalemme per assistere al processo Eichmann e osservare direttamente uno dei principali responsabili dello sterminio nazista. Nel suo lavoro ripercorre l'intera biografia di Eichmann, ricostruendo l'ambiente personale, sociale e familiare nel quale si era formato il burocrate nazista, cercando di comprendere il contesto in cui quel criminale, e quel nemico, aveva preso forma. Calandosi nella sua vicenda umana, Arendt riuscì a trarre da essa la celebre lezione della "banalità del male". Si trattava di comprendere come un uomo apparentemente normale, simile a molti altri uomini, avesse potuto diventare uno dei maggiori responsabili dell'attuazione del piano di sterminio nazista. In altre parole, occorreva capire come un uomo che non appariva come un mostro potesse compiere azioni mostruose.

Ma perché è necessario comprendere? Qui possiamo richiamare l'etica esistenzialista, per la quale il fondamento dell'esistenza umana risiede proprio nella comprensione. L'uomo è un essere caratterizzato dalla possibilità, dalla riflessione e dall'autodeterminazione. La comprensione si fonda sul presupposto che interprete e interpretato appartengano alla medesima umanità e condividano, almeno potenzialmente, pensieri, emozioni ed esperienze. È proprio questa comune appartenenza che consente all'interprete di immedesimarsi in situazioni diverse da quelle che vive direttamente. Comprendere gli uomini e la loro condotta significa quindi cercare di conoscerli dall'interno, riconoscendo le loro azioni come possibilità dell'umano e, in quanto tali, anche come possibilità che appartengono a noi stessi. Comprendere il male significa allora cercarne le radici dentro di sé, interrogando la propria interiorità. Ed è proprio questo l'aspetto più destabilizzante, poiché ci costringe a riconoscere che il male non è qualcosa di totalmente estraneo o lontano, ma una possibilità che appartiene alla condizione umana stessa. Ci obbliga, dunque, a confrontarci con quella parte d'ombra che abita ciascuno di noi e che spesso preferiremmo ignorare. Quando parliamo di nemico metafisico intendiamo non solo un nemico dal punto di vista politico o razziale, ma una negazione dell'essere umano, un'eliminazione della dignità e una distruzione della responsabilità morale. In questo punto Arendt e Jonas riescono a dialogare.

Il culto della forza coincide con il fascino della violenza stessa. Culto e fascino non sono intrinseci alla natura dell'uomo, ma vengono coltivati attraverso l'educazione. La cultura modellava infatti gli ideali intorno a quei valori presenti nella guerra. La forza, come esperienza più atroce, produce irrealtà: attenua ogni cosa, rende l'uomo freddo e torpido. Le stesse parole affiorano nel saggio sull'*Iliade*¹¹¹ di Weil e nei suoi quaderni, in cui parla dell'irrealtà della forza. Per irrealtà si intende questo: chi bombarda una città percepisce davvero come reali le persone che ucciderà? Nella logica della forza si perde la percezione dell'altro come reale. La compassione, al contrario, è la capacità di vedere l'altro come reale; ma se l'altro non viene

¹¹¹ S. WEIL. *Il libro del potere*. Chiarelettere, 2016.

percepito come reale, bensì come sfondo di un teatro, non si prova alcuna emozione nel bombardare una città. Weil sostiene che questa concezione della forza non appartiene solo al nazismo o al fascismo, ma è condivisa anche da chi vi si oppone in guerra. Non si tratta quindi di un fenomeno unilaterale.

Ciò che colpisce queste autrici è che non sono di parte: Weil e Arendt scrivono contro i totalitarismi in generale, non solo contro quello nazista o sovietico. La mentalità totalitaria va denunciata in quanto tale, e vedremo come essa abbia alla base anche un certo concetto di grandezza. È questo concetto che deve essere cambiato. La forza rende l'uomo torpido, e questa esperienza si ritrova anche nell'Iliade: anche lì emerge l'irrealtà della forza. Non si tratta solo di parlare di un nemico metafisico identificato nel capo del potere, come Hitler, o nell'intera popolazione europea incapace di prevedere il disastro, ma anche di un nemico oggettivo costruito dal regime, definito "avversario" dall'ideologia stessa. Per questo gli ebrei vengono designati come tali. Il nemico oggettivo è necessario al regime per mantenere vivo il terrore, colui che deve essere eliminato dal sistema e che per questo è definito tale ancor prima della messa in pratica dell'ideologia in quanto ne è la base e fonte di validità. Si tratta poi di un nemico possibile, cioè di una vittima scelta in modo arbitrario, che rende il campo di sterminio il laboratorio dell'eliminazione del nemico stesso.

Forse l'uomo dovrebbe smettere di cercare i mostri sotto al letto, perché i mostri sono dentro il letto stesso.

Nelle righe precedenti abbiamo definito Eichmann autore di azioni mostruose, giudicando quindi il malvagio come un mostro. Tuttavia, nel significato originario della parola latina *monstrum* e soprattutto nel ritratto che Hannah Arendt traccia nei primi capitoli de *La banalità del male*, emerge una realtà ben più inquietante. Nel resoconto del processo svoltosi a Gerusalemme contro Eichmann, la filosofa afferma infatti che ciò che colpisce maggiormente non è la sua eccezionalità, bensì la sua normalità. Eichmann possedeva difetti evidenti: la vanità, la superficialità e l'incapacità di pensare dal punto di vista dell'altro, di immedesimarsi in una prospettiva diversa dalla propria. Si tratta però di tratti comuni, di debolezze ordinarie che, in

misura diversa, possono appartenere a chiunque. Ne emerge così una fisionomia del criminale nazista sorprendentemente familiare: non un demone, ma un anonimo funzionario, un grigio burocrate del male.

Proprio perché così vicino a noi, il suo ritratto ci turba e ci spaventa. Eichmann rappresenta anche una possibilità insita nell'essere umano. Ciò che Arendt vuole mostrarci è quanto possa essere facile diventare esecutori di progetti criminali senza percepirsi personalmente responsabili. Quando si è inseriti in un apparato burocratico e manca il coraggio di opporsi, diventa difficile sottrarsi alla logica del sistema.

Arendt ci invita allora a compiere un preciso esercizio intellettuale: immaginare noi stessi in quella situazione e domandarci che cosa avremmo fatto. Si tratta di un pensiero che coinvolge direttamente il soggetto e lo responsabilizza, obbligandolo a collocarsi all'interno di ciò che pensa. La questione non riguarda soltanto Eichmann, ma ciascuno di noi. Non possiamo considerarci completamente estranei a quella vicenda.

In questo senso si può parlare di un vero e proprio dovere della comprensione. Assumere la prospettiva suggerita da Arendt significa esercitare una responsabilità etica, poiché questo lavoro del pensiero ci costringe a vigilare su noi stessi e a evitare di scivolare inconsapevolmente nelle stesse dinamiche che resero possibile l'azione di Eichmann. Per contrastare il male non basta condannarlo: occorre comprenderlo.

Analizzando la condotta di Eichmann dobbiamo dunque sentirci inquietati, poiché nessuno può escludere completamente la possibilità di cadere in simili meccanismi. Il problema del male radicale rimane aperto e continua a interrogare la filosofia morale. È una questione che mette in discussione il nostro stesso modo di essere e che, come abbiamo visto nelle pagine precedenti, arriva persino a coinvolgere il problema di Dio. Le risposte offerte dalla tradizione filosofica appaiono spesso insufficienti. Per gli antichi, a partire da Socrate, il male era fondamentalmente ignoranza, mentre la virtù coincideva con la conoscenza. Aristotele, nell'*Etica Nicomachea*, interpreta invece la virtù come *habitus*, ponendo al centro il problema della deliberazione morale

e costruendo un rapporto circolare tra saggezza e virtù, senza tuttavia riuscire a spiegare pienamente l'origine del male.

Successivamente, Søren Kierkegaard, soprattutto in *“La malattia mortale”*¹¹² e nel *“Il concetto dell’angoscia”*¹¹³, raggiunge uno dei punti più alti della riflessione filosofica sul male, senza però fornire una spiegazione definitiva di quella tendenza al male che sembra essere inscritta nella condizione umana. Anche Kant affronta questa questione quando definisce che l’uomo è un legno storto, riconoscendo l’esistenza di un’inclinazione al male radicata nella natura umana. Kierkegaard, da parte sua, interpreta questa possibilità attraverso la categoria dell’angoscia: l’uomo, originariamente innocente, è tuttavia esposto alla possibilità della caduta e può liberamente scivolare nel male. È proprio questa possibilità, sempre presente e mai del tutto eliminabile, che rende il problema del male una delle questioni più profonde e inquietanti della riflessione filosofica contemporanea.

Come abbiamo già osservato, Auschwitz non comportò soltanto una messa in discussione del diritto e delle categorie giuridiche tradizionali, ma investì radicalmente anche il problema della morale. Auschwitz rappresenta infatti una profonda crisi dei principi morali, di quelle regole “d’oro” e “d’argento” che, secondo Giorgio Agamben, vennero simbolicamente fuse nei forni crematori dei campi di sterminio. Ci troviamo di fronte a esseri umani privati della loro dignità, ridotti a una condizione di non-umanità: è questa una delle eredità più inquietanti lasciate da Auschwitz.

L’esperienza concentrazionaria comporta dunque una radicale messa in discussione dell’etica, poiché la vita nel campo sembra svolgersi al di là delle categorie tradizionali del bene e del male. L’uomo può essere considerato un soggetto morale soltanto se dispone della libertà necessaria per

¹¹² KIERKEGAARD, Søren. *La malattia mortale*. Mondadori, 2019

¹¹³ KIERKEGAARD, Søren. *Il concetto dell’angoscia*. Sansoni, Firenze, 1954.

elevarsi al di sopra del semplice istinto di sopravvivenza. Tuttavia, gli internati erano spesso ridotti a una condizione estrema, nella quale la lotta per la conservazione della vita finiva per prevalere su ogni altra considerazione, conducendoli a comportamenti che apparivano più vicini all'istinto animale che a una scelta morale consapevole. Agamben riassume questa situazione affermando che nel campo sembra dominare la legge primordiale del più forte. Da un lato vi sono gli aguzzini, che esercitano il proprio potere sugli internati; dall'altro vi sono i prigionieri, costretti a seguire l'istinto di conservazione a qualsiasi costo. In un simile contesto, la morale sembra scomparire.

Questa stessa legge del più forte è richiamata anche da Adolf Hitler nel *Mein Kampf*¹⁴, dove sostiene che l'uomo non dovrebbe considerarsi al di sopra delle leggi della natura, le stesse che regolano il movimento dei pianeti e la vita animale e vegetale. Secondo tale visione, il più forte domina naturalmente il più debole e possiede il diritto di farlo. La morale, al contrario, rappresenta il tentativo di oltrepassare questa dimensione naturale e primitiva. Come sostiene Immanuel Kant, ciò è possibile soltanto per un uomo libero, capace di trascendere la propria condizione naturale e di agire secondo principi razionali e universali. Auschwitz portò dunque molti intellettuali a interrogarsi sul significato stesso della morale e sulla sua effettiva consistenza. Jean Améry racconta che, all'inizio della sua esperienza nel campo, maturò una sorta di saggezza ribelle, fondata sull'idea che ciò che non dovrebbe esistere non possa realmente esistere. Tuttavia, con il passare del tempo, questa convinzione lasciò il posto alla rassegnazione. La violenza continua e sistematica finiva infatti per sopraffare ogni resistenza interiore, mostrando come nel lager non sembrasse esistere alcun diritto naturale capace di proteggere l'essere umano dalla sopraffazione e dall'annientamento.

¹⁴ HITLER, Adolf. *Mein Kampf. La mia battaglia*. Rusconi Libri, 2019.

Quando Simone Weil parla di grandezza, fa riferimento all'ideale di giustizia delineato da Platone nella *Repubblica*. In quest'opera il filosofo sostiene che la giustizia non può essere presente nello Stato se prima non è presente nel singolo cittadino: deve esistere una corrispondenza tra l'ordine dell'anima individuale e l'ordine della comunità politica. Anima, giustizia e grandezza risultano quindi strettamente connesse tra loro. L'anima dell'uomo giusto è un'anima nella quale prevalgono il limite, la misura e l'equilibrio, valori che costituivano il fondamento della sapienza greca e che saranno successivamente ripresi anche dalla tradizione cristiana. Per quest'ultima, in particolare, la virtù per eccellenza è l'umiltà. Di conseguenza, uno Stato giusto non mira a una crescita illimitata né alla costruzione di un impero coloniale o aggressivo che assoggetti altri popoli, ma tende a mantenersi entro i propri limiti naturali e politici.

I concetti di limite e misura dovrebbero dunque orientare tanto la morale quanto la politica, determinando la nostra condotta individuale e collettiva. Tuttavia, secondo Weil, e ancor più durante gli anni della Shoah, ciò che guidava l'agire umano era spesso il carattere servile e subordinato della tecnica, elevata a criterio dominante dell'azione. L'uomo dovrebbe invece esercitare quella che la tradizione greca insegnava come capacità di riconoscere i propri limiti, rinunciando all'illusione dell'onnipotenza e a una concezione astratta della libertà che lo porta a considerarsi il centro dell'universo. Egli dovrebbe piuttosto scoprirsi come membro di una comunità, riconoscendosi come individuo storico inserito in una rete di relazioni, obblighi morali e responsabilità politiche.

Per Etty Hillesum, la forma più elevata di giustizia è quella spirituale, poiché coincide con quella grandezza interiore che ella stessa, così come Simone Weil, considera il vertice dell'esperienza umana. La giustizia spirituale rappresenta infatti la più alta espressione della giustizia, un ideale che attraversa la storia del pensiero occidentale fin dai tempi di Platone. Si tratta tuttavia di un ideale che l'umanità continua a inseguire senza riuscire mai a realizzarlo pienamente, rimanendo una tensione costante verso una perfezione morale che orienta l'agire umano senza mai identificarsi completamente con esso. Un ideale di grandezza che sembra essere il cardine del protagonista di questo nostro paragrafo 'il nemico metafisico'.

Quando parliamo del nemico metafisico possono sorgere alla mente diverse figure, come ben descritto nel testo di Tzvetan Todorov, secondo il quale il Novecento verrà ricordato sia a causa di figure come Joseph Stalin e Adolf Hitler, sia per la presenza di figure luminose che hanno indicato altre vie, come Hannah Arendt, Simone Weil e Walter Benjamin, che hanno mostrato una strada differente rispetto a quella indicata dal nemico metafisico, distante dalla logica della potenza e della forza. L'idea di questo nemico metafisico può essere ritrovata anche in modo trasversale, associata a quel concetto di potere e di forza continuamente celebrato da letterati e storiografi. Ciò porta a pensare alla forza e al potere incarnati da figure come Lucio Cornelio Silla, Gaio Giulio Cesare e da numerosi condottieri romani che, come afferma Simone Weil ne *La prima radice*,¹¹⁵ rappresentano un'istigazione a valori malvagi che, in realtà, mascherano il nemico metafisico contemporaneo. Weil accusa infatti quella tradizione culturale che esalta la forza e sostiene che opere dedicate all'esaltazione di personaggi come Silla, così come gli scritti di coloro che, dal privilegio della loro posizione, utilizzano la parola e la penna per glorificare il potere, abbiano contribuito al clima culturale nel quale crebbe Hitler e dal quale ebbero origine alcuni dei più gravi crimini del Novecento.

Weil critica inoltre il proprio tempo e, in particolare, Pierre Corneille, i cui scritti, come quelli di altri autori contemporanei, invitavano a inchinarsi alla potenza dell'uomo politico. Ella rimprovera la psicologia dei suoi eroi, considerandoli personificazioni letterarie di virtù pagane, quali l'orgoglioso patriottismo e l'esaltazione di una volontà energica e padrona di sé e del mondo. A Corneille viene contestato di aver presentato categorie proprie della morale pagana come se fossero autentiche virtù spirituali cristiane. Si può quindi affermare che Hitler, attraverso le sue azioni, abbia raggiunto ciò che molti storiografi continuano a definire grandezza: egli è entrato nella storia. Ancora oggi si parla delle sue gesta che, per quanto orribili, vengono spesso descritte

¹¹⁵ S. WEIL. *La prima radice*. SE, 1990.

come grandiose per la loro portata. Hitler diventa così il nemico di un'intera popolazione, un nemico dell'umanità. Proprio per questo Weil osserva che non basta punire Hitler, poiché egli desiderava soprattutto una cosa: lasciare il proprio segno nella storia. E, in questo senso, vi è riuscito. Qualunque sia stata la caduta e la morte di questo nemico metafisico, essa rimane iscritta nella memoria storica. Ciò non impedisce che, a distanza di anni, qualche giovane, tedesco o meno, possa continuare a considerare Hitler una figura grandiosa e a desiderare un destino simile al suo. È proprio questo il pericolo che Weil intende denunciare.

Tale riflessione conduce a una considerazione più ampia: finché si continuerà a celebrare la grandezza fondata sulla forza, sulla conquista e sul dominio, il nemico metafisico non sarà mai veramente sconfitto. Vi sarà sempre qualcuno disposto a prenderlo come modello. Per questo motivo, il superamento della violenza non può limitarsi alla condanna dei suoi protagonisti, ma richiede una trasformazione culturale più profonda, capace di sostituire il culto della potenza con i valori della giustizia, della responsabilità e del rispetto dell'altro.

La grandezza storica di cui abbiamo già discusso quando parlavamo del nemico metafisico di Weil è definita come falsa coscienza, rifacendosi ai passi di Pascal e ai tre ordini di grandezza. Pascal parla di una grandezza tipica delle persone soggette al corpo e al sangue, basata sulla ricchezza materiale, per le quali si parla di grandezza "verso la carne". Successivamente, invece, distingue una grandezza spirituale a cui si riferisce come forma superiore. Si tratta di un innalzamento degli intellettuali e di una grandezza morale e religiosa della carità, che non esiste se non proviene da Dio, invisibile a noi carnali e agli intellettuali.

Si distinguono quindi tre ordini ben precisi: l'ordine delle cose materiali, che ci colpisce per primo in quanto legato a ricchezza, potere e bellezza sensibile; segue poi l'ordine superiore, quello della mente e dell'intelligenza, superiore a quello dei potenti di questa terra; infine l'ordine spirituale, infinitamente più grande degli altri, quello della santità. Quest'ultimo ordine di grandezza è quello che dovrebbe essere perseguito dai grandi della storia e non quello della forza, cioè la falsa grandezza, che considera positiva una crescita basata sulla distruzione dell'altro.

La cultura della forza è ciò che può spiegare la sua presenza proprio in Europa: è una cultura radicata fin dalla lettura dell'Iliade, che Weil definisce come poema della forza. Weil si occupa di analizzare la forza del vero eroe, tematica centrale dell'Iliade, una forza che arriva a cancellare la dimensione umana. L'umanità sta progressivamente eliminando la sua vita interiore e spirituale. Si tratta di una forza che nega l'umano, divenendo un principio universale che domina le azioni dell'uomo e lo trasforma in una bestia feroce. È una forza in cui l'uomo si illude di poter sempre vincere, mentre è invece destinato alla sconfitta in questo gioco pendolare della forza. Si tratta di una forza che l'uomo crede di possedere, ma che in realtà lo possiede, riducendolo a qualcosa di vuoto e misero al suo cospetto: tutti sono destinati a cadere nella fatalità della forza.

La forza, quindi, porta a conseguenze devastanti, ma l'uomo ne subisce il fascino perché vi riconosce una potenza cosmica, un vitalismo. Per Weil, la forza è un'energia che possiede l'uomo, e l'uomo ne è solo un canale temporaneo: pensa di maneggiarla, ma in realtà ne è dominato. È reso cosa, trascinato dalla forza. Per Weil, la forza è la vera protagonista della storia degli uomini e diventa così creatrice del nemico metafisico, perché tutto viene trascinato dalla necessità della forza. La forza disumanizza l'uomo: lo riduce a cosa. In entrambi i casi, sia Hitler, sia le SS, sia gli internati, l'uomo diventa cosa. L'uomo veramente forte è colui che rinuncia alla forza; la forza che deve affascinare è quella spirituale, che Weil riconosce nelle grandi personalità religiose.

Si tratta di nemici che, in realtà, non sono altro che persone prigionieri dei propri sogni. Il sogno di Hitler era un sogno informe, nel quale ogni creatura vivente, incluso lui stesso, diventava oggetto di sofferenza e distruzione, e dove, nel grande finale, tutte le popolazioni della Terra, compresa quella tedesca, si dissolvevano in ammassi di cadaveri. Un sogno che si ergeva sui traumi del passato e che può essere interpretato come un accumulo di ferite e ossessioni sedimentate in una memoria deformata. Un sogno che, tuttavia, trovò una concreta realizzazione storica. È il sogno che nasce nell'Hitler descritto da Thomas Mann in *Fratello Hitler*¹¹⁶, dove

¹¹⁶ Ivi, p.83

viene raffigurato mentre vaga per le strade di Vienna, animato dal desiderio di conquistare citun posto nella storia. La volontà di potenza e il desiderio di conquista si tradussero poi nella sua politica aggressiva, una politica idolatrice fondata sulla ricerca della grandezza e sull'ambizione di lasciare un segno indelebile nel corso della storia.

La stessa dinamica può essere osservata in un altro personaggio che può essere interpretato come un nemico metafisico: Adolf Eichmann, protagonista del processo di Gerusalemme del 1961 e dell'analisi condotta da Hannah Arendt ne *La banalità del male*. Eichmann stesso dichiarò di essersi avvicinato al Partito nazionalsocialista non tanto per una profonda convinzione ideologica, quanto per ambizione personale. L'iscrizione al partito rappresentava per lui la possibilità di uscire da una vita percepita come insignificante e di entrare improvvisamente nella storia, prendendo parte a un movimento che appariva inarrestabile.

Per individui che si consideravano falliti o marginali, il nazionalsocialismo sembrava offrire una possibilità di riscatto e di carriera. In questa aspirazione alla grandezza storica, già denunciata da Simone Weil, si può individuare una tendenza che continua ad abitare l'uomo e che rende ciascuno potenzialmente vulnerabile al fascino del potere. Comprendiamo così come un uomo comune, posto ai margini della società e alla ricerca di riconoscimento, possa trasformarsi in un nuovo Eichmann o, nelle condizioni più estreme, in un nuovo Hitler.

Come afferma Niccolò Machiavelli nel *Principe*¹¹⁷, nella volontà del servo si può celare la volontà di diventare padrone. Allo stesso modo, nell'uomo comune di ieri e di oggi permane spesso una concezione della grandezza storica non troppo diversa da quella che alimentò le ambizioni dei protagonisti dei totalitarismi del Novecento. È proprio questo elemento che costituirà un importante punto di collegamento con il terzo capitolo, nel quale vedremo come il desiderio di dominio e l'aspirazione a superare ogni limite continuino a manifestarsi anche nelle forme contemporanee del potere tecnico e tecnologico. Attraverso le riflessioni di Simone Weil contenute ne *La prima radice*, è inoltre possibile comprendere meglio le condizioni che hanno

¹¹⁷ MACHIAVELLI, Niccolò. *Il principe di Niccolò Machiavelli*. F. Le Monnier, 1857.

favorito la nascita di questi nemici metafisici e che potrebbero, almeno in linea teorica, rendere possibile il ripetersi di catastrofi come la Shoah. Weil sostiene infatti che la concezione di grandezza attuale sia la stessa che abbia ispirato Hitler.

Se non cambia la concezione della grandezza, il problema è destinato a ripetersi. Nelle prime pagine de *La prima radice*, Simone Weil rappresenta Hitler, come abbiamo già osservato, come un adolescente sognatore e idealista che vaga per le strade di Vienna, emarginato, frustrato e affamato di grandezza. Ciò che alimenta questa falsa concezione della grandezza è la cultura della società in cui Hitler vive, una concezione inculcata attraverso l'educazione ricevuta in famiglia ed esaltata dai modelli proposti dalla storiografia, dalla letteratura e dalla filosofia. Occorre quindi porsi una domanda fondamentale: di chi è la responsabilità se Hitler non ha saputo riconoscere un'altra forma di grandezza, diversa da quella fondata sulla violenza e sul delitto, trasformandosi così in un nemico metafisico dell'umanità? Per Weil la risposta è chiara: la responsabilità ricade anche su una cultura che ha promosso, e continua talvolta a promuovere, valori capaci di ispirare personalità come quella di Hitler. Una cultura che tende a celebrare i vincitori, la forza e il successo, trascurando invece la giustizia, il limite e la responsabilità.

All'interno di *Fratello Hitler*, Thomas Mann riflette sul fascino che la figura di Hitler esercitò sui suoi contemporanei. Hitler diventa l'"uomo del destino", capace di affascinare l'Europa intera. Si sviluppa così una sorta di fascinazione estetica per il suo successo, accompagnata però da un profondo disprezzo morale nei suoi confronti. Questa contraddizione mostra come la dimensione estetica della grandezza possa facilmente prevalere sul giudizio etico. Nel Novecento, colui che in seguito sarebbe stato identificato come nemico dell'umanità veniva inizialmente percepito da molti come un fratello. Pur proclamandosi Führer della Germania, Hitler faceva costantemente appello all'amore per la patria e all'amore per il popolo tedesco. In origine non era che un uomo marginale e frustrato, ma riuscì a trasformare le proprie inquietudini in una potente retorica politica. Hitler parlava alle masse e, attraverso di esse, conquistò quella grandezza storica che tanto desiderava. Tuttavia, tale grandezza dipendeva in larga misura dal contesto storico e dall'eco

che le sue parole trovavano nella popolazione. La sua apparente grandiosità non dimostrava necessariamente una grandezza autentica dell'uomo, ma piuttosto la capacità di intercettare il disagio collettivo di una società ferita. La strategia di questo fratello consisteva proprio nel coinvolgere le masse, trasformando una vicenda personale in un fenomeno storico di proporzioni enormi. Un esito reso possibile non solo dalla sua volontà di affermazione, ma anche dalla condizione di un popolo sconfitto e umiliato, incapace di trovare una via di riscatto diversa dal desiderio di restaurare la propria potenza. È in questo intreccio tra ambizione individuale e condizioni storiche che nasce il nemico metafisico.

La figura di Hitler dimostra dunque che il nemico metafisico non può essere compreso esclusivamente come un'anomalia individuale. Esso prende forma anche attraverso coordinate storiche, culturali e sociali che ne rendono possibile l'ascesa. La sua capacità di affascinare e di accendere le emozioni insoddisfatte di una popolazione rappresenta uno degli elementi più inquietanti della sua vicenda e costituisce ancora oggi un monito per comprendere come il male possa trovare consenso e legittimazione all'interno della storia.

Il successo dell'affermazione di questi "nemici", i quali nella storia diventano tali poiché viene loro affidato un potere e si ignora il peso delle loro azioni iniziali, può essere condiviso con il pensiero di Thomas Mann, secondo cui l'avvento e il successo di Hitler furono causati da un processo di privatizzazione che coinvolse volontariamente e consapevolmente l'Europa, non solo la Germania. In questo contesto, la consapevolezza, la volontà e l'affronto colpevole contro lo spirito e la civiltà costituiscono un'obiezione al suo carattere di primitività, un primitivismo inteso come esaltazione di sé contro il proprio tempo e contro il grado di moralità. La primitività, come visione del mondo, diventa un'impudenza, ciò che l'Antico Testamento definisce abominio.

Ma una domanda dovrebbe risuonare: chi è il vero nemico metafisico? Lo raffiguriamo in Hitler, ma chi è Hitler se non un comune mortale, una persona appartenente all'umano? Sigmund Freud sosteneva che non si potesse non condannare la guerra, ma che non si potesse nemmeno affermare che essa fosse eliminabile. Nella distinzione tra popoli primitivi e civilizzati, e tra

popolazioni europee più o meno evolute, la guerra sembrava a un certo punto essere stata bandita; tuttavia, l'uomo europeo, secondo Freud, è stato destabilizzato da tre grandi scoperte: la consapevolezza che la Terra non è il centro del mondo, la scoperta dell'inconscio che ha minato la trasparenza della coscienza, e la trasformazione del rapporto dell'uomo con se stesso e con gli altri.

Si trattava di un mondo affidato alla guida del genere umano, interessato al progresso tecnico e al dominio della natura, all'interno di una visione eurocentrica che si percepiva come civilizzatrice e superiore. In tale contesto, lo Stato instaurava norme morali elevate a cui il singolo doveva conformarsi per partecipare ai beni della civiltà, intervenendo contro chi cercava di minarne i principi. Secondo Freud, tuttavia, si tratta di una civiltà fragile, che ha reso possibile la formazione di questo nemico. I suoi punti di debolezza risiedono nella coercizione e nell'influsso dell'educazione e dell'ambiente: il cosiddetto comportamento buono, tanto celebrato dalla morale, non è sempre frutto di un'adesione interiore, ma spesso l'esito di una pressione esterna. Questo rende la condotta potenzialmente ipocrita e vulnerabile alla manipolazione da parte dei potenti.

Si tratta, quindi, di una civiltà che produce le condizioni del proprio crollo. Per Freud, ciò che si manifesta in Hitler può essere interpretato anche come l'emersione di tensioni inconscie, un ritorno di ciò che la civiltà aveva represso. Ne deriva una contraddizione profonda tra l'ideale di progresso e una realtà attraversata da pulsioni distruttive che continuano ad agire sotto la superficie della modernità.

Un nemico metafisico che ha portato alla guerra, una guerra per la quale il nemico viene nominato tale, ma si tratta di una guerra, per cui non comprendiamo le ragioni: una guerra sanguinosa e rovinosa che vede infrangere tutte le barriere prima conosciute in tempo di pace, costituenti il diritto delle genti e dell'uomo, disconoscendo le prerogative del ferito e del medico, punto che ritroviamo nella filosofia di Jonas. Questa era la delusione che la guerra aveva inflitto all'Europa, in quanto si erano infranti i principi che nei decenni precedenti erano stati fissati.

L'uomo è stato amputato e non sa nulla del suicidio dell'Europa, mostrando una crisi profonda dell'assetto culturale moderno.

Riponiamo quindi la domanda: un nemico metafisico si fa da sé o è il contesto che lo crea? Da quanto spiegato da Freud e Mann sembrerebbe che, a causa di questa generalizzazione definita malata e chiusa, simile a una finta morale, si siano poste le basi per questa catastrofe. La soluzione, se il problema era la civiltà e l'Europa in cui Hitler viveva, sarebbe quella, secondo Mann nel testo *Fiorenza*¹¹⁸, di ritornare all'epoca del Rinascimento, prendendo come esempio figure di potere sane come Lorenzo il Magnifico, promotore di bellezza e grandezza, un momento storico di chiarezza e luce, diverso da Savonarola, che inseguiva una vita spirituale assoluta e distruttiva nei confronti della bellezza. E questo è il modo in cui noi ci troviamo per mano, un modo in cui siamo catapultati nella grandezza e magnificenza declinate in due direzioni: quella dell'esteta e della bellezza e quella dello spirituale inteso come distruzione di ogni forma sensibile. L'ultimo pensiero di Hitler, infatti, non era quello di salvaguardare la Germania per un futuro migliore: si infischì di tutto, dicendo che tutto dovesse essere distrutto, in quanto il popolo tedesco aveva dimostrato di non essere degno e di aver accettato la sconfitta, e per questo doveva perire. Si tratta di un'idea di grandezza che non consente alternative. Il nemico può essere definito genio o folle: a questo Mann ci dà risposta soprattutto nel caso da noi trattato di Hitler. C'è un'ambiguità nel concetto di genio, in quanto, se la follia fosse astuta e non priva di genio, sarebbe comunque una forma di genio riconosciuta, poiché il genio non è solo una categoria morale, ma una categoria estetica e storica. La genialità è quindi una sorta di magnetismo che si impone e non richiede necessariamente che il genio sia una persona intelligente, ma può essere anche lo stesso Hitler. Quest'epoca ha portato al degrado del concetto di genio legato al suo magnetismo.

Il genio non è qualcosa di riducibile a una dimensione estetica immediata e non necessariamente morale, ma una combinazione complessa, talvolta oscura. Bisogna riconoscere il genio anche dove l'orrore si manifesta. Il vero genio sta nell'unione di follia e prudenza. Nel

¹¹⁸ GALVAN, Elisabeth. "Fiorenza"—auf dem Theater und hinter den Kulissen. *Thomas Mann Jahrbuch*, 2008, 21: 57-69.

caso di Hitler, quando perse il potere, conquistò la Germania e un'Europa caduta davanti a lui, dimostrando la capacità di usare con accortezza e astuzia i mezzi di comunicazione. Per Mann la categoria di genio va quindi oltre l'etica e la morale.

È quindi questa ambizione che crea il nemico di cui stiamo parlando.

Da questo paragrafo abbiamo quindi potuto comprendere, in conclusione, che la storia tende a ripetersi: cambiano gli autori, cambia il nemico, ma la concezione della grandezza storica ricadrà sempre nel tentativo di essere rappresentata come questo "nemico metafisico". Roberto Revello parla del film *Lui è tornato*, nel quale Hitler ritorna e, la prima cosa che fa in hotel, è accendere la TV, passando tra diversi canali e vedendo trasmissioni di cucina; afferma allora che il popolo è degenerato e si chiede come si possa essere ridotti così. Rendere vivo Hitler nel film pone una domanda a chi lo intervista e dà una risposta che deve farci riflettere in cui sostiene che chi lo segue lo fa in quanto sostiene che sono tutti come lui, aventi gli stessi valori.

Ciò che consente agli uomini pericolosamente vicini a Hitler di calcare la scena politica è il consenso: la medesima tavola di valori che, inconsapevolmente o consapevolmente, condividiamo. Thomas Mann diceva che alla fine siamo tutti fratelli di Hitler.

CAPITOLO 3 “Jonas e Arendt: responsabilità, male e attualità”

3.1 Breve introduzione al capitolo

Il secondo capitolo delinea un percorso che parte dal trauma della Shoah per fondare la necessità di un'etica globale, ponendosi come premessa essenziale per discutere il rapporto tra Jonas e Arendt nel finale della tesi. Attraverso l'analisi della formazione ebraica di Jonas, emerge come l'orrore di Auschwitz abbia imposto un radicale ripensamento della figura di Dio: di fronte al silenzio divino durante il massacro, Jonas propone il mito di un Dio sofferente che si è ritratto dal mondo (Tzimtzum) per affidare interamente il destino della creazione alla libertà umana. Questa scelta teologica sposta l'asse della responsabilità direttamente sulle spalle dell'uomo, il quale non è più protetto da un intervento provvidenziale ma diventa l'unico custode della dignità del vivente e il solo garante della presenza di Dio sulla terra.

Questa nuova centralità dell'uomo si scontra con la realtà del totalitarismo analizzata attraverso Hannah Arendt, che descrive la Shoah non come una barbarie arcaica, ma come un sistema ultraburocratico e razionale di annientamento. Il capitolo mostra come la fusione tra ideologia e terrore abbia mirato a rendere l'essere umano superfluo, distruggendone la personalità giuridica e morale fino a ridurlo a un mero oggetto amministrativo all'interno di fabbriche di cadaveri. Integrando la visione di Zygmunt Bauman, le fonti evidenziano come questa disumanizzazione sia stata resa possibile dalla modernità tecnica, in cui la deresponsabilizzazione burocratica ha permesso a uomini comuni di partecipare a un massacro industriale trattandolo come una semplice pratica d'ufficio governata dall'efficienza dei mezzi e non dalla giustizia dei fini.

Il concetto di nemico metafisico viene quindi introdotto per descrivere non solo la figura storica del dittatore, ma una tendenza culturale più profonda che esalta la forza e una falsa concezione della grandezza fondata sul dominio. Questo tema si collega alla celebre tesi arendtiana sulla banalità del male, incarnata da Adolf Eichmann: un uomo normale che, rinunciando alla facoltà di pensare e di immedesimarsi nell'altro, diventa un ingranaggio mostruoso del sistema. Il capitolo suggerisce che tale male non è un evento isolato, ma una

potenzialità latente nelle società di massa contemporanee, che richiede una vigilanza costante poiché nessun regime è del tutto immune da simili degenerazioni.

Verso la conclusione, il capitolo connette queste riflessioni storiche all'attualità del dibattito contemporaneo, evidenziando il passaggio di Jonas dal problema della razza a quello ecologico. La medesima potenza tecnica che ha reso possibile Auschwitz è ora rivolta contro la natura, mettendo in gioco la sopravvivenza stessa dell'umanità e rendendo l'imperativo della responsabilità il cardine su cui costruire il futuro. In questo modo, il secondo capitolo fornisce le basi teoriche per l'ultimo atto della tesi, unendo la lezione del passato alla sfida tecnologica del presente attraverso il dialogo tra Jonas e Arendt sulla protezione dell'umano

3.2 Il confronto con Hannah Arendt

Per Jonas, Arendt non è una figura qualunque. Infatti, insieme a lui, fu allieva di Heidegger nello stesso periodo. Il rapporto di amicizia con Arendt è descritto all'interno delle *Memorie*¹¹⁹ ed è rappresentato come uno dei legami intellettuali più profondi e duraturi della sua vita. Jonas stesso la definisce un genio dell'amicizia.

Questa definizione compare nel necrologio scritto da Jonas in occasione della morte di Arendt. Ella viene descritta in questi termini per la sua assoluta fedeltà e disponibilità, caratteristiche che la contraddistinguevano, ma anche per la sua capacità di creare e mantenere relazioni, qualità che emerse con particolare evidenza dopo la sua emigrazione a New York. Tale capacità era inoltre accompagnata da una notevole resistenza ai contrasti e alle difficoltà nei rapporti umani.

Il loro legame viene definito come l'amicizia di una vita, poiché riuscì a sopravvivere anche ai momenti più critici e alle divergenze che si verificarono tra i due. Jonas nutriva per Arendt una

¹¹⁹ Ivi, p.54

profonda stima, sia dal punto di vista intellettuale sia da quello umano, nonostante considerasse caratteristica della sua personalità una certa tendenza a prendere le distanze dalla realtà.

Per queste ragioni, nel necrologio Jonas descrive Arendt come un genio dell'amicizia: egli riconosceva in lei un particolare talento nell'impegno etico e una presenza forte e significativa nel mondo, qualità che la resero una figura centrale e insostituibile nella sua vita.

Hannah Arendt e Hans Jonas si incontrarono tra Friburgo e Marburgo come studenti dello stesso maestro, Martin Heidegger. Quest'ultimo avrebbe poi deluso profondamente entrambi schierandosi a favore del nazismo.

Per Jonas, Arendt rappresentava una figura centrale all'interno della cerchia ebraica di intellettuali. Nelle *Memorie* egli racconta alcuni episodi molto vividi che testimoniano la considerazione e il rispetto di cui godeva Arendt. Un esempio significativo è il colloquio avvenuto nello studio di Heidegger, durante il quale il filosofo si inginocchiò davanti a lei. Tuttavia, Jonas osservava anche come la forza del suo pensiero fosse accompagnata da una tendenza a prendere le distanze dalla realtà concreta.

Dopo l'emigrazione di Jonas a New York, il loro rapporto si consolidò ulteriormente. Negli anni Cinquanta e Sessanta, infatti, Hannah Arendt era considerata una delle figure di riferimento del panorama filosofico newyorkese e il punto di incontro di una cerchia di amici e intellettuali della quale lo stesso Jonas faceva parte.

I due filosofi condividevano diverse riflessioni, tra cui la critica agli esiti della modernità e l'attenzione alle conseguenze dell'agire umano. Entrambi evidenziavano come l'uomo potesse diventare responsabile della propria distruzione, trasformandosi in un semplice ingranaggio di sistemi più grandi di lui. Jonas individuava tale dinamica nella burocrazia nazista e, successivamente, nella società moderna dominata dalla tecnica.

La loro relazione, tuttavia, non fu priva di tensioni. Quando emerse il caso Eichmann, che verrà approfondito nelle pagine successive, il rapporto tra i due subì una forte crisi. Nonostante Arendt fosse per Jonas l'amica di una vita, la pubblicazione del suo libro *La banalità del male* e

le polemiche che ne seguirono colpirono profondamente sia Jonas sia gran parte della comunità ebraica, all'interno della quale Arendt occupava una posizione di grande rilievo.

In sintesi, dalle *Memorie* di Jonas emerge chiaramente la grande stima che egli nutrì sempre nei confronti di Hannah Arendt, nonché la condivisione di quelle che nel XX secolo vengono considerate alcune delle principali esperienze traumatiche della storia. Tale stima rimase viva nonostante le divergenze morali e politiche che, come vedremo, si manifestarono tra i due nel corso del tempo.

Di fatto, Jonas e Arendt svilupparono diversi aspetti del loro pensiero in modo convergente. Ad esempio, Hannah Arendt sostiene che il regime nazista si fondasse su una logica di funzionalità burocratica e amministrativa. L'elemento burocratico e il principio di efficienza risultano subordinati a un apparato più ampio che tende a privare l'uomo della propria umanità, spersonalizzandolo e rendendolo manipolabile. Questo aspetto può essere accostato alle riflessioni di Jonas, il quale nel *Principio responsabilità* sviluppa una critica analoga nei confronti della tecnica, considerata una delle principali conseguenze negative emerse dopo le catastrofi del Novecento. Tuttavia, Jonas amplia ulteriormente questa prospettiva, estendendola all'ambito scientifico e bioetico, come verrà analizzato successivamente.

Se si volessero riassumere i principali punti di convergenza tra i due sulla base delle *Memorie*, essi riguarderebbero anzitutto la comune formazione filosofica e la condivisione di maestri quali Edmund Husserl e Martin Heidegger, elementi che contribuirono certamente allo sviluppo di alcuni aspetti affini del loro pensiero. A ciò si aggiunge una significativa sintonia intellettuale su alcuni concetti centrali dell'opera arendtiana, tra cui quello di natalità.

Questo termine viene ripreso da Jonas nella sua riflessione sul significato della morte, interpretata come una condizione fondamentale affinché si crei lo spazio necessario al rinnovamento della vita. La morte permette infatti alle nuove generazioni di entrare nel mondo e di guardarlo con uno sguardo nuovo. Tale idea assume un ruolo particolarmente importante nel

pensiero di Jonas, poiché si collega direttamente alla sua elaborazione di una nuova etica orientata alla tutela delle generazioni future.

Il punto di maggiore discordia tra le due personalità ebbe inizio con la pubblicazione da parte di Hannah Arendt de *La banalità del male*, opera che è già stata analizzata nel capitolo precedente. Come emerge dalle *Memorie* di Jonas, questo evento provocò una profonda scossa sia nel loro rapporto di amicizia sia nel confronto intellettuale che li aveva sempre legati.

Uno dei primi motivi di contrasto riguardava quella caratteristica di Arendt che Jonas aveva più volte evidenziato, ossia la sua tendenza a prendere le distanze dalla realtà concreta degli eventi. Arendt analizzò infatti il male rappresentato da Eichmann attraverso categorie politiche e filosofiche che Jonas percepiva come eccessivamente distaccate. Per lui, il dolore e l'orrore prodotti dal regime hitleriano costituivano una ferita esistenziale che richiedeva una risposta morale e teologica diretta, piuttosto che una scomposizione intellettuale della figura del carnefice, come quella proposta da Arendt nel suo studio su Eichmann.

In secondo luogo, quest'opera mise in luce una profonda divergenza riguardo alla natura stessa del male. Mentre Arendt individuava nella figura di Eichmann la “banalità del male”, ossia l'assenza di pensiero critico e di riflessione morale, Jonas vi vedeva invece l'esplosione di una radicale disumanità, manifestatasi in modo emblematico nell'esperienza di Auschwitz. Tale interpretazione lo conduceva alla necessità di ripensare il concetto stesso di Dio, come si è visto nel secondo capitolo di questa tesi, e di riconsiderare la responsabilità trascendentale dell'essere umano di fronte alla storia.

Per Jonas, inoltre, la filosofia derivata dall'insegnamento di Heidegger, così come emergeva anche nell'analisi della *Banalità del male*, rischiava di perdere il contatto con la concretezza tragica della sofferenza e con la realtà del male assoluto rappresentato dagli eventi della Shoah. In questo senso, il dissenso con Arendt non riguardava soltanto l'interpretazione di Eichmann, ma coinvolgeva una differente comprensione del significato morale e filosofico dell'intera tragedia storica del Novecento.

Si tratta quindi di una vera e propria frizione drammatica, il cui disaccordo, come abbiamo visto nelle righe precedenti, parte dalla sottovalutazione della banalità del male, critica presente anche in Jaspers. Jonas venne profondamente toccato da ciò, in quanto egli stesso combatté nelle brigate ebraiche e assistette con i propri occhi all'orrore del nazismo, perdendo sua madre. Il male, per la Arendt, riduceva la sua portata demoniaca all'assenza di pensiero e a un grigio obbedire all'apparato burocratico del Reich. Inoltre, si osserva la critica metodologica che la portava a oscurare la concretezza tragica di questi eventi e la sofferenza del popolo. La Arendt dava una risposta differente rispetto a Jonas nei confronti della Shoah: le categorie della Arendt erano prettamente politiche e fenomenologiche, mentre quelle di Jonas erano più morali e teologiche, come abbiamo già potuto esaminare. Jonas sviluppa una responsabilità etica orientata al futuro e alla sopravvivenza dell'umanità.

Per capire meglio questo punto andiamo ad ascoltare meglio la voce dell'Arendt per il caso Eichmann. Dalla spiegazione avuta nelle prime righe riguardo a Hannah Arendt, lei è la prima a sostenere che Eichmann, in quanto parte di questo complesso meccanismo, non si percepiva come un mostro. All'interno della *"La banalità del male"* l'Arendt riporta che un colonnello nazista pronunciò, prima della sua impiccagione, delle parole che affermavano: "Io non sono il mostro che voi avete fatto di me". Eichmann era un uomo mediocre ma non demoniaco per Arendt, ma il problema stava nel capire come questo uomo mediocre fosse stato capace di compiere un male devastante ed enorme.

Per molti, quello che la Arendt ha definito male radicale, come per Scholem, non lo è. Scholem è un intellettuale ebraico. Per la Arendt, ribadiamo che in Eichmann non era presente il male demoniaco ma quello mediocre; tuttavia anche Jaspers è in disaccordo, in quanto certamente Eichmann è mediocre ed è considerato come un ingranaggio, ma dietro a questo c'era Hitler. Per Arendt, in risposta anche a Scholem, il male non possiede la profondità o la dimensione demonica; esso può invadere e devastare tutto il mondo intero in quanto si propaga come un fungo. Il nostro pensiero cerca di attingere alla profondità e di pervenire alle radici e, nel momento in cui il

pensiero si occupa del male, viene frustrato perché non trova niente, ed è qui che si scorge la sua banalità, poiché solo il bene ha profondità.

Il male che la Arendt definisce banale consiste quindi nel fenomeno di una cieca obbedienza a un capo politico carismatico che, nel caso di Eichmann, è Hitler, o ad altri uomini politici carismatici in altri regimi totalitari. L'azione politica di questi uomini carismatici non è percepita come criminale per via di alcune cause, tra cui il fatto che l'individuo venga plagiato da un'ideologia e da una propaganda martellante e, in secondo luogo, che il singolo individuo sia inserito in un movimento di massa e in apparati tecnico-amministrativi che, una volta catturato, lo deresponsabilizzano privandolo della capacità di giudizio.

Per Arendt il caso di Eichmann non è isolato: la sua incapacità di giudicare quello che stava accadendo intorno a lui era tipica dello staff burocratico del Reich, composto da individui normali e autori di azioni mostruose. Lei insiste sul fatto che costoro fossero individui normali, non mostri o assassini, ma capaci di compiere azioni mostruose, e questo rappresenta uno dei punti centrali della filosofia politica dell'Arendt.

In uno dei suoi saggi, *Colpevolezza organizzata e responsabilità universale*¹²⁰, lei osserva come molto spesso il male estremo sia compiuto dal *pater familias*, cioè da uno come tanti individui che pone al vertice della scala dei valori il suo benessere, la sua prosperità, la sua sicurezza, il suo particolare interesse, il benessere proprio e quello della famiglia.

All'interno del saggio la Arendt scrive che nel XX secolo non si notava come il padre fosse il criminale di questo secolo, in quanto si era soliti lodare la sua solenne determinazione nel mantenere la famiglia serena, ma questa venne trasformata sotto la pressione delle caotiche condizioni economiche del nostro tempo, dove non si poteva mai essere certi di ciò che il domani avrebbe riservato.

Nel processo di collettivizzazione una cosa divenne chiara, cioè che, per la sicurezza della famiglia, un uomo simile avrebbe sacrificato le sue convinzioni, il suo onore e la sua dignità.

¹²⁰ H. Arendt, *Colpa organizzata e responsabilità universale*, in *Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*, Feltrinelli, Milano, 2006, pp. 38-48.

C'era bisogno del genio di Himmler per comprendere che, dopo la degradazione dell'uomo pronto a fare ogni cosa contro la minaccia all'esistenza della sua famiglia, la sola condizione fosse quella di essere esentato dalla responsabilità per i suoi atti.

Quell'individuo a cui la Arendt si riferisce, il tedesco medio, che i nazisti non riuscirono mai a spingere a uccidere un ebreo per sua iniziativa, si è però messo a disposizione della macchina. L'organizzazione totale di Himmler faceva affidamento sulla normalità dei lavoratori e dei padri di famiglia, non dei sadici.

Questo uomo ordinario, durante i periodi di crisi, quando percepisce un rischio per la sua famiglia, diviene materiale umano utilizzabile per i peggiori crimini; e non bisogna essere sadici, ma basta avere qualcosa di cui ci si prende cura in modo particolare: il proprio benessere, quello della famiglia e la serenità.

Questa concezione del male è accettata oggi come poche altre ed è stata definita acuta e lucida da parte della Arendt nell'individuare e descrivere questo tipo umano. Quando lei parla di male banale vuole dire che il male è spesso qualcosa di ordinario e non qualcosa di demoniaco. Nonostante ciò, il suo libro e l'opinione della Arendt hanno suscitato molteplici polemiche e, prima di proseguire con quella di Jonas, vediamo altre insieme.

Una delle prime critiche mosse alla teoria della banalità del male riguarda il rischio che essa possa portare a banalizzare e minimizzare la colpa e la responsabilità personale di Eichmann. Tuttavia, non si tratta di una critica particolarmente forte, in quanto, sebbene si possa ritenere infelice l'espressione "male banale", non si può affermare che Arendt abbia sottovalutato il crimine commesso dai nazisti.

Una seconda critica, più grave, venne mossa dalla stessa comunità ebraica e dall'intelligenza ebraica che lei stessa frequentava. L'accusa, espressa da Scholem, era quella di non amare il suo popolo. Jonas condivise il turbamento della comunità ebraica e contestò duramente le conclusioni della Arendt su Eichmann, ma rifiutò di ridurla al ruolo di "traditrice", preferendo vedere in lei

una mente la cui potenza speculativa l'aveva portata, a suo avviso, troppo lontano dalla tragica realtà dei fatti.

Durante il processo ad Eichmann emerse la responsabilità dei consigli ebraici nello sterminio. Gli organismi ebraici erano organismi burocratici composti da notabili ebrei che ufficialmente avevano il compito di mediare tra gli occupanti tedeschi nazisti e la popolazione ebraica, comunicando in questo modo gli ordini degli occupanti. Essi avrebbero dovuto rappresentare il popolo ebraico, ma spesso si limitarono a trasmettere gli ordini nazisti. Questa politica di collaborazione con le autorità tedesche, ispirata sia dall'intento di contenere il disastro sia da interessi personali più meschini, ebbe alla fine effetti disastrosi. La Arendt, quando viene accusata di ciò, sottolinea come gli stessi capi ebraici abbiano contribuito alla distruzione del popolo ebraico. Ella afferma che in Olanda, a Varsavia e a Budapest furono proprio tali organismi a compilare le liste degli ebrei da deportare, a trattare con le autorità per fornire personale alla polizia e ad aiutare nella cattura degli ebrei, fino alla confisca finale dei loro beni.

Questo mostra la grande perversione del sistema nazista, che consisteva nel cancellare la distinzione tra carnefice e vittima. I nazisti cercavano infatti di disumanizzare gli ebrei nei campi di concentramento. Bauman stesso afferma, in *Modernità e Olocausto*, come le stesse vittime abbiano finito talvolta per cooperare alla propria distruzione. Nel dopoguerra furono molti gli ebrei sopravvissuti costretti a spiegare e giustificare la propria passività, cercando di dimostrare che essa non fosse una colpa.

Per i sopravvissuti vi era spesso vergogna nel ricordare ciò che ad altri appariva come una resa. Per Arendt, tuttavia, il giudizio storico non può dimenticare che non vi sarà mai una giusta simmetria nella colpa tra chi fu esecutore e ideatore del sistema e chi collaborò al suo funzionamento nel tentativo di salvare la propria vita e quella dei propri cari da una morte terribile. Si trattò certamente di una collaborazione disastrosa, ma secondo Arendt non può esistere una simmetria morale tra queste due forme di responsabilità. Esistono differenze sostanziali nella colpa.

Una terza critica riguarda invece il piano etico. Alla Arendt viene rimproverato il fatto che la sua concezione del male banale come incapacità di pensare possa rappresentare un ritorno all'intellettualismo etico socratico. Per lei, infatti, ciò che manca a Eichmann è la capacità di pensare dal punto di vista di un altro individuo. Questa mancanza lo conduce anche a un'incapacità di esprimersi autenticamente. Arendt lo descrive come una persona superficiale, alla quale difettano l'immaginazione e la capacità di pensiero.

La Arendt è consapevole che la sua concezione del male si ponga in contrasto con quella tipica della tradizione intellettuale, letteraria e ideologica del suo tempo. Il male, infatti, veniva generalmente insegnato come una realtà demoniaca, rappresentata simbolicamente dall'angelo caduto. Anche il demonio, infatti, è un angelo il cui peccato consiste nell'orgoglio e nella superbia, caratteristiche attribuite a individui eccezionali che non vogliono servire Dio ma desiderano essere come lui.

Gli uomini malvagi, secondo questa tradizione, agiscono per invidia e sono spesso spinti dalla debolezza o dall'odio che la malvagità nutre verso la bontà. Per la Arendt, tuttavia, ciò che aveva davanti ai propri occhi a Gerusalemme era qualcosa di completamente diverso. Era presente una superficialità del colpevole che rendeva impossibile ricondurre la malvagità a una causa profonda del suo agire. Eichmann appariva mediocre e ordinario, non demoniaco né mostruoso.

Questa mancanza di pensiero viene attribuita in maniera ambigua, quasi come un difetto della volontà oppure come un difetto dell'intelligenza e del pensiero. La differenza tra questi due modi di interpretare il male è rilevante. Per il pensiero greco, infatti, il male è un difetto del pensiero. Si pensi al paradosso etico di Socrate, secondo cui chi compie il male lo fa per ignoranza: la virtù coincide con la conoscenza e il male è ignoranza.

Dall'altra parte, invece, il pensiero tradizionale ebraico-cristiano vede il male come una mancanza o un vizio della volontà. Questo diventerebbe evidente adottando il pensiero di Kierkegaard, il quale sostenerrebbe che Eichmann non pensa perché non vuole pensare e non vuole pensare perché ha scelto di non pensare. Egli ha scelto di non pensare per le stesse motivazioni

per cui il *pater familias* non vuole vedere e considerare il male: una sorta di cecità volontaria. Kierkegaard, infatti, ne *La malattia per la morte*¹²¹, sostiene che Socrate dichiarava che chi non fa il bene non lo ha compreso, mentre il cristianesimo afferma che non lo ha compreso perché non vuole comprenderlo, e ciò accade perché non vuole il bene. Tuttavia, questo non avviene con piena coscienza. All'inizio si comprende che ciò che si sta facendo è male, ma successivamente questa comprensione viene oscurata dalla volontà che, per proprie motivazioni, non vuole quel bene.

Il monito della Arendt, di fatto, ci dice che abbiamo il dovere di comprendere Eichmann, perché potremmo cadere allo stesso modo nella medesima situazione e compiere quel tipo di male senza avere piena avvertenza della colpa. Se si giudica Eichmann colpevole, malgrado i suoi limiti intellettuali, non è per la sua incapacità di comprendere, ma perché non volle comprendere. Come altri intellettuali tedeschi, tra cui Carl Schmitt o lo stesso Heidegger, per interessi personali egli scelse di non capire, preferì non vedere ciò che accadeva.

Questo risulta incomprensibile per l'intellettualismo etico antico e moderno, mentre non lo è per la psicologia cristiana di Kierkegaard, che aveva ben presente anche Jaspers, maestro della Arendt, il quale a sua volta aveva espresso alcune riserve sulla sua concezione del male. Jaspers, infatti, riteneva che l'idea della Arendt fosse brillante. Secondo lui, però, ciò che è banale non è il male in sé, ma il modo in cui esso si manifesta nella figura di Eichmann. Il problema, per Jaspers, è talmente complesso che è impossibile fornire una risposta pienamente soddisfacente. Il male descritto dalla Arendt è banale nella sua manifestazione, ma non coincide con il male nella sua essenza. È vero che il male che l'essere umano può compiere in situazioni di crisi comporta una libertà soffocata, nella quale il rischio di compromettere la vita dei propri cari diventa predominante. Siamo consapevoli, almeno inizialmente, di compiere il male, ma spesso non abbiamo il coraggio di fare il bene. La nostra natura inferiore lavora per oscurare la comprensione e la consapevolezza morale. Per Jaspers, ciò che sta dietro al male banale è il demoniaco. La

¹²¹ KIERKEGAARD, Søren. *La malattia per la morte*. Donzelli Editore, 1999.

Arendt, ne *Le origini del totalitarismo*, era stata lucida nel comprendere come l'individuo rappresentasse un elemento fondamentale del sistema totalitario. Tuttavia, se il male di Eichmann poteva apparire banale e mediocre, dietro quel male, secondo Jaspers, vi era comunque una dimensione demoniaca rappresentata dagli organizzatori di quelle macchine di distruzione, primo fra tutti Hitler. A questo punto, però, diventa necessario comprendere che cosa si intenda realmente per demoniaco.

Per la Arendt il mondo odierno è un mondo post-totalitario, in quanto la politica deve essere ripensata radicalmente e poiché non è più possibile pensare all'etica e alla morale come sono state pensate dalla filosofia e dalla religione. Non possiamo più pensare la virtù come un *habitus* che si può insegnare, per la Arendt, in quanto durante il XX secolo venne sostituito con una rapida velocità. Non si può inoltre più aderire all'etica della virtù come contributo soggettivo per la costruzione e la presenza dell'*ethos* condiviso.

Mentre per Jonas, come per l'aristotelismo, la questione non riguarda mai il comportamento etico del singolo o il valore etico della scelta, ma se quest'ultima sia buona per l'ambiente in cui il soggetto è posto, quindi per la comunità. Invece, per Arendt, il vero problema etico ha radici più nella situazione morale e politica che entrano in conflitto tra loro. Per Arendt, a differenza di altri, la questione non riguarda il preoccuparsi del crollo dei valori della comunità, ma bensì il come resistere al conformismo dell'*ethos* collettivo.

L'etica della Arendt quindi è un'etica che si vede dissociata dalla politica, che si oppone al primato dell'*ethos* collettivo sulle istanze dei singoli, decostruendo in questo modo il soggetto morale. Si tratta di un'etica radicale che vede in sé l'assenza di leggi e responsabilità, e poi libertà e singolarità.

In questo vuoto di etica così definito ci troviamo in una situazione in cui la responsabilità morale va a rivolgersi solo a me, solo al mio io empirico, con l'assenza di una legge universale e senza avere doveri verso l'*ethos* della comunità. Questo è ciò che accade col totalitarismo: l'esplosione di tutti i criteri etici, che porta all'impossibilità dell'agire moralmente, vedendo

l'impossibilità come una condizione di possibilità della responsabilità, cioè dell'etica, finché non si è posti dinanzi a quello che la Arendt chiama l'abisso della libertà.

Ciò, come abbiamo detto in precedenza, porta a una decostruzione del sé morale. Bisogna però continuare a pensare a un "chi" della responsabilità, un "chi" che per la Arendt sembra essere attraversato da un impulso etico che precede ogni legge.

Inoltre, un'ultima differenza presente tra i due, che ci permette di introdurre il capitolo successivo, è rappresentata dal fatto che, se vi era una condivisione delle radici fenomenologiche, Jonas, come abbiamo già visto all'inizio del secondo capitolo all'interno delle fasi del suo pensiero, alla fine del suo secondo periodo filosofico si allontana dall'esistenzialismo per approfondire un tema di maggiore importanza, la cui necessità è evidenziata non solo dalla catastrofe della Shoah, ma anche dall'attualità. Si tratta dell'approfondimento della filosofia dell'organismo e di un'etica della responsabilità volta a salvaguardare non solo l'uomo, ma anche la biosfera, di cui esso è visto come carnefice. Si tratta quindi di temi non presenti nel pensiero della Arendt, più dedito all'assetto politico.

3.3 Il principio responsabilità come risposta al Novecento

In questo paragrafo osserveremo la necessità di Jonas nell'elaborazione di un'etica e di una morale pratica successive agli eventi del XX secolo. Jonas, di fatto, non scriverà, all'interno de *Il principio responsabilità* e di *Tecnica, medicina ed etica*, solo una teoria morale astratta, ma darà una risposta a quelle che sono state le trasformazioni del Novecento.

Per comprendere meglio la necessità di questa nuova etica successiva alla Shoah, che abbiamo già potuto introdurre nel capitolo precedente, è necessario prendere in esame un altro libro di

Jonas, *Mortality and Morality: A Search for the Good after Auschwitz*¹²², che tratta di una raccolta di saggi in cui si cerca di rispondere in maniera filosofica ai traumi del secolo, tra cui la minaccia data dal potere tecnologico moderno, perno della terza tappa del pensiero jonasiano.

La crisi del Novecento porta con sé una crisi altrettanto etica, mettendo in luce il grande potere attribuito alla tecnica, una trasformazione, un cambiamento che rese le etiche tradizionali del passato ormai inadeguate. Non si poteva più trattare di una morale che prendesse in considerazione solo il qui e l'ora, poiché la tecnologia moderna agiva su scala globale e a lungo termine; per questo si rende necessaria la ricerca di un fondamento di tipo ontologico.

Si vedeva l'urgenza di trovare un'etica che potesse guidare l'uomo in questa nuova era tecnologica e moderna, nella quale la tecnica era utilizzata come strumento di potere e di dominio sui popoli e sull'umanità. La tecnica era divenuta parametro di supremazia, grandezza e forza, ma di quella forza distruttiva descritta dalla Hillesum e dalla Weil, che bastava a poter far scaturire una guerra.

Nel Novecento non ci troviamo solo nell'era della Shoah o dei totalitarismi, ma anche in quella della bomba nucleare. Per quanto riguarda Auschwitz e quindi la Shoah, Jonas era un ebreo, allievo di Heidegger, che visse l'esilio e perse la madre. Attraverso il sottotitolo del libro sopra citato si vuole delineare la ricerca del bene dopo Auschwitz, che sembrerebbe essere ancora invisibile agli occhi dell'uomo, nonostante i tentativi di giustizia che si è cercato di attuare, come il processo di Norimberga.

Jonas sperimentò perfino l'esperienza bellica all'interno della Brigata Ebraica a Gerusalemme, esperienza che lo portò a capire come questa guerra non fosse accidentale, ma bensì il frutto malsano dell'uomo, accompagnato da innovazioni tecniche come le bombe e, successivamente, dalla tecnologia nucleare che caratterizzerà la Guerra Fredda.

¹²² JONAS, Hans. *Mortality and morality: a search for good after Auschwitz*. Northwestern University Press, 1996.

Tutto ciò introduce quindi una differenza importante: se da un lato si segna un'era di progresso nella tecnica e nei suoi studi, con una tecnologia sempre più evoluta, dall'altro essa è di fatto all'insegna della distruzione e dell'eliminazione del nemico, il quale coincide con lo stesso essere umano.

Inoltre, Jonas era afflitto in questo periodo da una sorta di trauma filosofico causato dal suo mentore Heidegger, elemento che lo spinse di fatto alla ricerca di questa nuova etica moderna. Egli cerca di dare un senso ai traumi del suo secolo non solo da un punto di vista etico, ma anche metafisico.

Questo secolo di traumi, paure e di affermazioni che, osservandole, Jonas descriverebbe come il dominio del male umano, ha portato a comprendere come la vita possa essere vulnerabile e fragile e che, proprio per questo suo aspetto, esiga una responsabilità nuova, rivolta al futuro e non al singolo, ma bensì all'intera umanità intesa come "tutto", come unità.

Jonas riflette in questo modo sul tema della mortalità, tema che combacia con ciò che lui stesso ha appreso dal tema della natalità di Heidegger, vedendo la mortalità come radice della nostra responsabilità morale. Ciò è dovuto al fatto che ci troviamo in un'epoca utilizzata come prova del potere dell'uomo, dato dalla sua libertà, quella libertà che abbiamo visto nel capitolo precedente essere conseguenza del ritirarsi di Dio dal mondo.

Si tratta di un potere che può compromettere le condizioni di vita non solo dell'umanità, ma della stessa Terra, di quella che Jonas, in *Tecnica, medicina ed etica*¹²³, prende in considerazione come biosfera. Per questo tutto ciò ci conduce alla nascita di un obbligo morale assoluto.

All'interno del *concetto di Dio dopo Auschwitz*, Jonas affronta il problema teologico, che è stato il centro del nostro capitolo precedente, e di come questo abbia portato un essere così ordinario come l'uomo all'adempimento di un male non considerato banale, ma bensì estremo,

¹²³ H. Jonas, *Tecnica, medicina ed etica*. Einaudi, 2016.

conducendoci al fatto che è proprio Dio colui che ha potuto lasciare spazio all'uomo, alla sua libertà e anche alla sua responsabilità.

Si arriva così alla nascita di un nuovo imperativo, differente da quello categorico e da quello ipotetico kantiano: l'imperativo della responsabilità, secondo il quale bisogna agire in modo che le conseguenze delle nostre azioni siano compatibili con una presenza e una permanenza di una vita buona e autentica sulla Terra.

Un principio di responsabilità, come indagato nel primo capitolo, che viene assunto e aumenta a seconda del grado di vulnerabilità e fragilità dell'oggetto a cui si riferisce e sul quale viene esercitato. Si tratta di un dovere verso le generazioni future e verso la stessa esistenza dell'uomo, legate al dover essere dell'essere.

Una responsabilità che supera l'antropocentrismo, in quanto si estende non solo a tutti gli uomini al di fuori di me, ma all'essere stesso, che diventa vulnerabile a causa di una tecnica omicida.

Si può quindi concludere che questo libro e il pensiero di Jonas rappresentano una risposta concreta alle trasformazioni del Novecento. La sua riflessione non vuole prendere in considerazione il bene soltanto da un punto di vista teorico, ma riconoscere una realtà composta da valori e costumi posti al centro dell'essere, che vogliono evitare l'annientamento, l'alienazione e la distruzione dell'umanità attraverso la grandezza, la forza e la potenza della tecnologia moderna.

Questa conclusione la possiamo ritrovare anche in un altro dei libri più importanti della terza stagione del pensiero di Jonas, *Tecnica, medicina ed etica*, la cui tappa rappresenta la svolta dalla filosofia teoretica a una di tipo pratico, cioè all'etica, per adempiersi poi nella filosofia dell'organismo.

Jonas, infatti, all'interno della sua terza tappa vuole evidenziare una macroetica da applicare alla civiltà tecnologica, già proposta all'interno del *Das Prinzip Verantwortung*. Non si trattava solo di una macroetica, ma anche di una microetica che ci avrebbe aiutato a illustrare il senso

concreto della nuova etica della responsabilità jonasiana, un'etica che ci aiutasse, ribadiamo, ad affrontare lo sviluppo di questo progresso tecnologico nella società moderna.

Si tratta di una teoria della responsabilità che doveva tramutarsi in pratica, che permetteva l'applicazione del principio etico a un campo specifico per poter rispondere alle domande etiche considerate nuove e poste da questo nuovo sviluppo tecnico. Nel *Principio responsabilità* troviamo una prassi e una teoria di influenza reciproca che ne rappresentano la totalità.

Il principio di responsabilità è così identificato, come abbiamo già ripreso nel primo capitolo di tesi, come il nuovo principio etico per il futuro dell'uomo. Questo porta Jonas ad allontanarsi dalla prospettiva kantiana, mentre si avvicina a quella aristotelica, ritornando a una metafisica ontologica e teleologica. Mentre Aristotele presenta un orizzonte metafisico, Jonas pone invece in stretta relazione l'etica e il suo fondamento ontologico.

Jonas assiste e compie quello che viene definito come il superamento della ghigliottina di Hume. Quest'ultimo, infatti, affermava, al contrario di Jonas, il divieto di fondare il dover essere sull'essere. A differenza di Hume, per Jonas il dovere trova il suo inizio nell'essere è l'essere stesso che deve essere, motivo per cui la responsabilità viene posta davanti all'essere. Questo porta Jonas ad avvicinarsi a un approccio prettamente metafisico, che però egli sostiene essere sempre una questione della ragione.

Il compito di questa nuova etica, successiva ai traumi del XX secolo, consiste nell'indicarci i limiti del nostro agire morale e responsabile, limiti che non devono per nulla al mondo essere oltrepassati. È una vera e propria etica per la società tecnologica, così definita nel *Principio responsabilità*.

All'interno dei primi cinque saggi presenti nel libro *Tecnica, medicina ed etica*, viene evidenziato come la tecnica abbia da sempre accompagnato ogni fase della storia umana, modificando però nel tempo la propria portata e tramutandosi da semplice mezzo a fine oppure, come sosterebbe Heidegger, a destino dell'uomo.

In passato si trattava di una tecnica subordinata alla natura e non, invece, di una tecnica che sembrasse divorarla. A partire dalle grandi guerre mondiali, con particolare evidenza nella

Seconda guerra mondiale, la tecnica assume un volto diverso. Le camere a gas, ben descritte da vari autori ebraici del Novecento come Levi, rappresentano l'apice di una tecnica omicida che voleva uccidere lo stesso soggetto che l'aveva ideata, cioè la sua stessa specie.

La tecnica ha sempre avuto come obiettivo quello di imitare la natura, fino a quando non è arrivata a romperne gli equilibri. Nella modernità questo rapporto si rovescia e la natura diventa il semplice oggetto che deve essere sottomesso al nostro dominio. Si esercita in questo modo la supremazia della tecnica sulla Terra, una tecnica che finisce per assoggettare anche l'uomo, colui che, dotato di libertà, ha condotto al progresso e allo sviluppo tecnico.

Si pensava che l'uomo potesse beneficiare delle scoperte della tecnica nel breve periodo, ma che, nel lungo termine, esse potessero risultare nocive per l'umanità, portando a massacri come la Shoah e, più in generale, a ciò che sta accadendo ancora oggi.

L'acritica alla tecnica è quindi il punto focale per il quale ci si ritrova nello sviluppo di una nuova etica e del principio di responsabilità. Heidegger, a dire il vero, è stato il primo a criticare la tecnica; anche altri autori più contemporanei, come Severino, parlano della tecnica, ma Heidegger, successivamente con Adorno, non è riuscito a cogliere, secondo Jonas, la vera profondità. Jonas, infatti, fu colui che comprese che per parlare di tecnica bisognava, allo stesso tempo, recuperare una riflessione sulla natura, creando poi una biologia filosofica che esprime nel *Phenomenon of Life* (1963)¹²⁴, il quale porta Jonas a restituire alla natura la dignità filosofica.

Ritornando a Heidegger, per lui la tecnica era considerata come un problema della metafisica, ma per Jonas, invece, era un problema dell'etica.

La premessa di Jonas nel parlare di questo problema consisteva nell'affermare che la tecnica deve essere considerata come l'esercizio del potere dell'uomo, una forma del suo agire, un agire che, ricordiamo, è sempre posto sotto un esame morale. La tecnica quindi, di conseguenza, deve essere sottoposta a considerazioni etiche. Questo giudizio è dinamico e costante, in quanto la

¹²⁴ Ivi, p.3

stessa tecnica è dinamica e quindi cambia sempre i valori e i costumi sui quali la responsabilità e l'etica si fondano; il sapere etico è ciò che ci guida nell'agire morale.

Si tratta, alla fine, anche nell'ambito della ricerca e della tecnica, di comprendere come l'utilizzo del mezzo sia moralmente etico o meno, e ciò dipende dal consenso di chi è coinvolto nell'utilizzo del mezzo. La tecnica, del resto, è un'opera di libertà, ma avrà sempre con sé quella minaccia apocalittica presente che, come un abisso, si è già manifestata nella Shoah e i cui effetti possiamo osservare anche oggi.

L'etica della tecnica, per questo, deve poter calmare e sedare la dinamicità del progresso tecnologico, in quanto questo progresso non può essere interrotto. È proprio questo atto libero dell'uomo che si tramuta in una possibile maledizione per l'umanità. Per questo motivo la tecnica deve essere sottomessa all'etica all'interno di una presa di coscienza collettiva, in quanto è proprio dagli sviluppi positivi della tecnica che possono nascere i mali più pericolosi.

Lo stesso Jonas sostiene che, dopo Hiroshima, nessuno scienziato può dormire sogni tranquilli, poiché questa è stata l'esempio di una volontà di ricerca senza limiti etici. La libertà di ricerca, invece, deve essere limitata, in quanto detiene una responsabilità sociale e morale: deve essere frenata, ristretta. La morale deve essere sempre presente per aiutarci a rispondere agli interrogativi posti dal progresso tecnologico e dalla libertà nell'agire dell'uomo.

Si tratta di comprendere come, soprattutto dopo la Seconda guerra mondiale, per Jonas debba essere posto in evidenza che i diritti e i doveri di ogni cittadino debbano essere rimessi all'interno di un sistema di regole universalmente riconosciute.

La tecnica è quindi esercizio di potere umano, una forma del nostro agire e, per questo, come abbiamo affermato nelle righe precedenti, deve essere sottoposta a un esame morale. La tecnica è un potere umano che, come abbiamo potuto osservare nel XX secolo, ha subito un notevole aumento; si tratta però di una tecnica moderna come caso particolare per ben cinque motivi secondo Jonas all'interno del suo libro *Tecnica, medicina ed etica*, che ci permette di comprendere la sua risposta agli eventi tragici del Novecento.

In primo luogo, la tecnica moderna porta con sé un'ambivalenza dei suoi effetti, che osserveremo meglio nel terzo paragrafo relativo più all'oggi. Ogni singolo agire e facoltà diventa negativo solo se ne viene fatto abuso; per questo sì, si deve accrescerla ma non abusarne. La tecnica moderna si è persa nel labirinto, sostiene Jonas, il labirinto delle ipotesi quantitative sulle conseguenze di questo suo agire; ma, nonostante l'ipotesi, anche una buona volontà può rappresentare una minaccia. La tecnica non può essere neutra nel campo dell'etica: si tratta del cosiddetto "germe innato del male" (pp. 29).¹²⁵

Un secondo carattere della tecnica che rende necessaria la responsabilità sta nell'inevitabilità della sua stessa applicazione. Non si tratta del tipico rapporto tra il poter parlare e il parlare, ma bensì tra il poter respirare e il dover respirare, in quanto, se si è presentata una nuova possibilità ed è stata sviluppata, essa ha quindi in sé la costrizione alla sua applicazione, il bisogno della sua durevolezza. Per questo l'acquisizione di nuove facoltà è un'aggiunta a quello che Jonas sostiene essere l'arsenale dei mezzi, che porta con sé un fardello etico.

Un terzo carattere tragico della tecnica consiste nelle sue proporzioni, che si espandono nello spazio e nel tempo, non solo nel passato e nel presente, ma bensì nel futuro. Questo carattere comporta un elemento fondamentale della nuova responsabilità, cioè la proiezione alle generazioni future. Si tratta della grandezza dell'effetto della tecnica che comporta una rilevanza morale. Si introduce così una cornice nuova dei valori: l'uso di una facoltà porta con sé quindi la produzione di effetti sempre più vasti e potenzialmente dannosi per l'umanità. Nell'oggi di Jonas, ogni tipo di facoltà tecnica comportava la tendenza al grande, nel suo diffondersi sull'intero globo ed estendendo la sua funzione alle generazioni future: si tratta di un novum etico, il centro della scena etica si trova quindi di fronte a nuovi ordini di grandezza del potere.

Un penultimo elemento è la rottura dell'antropocentrismo, che abbiamo osservato nelle prime righe di questo paragrafo. Di fatto, la responsabilità, come definita da Jonas nel *Principio*

¹²⁵Jonas, *Tecnica, medicina ed etica*, cit., p.29

responsabilità, non vede più sotto di sé e nella sua tutela solo l'umano, ma anche la biosfera, la Terra e la natura, che nell'epoca moderna sono oggetto della tecnica. Si tratta quindi di considerare un raggio d'azione della tecnica sempre più grande: l'oggetto del dovere umano erano gli uomini, ma adesso è l'umanità intera e non solo, ma anche l'intera biosfera, come abbiamo già affermato, in quanto si tratta di una potenza di tipo planetario, un potere quasi monopolistico della tecnica esercitato dall'uomo, di cui egli stesso è succube.

Questo sviluppa il dovere dell'uomo nei confronti dell'uomo stesso; per questo, nei suoi doveri rientra la conservazione, il cui dovere, definito trascendente, è quello di salvaguardare le risorse meno ripristinabili e rimpiazzabili, fondamentali per l'esistenza e la conservazione. Ma questo dovere scaturisce solo dall'eccesso di potere che l'uomo assume nella società moderna, nella società tecnologica.

Jonas definisce così l'uomo come "amministratore o guardiano della creazione"¹²⁶, poiché la tecnica aumenta la portata dei suoi effetti e la rende pericolosa per il futuro della vita sulla Terra. La responsabilità è quindi così definita platonica.

L'ultimo carattere, ma non meno importante, riguarda invece il problema metafisico, che abbiamo già affrontato nel primo capitolo quando si parlava del fondamento ontologico di questa nuova responsabilità intergenerazionale. Questa riflessione scaturisce dal carattere apocalittico della tecnica, che pone in pericolo la stessa sopravvivenza umana e potrebbe condurre alla distruzione delle condizioni che permettono all'uomo e alla natura la vita sulla Terra. Il problema metafisico espresso da Jonas è il seguente:

*"... se e perché debba esistere una umanità; perché dunque l'uomo debba mantenersi così come l'evoluzione lo ha portato a essere; perché si debba rispettare la sua eredità genetica; perché addirittura debba esserci vita"*¹²⁷

¹²⁶ Jonas, *Tecnica, medicina ed etica*, cit., p.32

¹²⁷ Jonas, *Tecnica, medicina ed etica*, cit., p.33

L'esistere è un imperativo categorico per noi; per questo, il cosiddetto "giocare" con la tecnica è proibito. Il dilemma della tecnica moderna consiste di fatto nel fatto che ciò che a lungo termine può essere dannoso coincide con ciò che nell'immediato è pericoloso se utilizzato. Qui possiamo citare l'esempio dei vomeri e delle spade.

La stessa guerra atomica non è qualcosa di necessario né un bisogno; c'è quindi una distanza tra il possesso di uno strumento e l'uso di quest'ultimo. Il punto centrale sta nella benedizione della tecnica che, però, più se ne è dipendenti, più si è inclini all'abuso e quindi all'insorgere della possibile minaccia, trasformandosi così in una maledizione senza tempo, dovuta inoltre alla sua tendenza innata a crescere a dismisura nei suoi effetti sia nel tempo che nello spazio.

Ci troviamo quindi nella zona di pericolo, dove si può infatti sempre sfuggire di mano, come accade ad Auschwitz. Per questo la responsabilità elaborata da Jonas deve essere a lungo termine, per impedire ciò, in quanto molte volte le conquiste tecnologiche possono rendere lo sguardo umano cieco dinanzi al prestigio e alla grandezza di esse. La tecnologia, di fatto, è una forza autonoma che ancora oggi ci sottomette.

Si tratta di ciò che è stato descritto come avvenire nei campi di concentramento: una riduzione della libertà umana attuata con la reificazione delle sue azioni. Si tratta della paura e del timore dell'aspetto tirannico della tecnica, di cui l'uomo è già stato più volte spettatore e di cui i sistemi politici oggi sono succubi, poiché vedono in esso il potere e la forza. Come sostiene Jonas:

*"Per amore dell'autonomia umana, della dignità, la quale richiede che noi possediamo noi stessi e non ci facciamo possedere dalle nostre macchine, dobbiamo porre la corsa tecnologica sotto controllo extratecnologico"*¹²⁸

¹²⁸ Jonas, *Tecnica, medicina ed etica*, cit., p.36

3.4 Attualità del pensiero jonasiano

Il principio di responsabilità, con Jonas, lo troviamo applicato a diverse tipologie di tematiche: crisi ambientale e cambiamento climatico; intelligenza artificiale e nuove tecnologie; biotecnologie e ingegneria genetica; sostenibilità e responsabilità intergenerazionale.

Questo tema lo possiamo prendere in esame all'interno del terzo capitolo del libro *Tecnica, medicina ed etica*, nel quale iniziamo a interrogarci non solo sull'oggi, ma bensì su ciò che è d'interesse dell'oggi, cioè il futuro, in quanto, secondo la filosofia di Jonas, bisogna vivere il presente in vista del futuro. Di conseguenza, è necessario comprendere i valori di ieri per comprendere quelli del domani.

Ciò lo possiamo comprendere se capiamo come si presenterà il mondo del domani, che di sicuro risulterà differente. Jonas prende in carico il suo oggi che, più di ogni altro, si affaccia al futuro, e il nostro oggi non ne è differente: oggi, infatti, basta osservare non solo la situazione geopolitica, ma anche i diversi diritti umani che, a causa di essa, stanno venendo violati, soprattutto quelli dei più piccoli, e le diverse rivolte su tematiche come l'ambiente, l'amore e la pace; il tutto non solo per risolvere i problemi della società attuale, ma soprattutto per preservare il mondo delle generazioni future, dei nostri figli e dei figli dei nostri figli.

Tutto è teso in avanti, al domani e al dopodomani, e si tratta, come detto prima, di un futuro che noi in primis abbiamo preparato per i nostri discendenti. Dove l'inatteso funge da regola ed è sempre qualcosa che si deve attendere. Per questo il compito dell'uomo è approfondire gli ipotetici scenari del futuro e prevedere, in quanto siamo in grado di farlo, poiché tutto dipende da noi uomini e non da un Dio che vuole la degradazione dell'uomo, ma solo dall'uomo stesso, e questo ci è chiaro fin dalla Shoah.

Con l'accrescersi del potere detenuto dall'uomo diviene estrema la proiezione del nostro futuro, e ciò avviene anche a causa dei valori su cui la nostra società e la nostra storia si fondano. Valori che, con il proseguire del progresso tecnologico, si vedono invecchiare, restare invariati o

cambiare, diventando nuovi. Prima di addentrarci su questo tema importante per comprendere il nostro presente, dobbiamo prima capire che i valori sono:

“sono le idee del bene, del giusto e di ciò a cui si aspira, che si presentano dinanzi alle nostre pulsioni e ai nostri desideri, con cui si possono alleare, ma con una certa autorità, e cioè con la pretesa che li si riconosca come vincolanti che quindi li si debba accogliere nel proprio volere..”¹²⁹

Quella forza vincolante, cioè il riconoscimento delle norme presenti nella sfera sia soggettiva individuale sia collettiva, avrà bisogno per sé della vita nel futuro. Come abbiamo potuto osservare, ci sono valori differenti: quelli, per esempio, che valgono in ogni sorta di futuro e che determinano il senso del nostro agire, come valori pratici che si esprimono nei costumi, nella morale, nel diritto e anche nella politica.

Il costume, infatti, è il fondamento di tutto il resto ed è il più importante, poiché permette la presenza di un comportamento civile. E quindi mi sorge spontanea la domanda se, al giorno d’oggi, visti i vari eventi di cronaca, questo costume sia comunque presente o meno. Il costume è uno strumento umanizzante anche e soprattutto per l’ambiente politico-pubblico. Un pubblico che deve tutelare il privato e viceversa; nella società attuale troviamo sempre più uno scontro da parte del potere politico nei confronti dell’aspetto prettamente privato dei singoli individui, causato dagli stessi mezzi di comunicazione che rappresentano uno dei molti progressi della tecnologia e uno dei molti strumenti di controllo dell’umano.

Si tratta di una contrazione che porta le masse ad essere automatizzate, il concetto di massa espresso perfettamente da Arendt, tipico dei totalitarismi, aspetto tragico che ritroviamo anche adesso nel XXI secolo, privati di costumi o pionieri di costumi e quindi di valori che vanno contro

¹²⁹ Jonas, *Tecnica, medicina ed etica*, cit., p.39

al genere umano e allo stesso concetto di diritti che, al giorno d'oggi, continuano ad essere violati e sordi all'urlo di aiuto dell'umanità colpita.

Potrebbe accadere, secondo Jonas, che si diventi selvaggi e che si rimanga in vita per via tecnologico-elettronica, causa dello sradicamento, uno sradicamento che, soprattutto nel contesto di vita jonasiano della Seconda guerra mondiale, era rappresentato da Simone Weil nella *Prima radice*, ma che ancora oggi ritroviamo. In quanto, dal mio punto di vista, penso che se l'umanità è riuscita a raggiungere orrori di nuovo vicini a quelli della Seconda guerra mondiale, è perché forse ci si sente sradicati, senza una base fondata sulla solidità.

Ci sentiamo persino legati a una fede che non è quella della Bibbia, ma bensì il dio denaro di Marx e dei diversi sistemi di potere burocratici che, al giorno d'oggi, tengono il potere e le decisioni politiche prese, come vediamo nel *Principio responsabilità* di Jonas quando parla dell'uomo politico e dell'uomo machiavellico, non curante della totalità delle conseguenze a lungo termine ma prettamente personali.

Questo lo possiamo vedere con l'esempio di Rousseau, il quale stesso sottolineava come l'uomo migliore non lo fosse in quanto selvaggio, ma bensì perché era saldo ai costumi della sua stirpe. Per Jonas la preoccupazione consisteva nella paura che gli stessi europei potessero divenire barbari. Da ciò si vede la necessità di rinnovamento, passando così dai *mores* alla *moralia*, ai suoi doveri, avvicinandosi sempre più a una grande esigenza data dal futuro tecnologico.

Bisogna quindi saperci tutelare, in quanto i mezzi della tecnica aggressiva possono minacciarci sia con i loro successi a breve termine, sia perché a lungo termine possono portare con sé una devastazione dell'ambiente che, molte volte, potrebbe essere irrimediabile. E ciò non è cambiato oggi, come vediamo per molti fattori ecologici: la nostra casa si sta pian piano distruggendo, portando sempre più specie all'estinzione; chissà quando toccherà allo stesso uomo?

Perciò dobbiamo fare appello al comportamento collettivo, l'unico che, ragionando attraverso chiari e giusti valori, può allontanare la minaccia o salvarci, se questa è già in atto come oggi. Esso segue i valori dell'etica tradizionale, come la beneficenza, parte delle virtù teologali, che

rappresenta il dovere d'onore dei felici nei confronti degli infelici. Poi troviamo il compito, definito come un ornamento dell'animo umano, un semplice comportamento, un modello di ruolo. Ma sono valori che oggi, all'interno dello stato moderno, sono come sottratti al singolo e vengono esercitati dal pubblico, come l'assistenza pubblica, che rende questi ultimi non più un contributo volontario ma bensì un obbligo.

In questo modo il progresso pubblico sovrasta l'etica individuale. Questa è la missione del progresso tecnico: provvedere in modo migliore ai beni umani primari. Questi valori però si estendono a un oggetto molto più ampio: l'intera umanità e la stessa biosfera. Altri invece sono i valori che invecchiano, hanno il loro tempo secondo le circostanze e sono meno o più superflui: le virtù intese in stato di necessità. Quindi, dietro alla virtù dello stato di necessità e al dovere che esse comportano, si schiude il dovere della preoccupazione di situazioni più generali.

Il dovere etico è quello, come ribadiamo, di coltivare la paura ancora oggi per non ripetere più gli orrori che la tecnica in passato ha procurato al mondo. I nuovi valori sono importanti per adattarsi al mondo del domani, ma si tratta di un nuovo tipo di paura: quella per chi non è ancora nato, che oggi a noi deve suscitare terrore. Da qui sorge il principio di responsabilità a cui oggi ci pare essere sordi. In quanto questo principio, basato su un'euristica della paura, è una regola ferrea del *dubio pro malo*: nel dubbio bisogna sempre dare ascolto alla conseguenza peggiore invece che a quella migliore, poiché siamo dinanzi — secondo Jonas, e tutt'ora lo siamo — a una nuova frugalità, intesa come una sfaccettatura dell'etica della responsabilità rivolta al futuro.

Questa paura è data dal fatto che questo potere della nostra modernità rappresenta una brama che deve essere contenuta. Bisogna oggi sapere come porre dei limiti, come fermare questo processo, poiché quando si possiede un potere esso costituisce per l'uomo una tentazione inarrestabile nel suo uso.

È necessaria un'umanità unita: è un obiettivo molto urgente per il mondo del domani e per il nostro oggi nel XXI secolo. Tutto deve essere rivolto a favore dell'umanità, così diceva Jonas: un'umanità coinvolta nell'impresa tecnologica e nei rischi che questa ne comporta.

L'umanità deve avere ben chiaro oggi, come diceva Jonas, che il nemico che la minaccia è interno: è lo stesso uomo, in quanto è lui il fautore della tecnica e delle sue scoperte, del suo agire. Bisogna fondare un sentimento per l'umanità, compito sia educativo che intellettuale, poiché il singolo non potrà mai cavarsela senza la solidarietà verso i più vicini e senza il "sentimento di comunità", poiché la minaccia per il futuro è presente già nel suolo quotidiano e per questo l'uomo deve essere dotato di ascolto per il minimo particolare, in quanto facente parte di un mondo tecnicizzato, e chi ha riconosciuto le minacce di questo mondo ne deve diventare portavoce.

L'umanità può compiere ciò solo se possiede il sapere dell'essenza dell'uomo e del posto di quest'ultimo nell'universo, dando a questo sapere un terreno solido che stimoli la sempre detta solidarietà tra gli uomini, con obblighi verso il futuro della specie.

L'uomo dovrà sempre compiere delle rinunce alla propria libertà, necessarie a causa del crescente potere dell'uomo e della tecnica, che comporta maggiori rischi. Questi libertinaggi non sono più leciti in un capitalismo sfrenato e con eccessi di consumo, tema che affronteremo nelle righe seguenti.

Jonas parla di un rapporto tra etica e tecnica all'interno del quale la natura e lo stesso mondo ne sono sovrastati a causa della tecnica malvagia e aggressiva così da lui descritta, e ciò appare tutt'ora: basti pensare alla moltitudine di guerre, il maggior strumento oggi parte della distruzione della nostra casa. Si tratta di guerre regolate o meno dall'utilizzo di strumenti tecnici di guerra e dalla minaccia dell'uso di bombe nucleari; la tecnica è quindi, ribadiamo, ancora oggi vista come uno strumento della famosa *Force*.

Questo riflette il carattere apocalittico del nostro tempo storico, della società tecnologica. Questa è inoltre rappresentata dalla crisi ecologica e, come sostiene Jonas, dai rischi collegati all'ingegneria genetica.

Soffermiamoci ora su questo tema molto presente in Jonas, ma che si vede collegato per chiarire il contesto attuale del XXI secolo: la crisi ecologica del nostro ecosistema. Per introdurre

questo tema mi sembra necessario iniziare dal comprendere come la nostra società sia formata. La nostra società, per la sistemica, è composta dalle reti.

In un certo momento storico non ci sono elementi che giustifichino una scelta se non una comprensione intuitiva e consapevole, e questo è dato dalla conoscenza della topologia delle reti. Bohm dice che tutto fa parte di tutto. Del tutto che sono le reti: reti stradali, rete internet, reti sociali, rete finanziaria, reti politiche o reti biologiche, ecosistemi viventi non umani, e in generale quelle che ci interessano soprattutto a noi e a Jonas.

Capire cos'è la complessità e come funziona è oggi un aspetto imprescindibile: noi siamo, dice Capra, reti annidate dentro altre reti. E come fai a ragionare dentro reti disponendo ancora di un paradigma cartesiano che interpreta la realtà in modo dicotomico? Le reti seguono regole significative.

Stare qui oggi è appropriarsi del nostro essere e stare al mondo. Come fai a vivere una cosa di cui l'uomo si deve di fatto appropriare e preservare per le generazioni future, e che oggi, come possiamo notare dai fatti di cronaca odierni, è una questione presa molto sottogamba, in quanto sembra di essere dinanzi a sì una rete, ma di punti totalmente sconnessi tra di loro.

È un fatto inconcepibile: l'organismo è una rete composta da organi collegati tra loro, composti da tessuti, a loro volta da molecole: reti metaboliche, reti dentro e fuori. Siamo, ma non conosciamo come funzionano le reti. Sfugge a noi il senso del nostro stare ed essere al mondo. Non è il noi romantico, ma noi siamo noi perché tutto ciò che è fuori da noi, con cui interagiamo, dà a me forma; diventa dentro di me e io, con una risposta legata al mio dar forma, do forma all'ambiente. Non abbiamo cura dell'altro poiché ci sentiamo disorientati e vediamo l'altro più come un nemico che come una persona che, con la sua diversità, possa completarmi. Riconosciamo il fatto che il fuori è già dentro di noi: una relazionalità fondamentale. Questo fa parte di un discorso ancora più grande, i fondamenti ecosistemici della formazione, così definito

dalla professoressa ¹³⁰Ines Giunta nel “*Critique of bewilderment. For an ecological moral education*”.

La nostra società deve essere intesa come complessa. Si tratta infatti di quel muro a cui ogni giorno andiamo a scontrarci e che, a causa della nostra non corretta lettura, pone dinanzi a noi delle crisi e la creazione di traumi come quelli che stanno avvenendo oggi.

La complessità sta nell'enorme numero di relazioni che i singoli pezzi intrattengono tra loro e con l'esterno, il che rende già un fallimento in partenza l'idea di volerle ricostruire: è impossibile, sono continuamente in lavoro, in dinamismo perpetuo. È facile studiare il pezzettino, ma difficile seguire il gioco di interrelazioni che cambia queste strutture e questi schemi.

Negli anni '80 filosofi della scienza, fisici, biologi e psicologi della Gestalt hanno parlato della sfida della complessità: non è bastato mettere insieme i pezzi, perché i pezzi messi insieme hanno una vita che consiste in serie interrelazioni con altri infiniti nodi di rete, che continuamente cambiano.

Io posso studiare come avviene l'apprendimento e come favorire l'apprendimento con strategie: insegno in una scuola a rischio, metto tutto per favorire l'apprendimento e creare un clima e un ambiente di un certo tipo, ma poi gli studenti tornano a casa e si immettono in un'altra rete di relazioni che, essendo in un quartiere a rischio, propone messaggi discordi rispetto a quelli della scuola. Cambiano le connessioni neuronali e quindi gli schemi si formano non solo a partire da quelli maturati a scuola: le interazioni del contesto casa hanno un peso maggiore rispetto a quelle della scuola. Parlare di pace, cooperazione e armonia quando poi si esce e si entra nella lotta per la sopravvivenza.

Un secondo muro che troviamo nella società d'oggi e che dobbiamo tenere in considerazione, come già affermato in *Tecnica, medicina ed etica* di Jonas, è il cosiddetto muro politico, poiché

¹³⁰ GIUNTA, Ines, et al. *Critique of bewilderment. For an ecological moral education*. ECOLOGIE DELLA FORMAZIONE, 2024, 1: 38-47.

non essendo consapevoli di come funzionano le reti ci rende governabili e manipolabili; e capire come funzionano ci rende pericolosi, perché quando capisci ciò non è più un discorso quantitativo, ma qualitativo.

Per questo il compito dell'oggi è la comprensione delle reti e, nel pensare queste ultime, come anche Jonas sosteneva, l'uomo deve comprendere l'interrelazione tra le diverse parti della società per poter sviluppare il senso di responsabilità e dovere. Insegnare che aspetto hanno le reti, in che modo evolvono e come emergono (fenomeno dell'emergenza collegato ai tipi logici di Russell¹³¹ e ai livelli logici di Bateson¹³².) e conoscere queste cose propone una nuova visione della natura, della società, delle nostre relazioni, delle attività economiche, della nostra democrazia e dei virus mortali. Le reti sono ovunque e oggi ci serve una scuola, un'università e una formazione che ci insegnino a esercitare lo sguardo, cioè a saper intercettare nella realtà osservata tutte le leggi che regolano il funzionamento per agire di conseguenza. In fondo, insegnare a pensare le reti è l'unico modo oggi per sperare di operare scelte responsabili.

È necessario studiare la complessità, aprendoci anche ad altre discipline: pedagogia, scienza teorica e pratica, cioè una scienza che interroga altre scienze. Le scienze, a vari livelli, occupano l'apprendimento e interrogano quindi la storia per capire e caratterizzare il tempo storico in cui viviamo; interrogano la sociologia per capire i bisogni che maturano dentro i contesti in cui si vive per l'uomo contemporaneo; interrogano la psicologia che descrive alcuni aspetti degli stadi della maturazione di Piaget, per cui anche l'uso dei mezzi informatici fa sì che l'acquisizione di alcuni schemi e tappe dello sviluppo avvenga più precocemente; interrogano la biologia e le neuroscienze.

La pedagogia, per il suo aspetto teorico, è una scienza che interroga altre scienze, e da esse trae elementi che contribuiscono a identificare il bisogno educativo in un certo momento storico.

¹³¹ B. Russell, *Mathematical Logic as Based on the Theory of Types*, in «American Journal of Mathematics», vol. 30, n. 3, 1908, pp. 222-262.

¹³² G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano, 1976

Il bisogno formativo diventa una domanda alla pedagogia, che riformula sempre il proprio scopo in ordine al tipo di bisogno rilevato.

La domanda della pedagogia è individuare l'idea di uomo e di donna che si vuole formare, con una certa attenzione morale, in grado di comprendere i problemi etici della nostra realtà e farsene carico in maniera responsabile. Una volta individuata questa idea di uomo e donna da formare, si identificano una serie di teorie che hanno come obiettivo quello di educare; tali teorie vengono poi messe al vaglio e tradotte in una serie di azioni educative che si svolgono in contesti educativi formali e non formali, raccogliendo siti e sperimentazioni e riformulando la teoria.

La pedagogia è quindi una scienza teorica e pratica, con una relazione stretta con le altre scienze e una funzione di regia: non nel senso che governa le altre scienze, ma nel senso che mette insieme tutti gli spunti riguardanti l'apprendimento che provengono dalle altre discipline. Li integra e poi li traduce in percorsi educativi. Perché parlare di teorie della formazione e non solo di educazione o istruzione? Alla fine è ciò che la scienza deve compiere: non tanto il costante progresso tecnico, quanto piuttosto l'illuminare lo sguardo umano su ciò che è già troppo complesso e fa parte della nostra stessa realtà. La pedagogia può rappresentare un punto di luce anche dal mio punto di vista, come avevamo già visto con la Nussbaum e Amartya Sen alla fine del primo capitolo di tesi.

Un ulteriore studioso che parla dei sistemi complessi è Capra, nel libro "Discontinuità del fenomeno e carattere dei sistemi complessi",¹³³ in cui affronta la discontinuità della dinamica culturale, applicandola anche alla riflessione sulla scienza pedagogica. Se si riflette sull'evoluzione biologica della specie umana, essa risulta fermata circa 50 mila anni fa a livello di conformazione e struttura: tutto il resto delle modificazioni lo dobbiamo all'influenza che la cultura ha avuto su di noi. Alla luce di ciò, analizzare la dinamica culturale ci dà l'idea di come siamo frutto di un modo di procedere nella storia che si replica e ci restituisce, rispetto all'emergenza del tempo storico, qualcosa in più della speranza: vedendo queste trasformazioni

¹³³ CAPRA, Fritjof. *Il Tao della fisica*. Adelphi Edizioni spa, 2014.

legate alle dinamiche culturali, impariamo che esiste un elemento ulteriore che deriva dalla conoscenza profonda degli organismi, che ci fa pensare che forse non tutto è perduto ancora.

Rapporto Club di Roma del 1972, aggiornato nel 2022,¹³⁴ e si vedono previsioni rosee per il futuro.

Siamo reti annidate dentro altre reti, e ciò suggerisce una moltitudine inestricabile. Riflettendo su questo tutto così annidato, Bateson parla di sacra unità, la stessa unità del tutto descritta nella prefazione del libro di Jonas *Tecnica, medicina ed etica*. È consigliabile e importante disporre di un pensiero sistemico in un momento caratterizzato da questa complessità, cioè nel nostro oggi e nel nostro presente, come stiamo continuando a ripetere. Il pensiero sistemico è ecologico e dà basi per interpretare la complessità. Il compito dell'educazione è educare al pensiero complesso.

Tutti gli studi sui comportamenti ecologicamente responsabili sono, per ora, pochi. Se si intende ecologicamente responsabile in senso stretto, come educazione all'ambiente, allora qualcosa è stato fatto; ma se si parla di comportamenti ecologicamente responsabili in senso ampio, come dice la NES (ecologia profonda), cioè la capacità di stare, essere e sentirsi parte del mondo complesso, la questione diventa più radicale. È una questione di responsabilità nei confronti del mondo e implica un ripensamento della relazione con l'altro, una relazione in cui diventiamo vulnerabili tra un io e un tu. Un'ecologia vista come fondamentale anche per Jonas stesso.

Il fallimento dell'educazione ecologica consiste nel fatto che noi sappiamo molto su come dovremmo fare, ma non c'è un trasporto vero e reale che ci spinga al cambiamento: manca la motivazione intrinseca che spinga allo sforzo di modificare le abitudini per consentire il benessere nel tempo storico e per le generazioni future. Si tratta di una duplice responsabilità, come abbiamo già osservato nel primo capitolo di tesi e nel *Principio responsabilità* di Jonas.

Alcuni studi mostrano che non basta, come dice Morin, avere la ragione di una cosa e una comprensione intellettuale: occorre una comprensione umana. Contestualmente, i lavori sulle

¹³⁴ CHIODO, Roberto, et al. *Progettare il futuro in un mondo globale. Le prospettive politco-culturali del Club di Roma (1968-1986)*. 2026.

ragioni portano a un cambio di paradigma e, collateralmente, dobbiamo iniziare a sentire la necessità, in quanto esseri umani, e in quanto tali unici responsabili, di pensarci e di sentirci parte del nostro tempo storico.

Dobbiamo comprendere che il nostro tempo storico è intriso di diversi tipi di crisi. Le crisi sono problemi sistemici: riguardano il sistema. La società è un sistema e anche la politica è un sistema; tutte le risorse confluiscono in sistemi come i trasporti ecc., e i problemi sistemici vanno letti come interconnessi e interdipendenti.

Una delle crisi che vorrei evidenziare è la crisi umanitaria: per via delle guerre che accadono (Palestina, genocidio non è cosa del passato), con 130 bambini morti dopo il cessate il fuoco. Non era sacro il bambino? La crisi umanitaria tocca il punto più basso: a cosa è servita tutta la conoscenza se non a sviluppare strumenti sempre più crudeli e potenti nel fare di più? Freire dice che dobbiamo essere di più, ma oggi questo viene adattato non all'essere più umani, ma all'essere più potenti.

Anders parla dell'immaginazione in riferimento al fenomeno nazista, interrogando chi ha messo in atto atrocità e comprendendo un meccanismo legato al fatto che, quando le conseguenze delle azioni sono così grandi, si crea una sorta di deresponsabilizzazione. Questo riguarda i problemi legati alla complessità e a esiti difficilmente immaginabili per noi: in assenza di una configurazione chiara di ciò che accadrà dopo una certa azione, avviene una naturale deresponsabilizzazione. In quanto deve essere chiaro che se noi pensiamo di essere una piccola parte dell'ingranaggio, non sono io a delineare le linee del futuro, faccio solo la mia piccola parte ed è ciò che porta a un appiattimento rispetto al nostro ruolo nelle crisi. Siamo davvero, nell'oggi, rispettando il principio di responsabilità, cioè il dovere di tutela nei confronti dei più vulnerabili e per la salvaguardia del tutto e del futuro?

Questo può essere visto anche secondo il processo di Eichmann, quando sostiene che lui ha solo eseguito ordini, che rappresenta la logica di funzionamento della macchina, non logica della responsabilità umana rispetto a ciò che fai. L'idea è che, per mantenere la pace e la guerra, il pericolo della guerra consenta di mantenere la pace.

Lo stesso Primo Levi descrive l'uomo di oggi come delle barche che remano contro corrente e vengono risospinte nel passato. Bisogna sentirli e vederli, altrimenti non partecipi e non fai queste cose: la nostra battaglia, in rete, fa sì che tutte queste battaglie siano nostre battaglie. Crisi economica, crisi energetica, che poi influenzano la politica dando direttive; la politica è portatrice di alcune tensioni che non sono tutela dei cittadini, ma replicano logiche economiche. Insieme, questi fattori creano problemi. Ogni crisi, non solo quella umanitaria da noi presa in causa, crea un effetto a cascata che vede nell'interazione di differenti crisi come quella demografica, economica, ambientale, ecc.

Dobbiamo aprirci alla comprensione di come funziona tutto nelle inter-retroazioni che lo caratterizzano e capire che la via evolutiva per la scienza e per l'umanità è cooperare. Oggi il messaggio del darwinismo sociale è tutto improntato alla competizione tra insegnanti. È nostro il modo di essere e stare al mondo, quando la biologia invece dice il vero: ci sono momenti anche in natura (noi siamo natura perfezionata dalla cultura) in cui prevale la competizione, ma è anche vero, come dicono gli studi biologici, che nella maggior parte dei casi si innescano contesti collaborativi.

Il nostro tempo può essere letto come una crisi, in quanto presenta moltissimi elementi problematici, come per esempio la crisi demografica, ecc. Henderson, nel 1968, sostiene che queste crisi vanno lette come momenti di transizione, che costituiscono la fase stessa della crisi. Le crisi sono il sintomo e l'indicatore sociale, ma la causa di queste crisi sono proprio queste transizioni, che sono tre principali secondo questo metodo storico.

La prima è la transizione del patriarcato: qui si osserva un momento di emergenza sociale legato al fatto che le dinamiche relazionali tra maschio e femmina stanno cambiando. Il fenomeno si legge anche attraverso il tema dell'antropocentrismo, in cui l'uomo ha imposto il suo potere e la sua autorità sul pianeta; questo fenomeno riguarda anche la relazione tra i sessi. Storicamente si è affermata una posizione di forza dell'uomo nei confronti della donna, il linguaggio stesso è maschile, e alcuni percorsi formativi erano esclusi alle donne. Oggi siamo in una fase di

transizione: si sta lavorando a un riequilibrio delle relazioni di potere, ma questo comporta e comporterà sempre delle battaglie (per esempio la parità di posizione nelle aziende, il fatto che alle donne venga chiesto se vogliono avere figli già in un colloquio). È una strada dolorosa e continua, anche se segnata da passi avanti; è comunque una fase di transizione che, a livello culturale, porta a ripensare equilibri consolidati nel tempo. Siamo dentro questa fase di transizione.

In secondo luogo troviamo la transizione energetica, segnata dal declino dell'età dei combustibili fossili e oggi, invece, anche dal loro ritorno: alcuni reimmettono sul mercato carbone, petrolio e gas naturale.

Infine c'è una transizione che riguarda il paradigma. Per quest'ultima dobbiamo prima interrogarci su cosa sia il paradigma e perché questa transizione sia responsabile delle altre due. Quando si parla di paradigma si pensa a Thomas Kuhn per il quale il paradigma scientifico rappresenta nascita, sviluppo e declino delle teorie scientifiche. Le teorie nascono in risposta a un problema, formulano ipotesi che poi, attraverso il procedimento scientifico e risultati consolidati, diventano teorie. Ma siccome le teorie nascono in risposta a problemi e in un certo tempo storico, è possibile che nuove teorie e nuove scoperte mettano in crisi la tenuta del paradigma. La teoria deve difendersi (ha un nucleo centrale forte e saperi satellitari che la supportano), ma se viene scalzata da altre teorie allora può decadere: questa è la descrizione del paradigma scientifico di Kuhn.

Il paradigma sociale è diverso da quello scientifico: è quel nucleo di concetti e metodologie che non riguarda solo la teorizzazione dei fenomeni scientifici, ma l'analisi dei fenomeni sociali.

È il contenitore in cui stanno tutti i contenitori di ragionamento. In questo momento storico il paradigma è fortemente influenzato da una logica di tipo antinomico, cartesiano e positivista. Ma come posso spiegare tutto ciò che accade dentro questa complessità, compresa l'imprevedibilità dei fenomeni che derivano dall'inter-retroazione tra questi nodi? Come posso spiegarlo con una logica cartesiana? È impossibile.

Per questi motivi, nelle righe precedenti, oggi necessitiamo di una logica nuova, cioè di un nuovo paradigma, che si affianchi a quello attuale, che va bene se si considera un meccanismo anche complicato, ma non è adeguato per i sistemi viventi complessi.

Cos'è un paradigma sociale? È la risultante di una costellazione di concetti, percezioni e comportamenti condivisi da una comunità, che dà forma a una visione particolare della realtà e costituisce la base del modo in cui una comunità la organizza. Quindi la soluzione è quella di adottare un paradigma ecologico/sistemico.

Per farlo, però, l'umanità di oggi deve destrutturare il paradigma cartesiano e ricostruire un paradigma ecologico-sistemico: si tratta di un'azione epistemologica di ristrutturazione e destrutturazione del paradigma, come strategia per una riflessione futura su queste crisi. Si tratta di effettuare uno shift paradigmatico.

Abbiamo quindi potuto comprendere, facendo il punto della situazione, che in questo tempo storico sono molte le cause della crisi del nostro secolo, riconducibili a tre transizioni contemporanee che mirano alla nostra stabilità sociale, culturale ed economica, e al nostro modo di pensare, con uno stravolgimento a 360 gradi. Tre trasformazioni nello stesso periodo storico e con grande intensità.

Siamo in un secolo in cui tutti i nazionalismi ricadono in un'economia finanziarizzata e competitiva: il mercato regola tutto, espressione di una nuova ideologia, il Dio denaro, in cui il denaro diventa fine e non più mezzo. Alla base di questa transizione c'è il passaggio da un sistema di valori sensistico a qualcos'altro; in realtà, in una circolarità come presenta Solonkin, il futuro potrebbe anche riservare una ricaduta in forme di idealismo. Oggi emergono nuove ideologie al posto di quella cristiana. Il sistema dell'economia finanziarizzata, apice del controllo attuale dei grandi sistemi di potere, è ciò che alimenta l'entropia in modo intenzionale, perché sa che, se disperdiamo energia nel cercare senso e comprensione, la nostra entropia aumenta, il disordine cresce e le energie diminuiscono, impedendoci di dedicarci ad altro. Il sistema economico finanziarizzato alimenta l'entropia del mercato, perché le aziende possano entrare in sofferenza, disorganizzarsi ed essere svendute. L'economia aumenta i livelli di entropia, porta i sistemi —

individui, aziende e assetti sociali — verso l'esaurimento delle energie, così che, nella maggior parte dei casi, il sistema non riesca a ricomporsi secondo una via evolutiva, ma collassi. In questo modo si controllano gli individui, confondendoli, mettendoli in dubbio e privandoli della dimensione di senso.

Il movimento del nostro oggi può essere rappresentato dalla curva a campana, che descrive l'evoluzione di un sistema complesso: è un movimento che stiamo già osservando, nonostante sappiamo della catastrofe climatica, e vediamo quanto rapidamente siamo entrati nella crisi, mentre più lentamente stiamo cercando di uscirne. Lo stesso vale per le guerre: entrare in guerra è facile — basta una bomba o una parola sbagliata — mentre costruire la pace richiede molto tempo. E non parlo della pace formale, scritta su un foglio di carta, che spesso non significa nulla, ma della vera pace tra i popoli, o almeno di ciò che ci viene presentato come tale, continuando a farci credere che il male sia semplice perché appartiene alla natura umana, mentre il bene sarebbe difficile da realizzare.

La crescita è lenta ma il collasso è veloce, come sostiene anche la tesi di Seneca, secondo cui basta un solo giorno per distruggere e disperdere ciò che è stato costruito con anni di fatiche.

Diciamo che i sistemi complessi godono di un equilibrio dinamico che, in virtù delle perturbazioni, devono costantemente fronteggiare di secondo in secondo e nel tempo: si tratta di quantità temporali molto piccole che richiedono un riassetto continuo. In questo senso, si osservano anche meccanismi biochimici di riequilibrio permanente determinati da tali dinamiche.

Quando però si sposta lo sguardo sui sistemi complessi, è necessario rifiutare il modo tradizionale di leggere la realtà e aderire a modelli alternativi e complementari. Nel caso dei sistemi complessi fisici, infatti, non è possibile adottare un metodo puramente analitico: dobbiamo imparare a leggere la realtà contemporanea per comprenderne le soluzioni dei traumi e le loro cause.

Dobbiamo quindi sviluppare un nuovo sguardo e un nuovo approccio di lettura dei fenomeni complessi. In questa direzione si muovono anche le Nazioni Unite con gli Obiettivi dell'Agenda 2030, che invitano a non atomizzare i fenomeni, ma a intrecciare prospettive tra diversi esperti.

Il compito è quello di inaugurare questo nuovo approccio alla realtà. Le figure di potere non possono destrutturare completamente le proprie competenze a livello logico e di apprendimento, che si articolano su tre livelli: (1) conoscenze e abilità, (2) forme mentis e abiti comportamentali, (3) capacità di destrutturazione e flessibilità cognitiva. Quest'ultimo livello è il più complesso: significa imparare a rendere le proprie strutture mentali più flessibili. Tuttavia, è difficile farlo da adulti, quando si possiede già una storia personale e domini di conoscenza profondamente radicati. Per questo è auspicabile che tale sguardo venga educato a scuola e all'università.

Questo approccio non ha molta fortuna nei percorsi scolastici, anche se esistono documenti come le GreenComp, che invitano le istituzioni a promuovere come obiettivo prioritario la formazione del pensiero sistemico. Tale approccio è definito ecologico-sistemico, poiché parte dallo studio dei sistemi complessi, e gli ecosistemi stessi sono sistemi complessi.

Dalla lettura di Capra si deduce che il compito di educare questo sguardo è necessariamente affidato all'educazione. Si tratta di un'operazione cognitivamente faticosa e, in un certo senso, anche rischiosa.

La complessità del tempo storico si spiega attraverso questa analisi: abbiamo argomentato perché il nostro tempo sia complesso, in quanto la sua dinamica caratterizza la storia dell'umanità. Gli aspetti che lo contraddistinguono sono la consapevolezza sistemica e il fatto che l'inter-retroazione tra crisi può generare fenomeni caotici e probabilistici. Non è possibile prevedere con certezza quando e come tali situazioni si manifesteranno: la curva a campana descrive proprio il funzionamento di questi sistemi complessi.

Inoltre, occorre comprendere che le crisi sono una componente fondamentale del funzionamento dei sistemi complessi: ogni sistema complesso ha una vita caratterizzata da processi che prevedono crisi. Tuttavia, oggi le crisi sono molteplici e simultanee, e questo rappresenta una situazione inedita: tre grandi trasformazioni in atto nello stesso momento

richiedono una consapevolezza sistemica, che permetta di osservare come queste crisi interagiscano tra loro generando un'entropia più grande, difficile da controllare.

Capra suggerisce che il problema del nostro tempo storico non riguarda solo la comprensione di quadri ampi, ma soprattutto la nostra difficoltà nel percepire ciò che sta accadendo: si tratta di una crisi di percezione, madre di molte altre crisi, dovuta al fatto che utilizziamo strumenti interpretativi inadeguati per leggere fenomeni complessi che, interagendo tra loro, innescano meccanismi imprevedibili.

Il concetto però che per noi è fondamentale, ed è affermato anche da Jonas, è che la realtà sia sempre stata governata dalla scienza e dalla tecnica: per questo la chiamiamo società tecnologica e scientifica, una scienza al servizio del progresso tecnologico, rappresentata nel paradigma scientifico.

Si tratta di un paradigma che ci porta ancora oggi a porci delle domande come: com'è possibile oggi un altro genocidio? Come è possibile che l'uomo perpetri ancora queste cose? È necessario trasferire lo sguardo: c'è una cornice dentro cui si normalizzano alcune cose, e un processo di normalizzazione che parte dalla semplificazione della realtà. Che cosa c'è dietro i discorsi politici?

Capra e Morin elaborano, come soluzione del nostro periodo storico, il paradigma sociale, che troviamo anche nel pensiero jonasiano quando riflette sulla solidarietà umana e sulla responsabilità sociale, di cui parla nel suo terzo periodo filosofico.

Capra costruisce il concetto di sociale partendo dalla definizione di Kuhn di paradigma scientifico come costellazione di conclusioni tecniche condivise da una comunità scientifica. Il paradigma sociale è invece una costellazione di concetti, valori, percezioni e comportamenti condivisi da una comunità, che dà forma a una visione particolare della realtà e costituisce il modo base in cui la comunità si organizza.

Se si pensa ai processi di indottrinamento, essi funzionano proprio così: solo chi è consapevole di questo può riconoscerlo. Nel nazismo, per esempio, l'ebreo non è uomo, e si è creato un sistema

che giustifica l'eliminazione dell'ebreo. Allora 'uomo' ed 'ebreo' diventano concetti che cambiano in base alle connessioni logiche: lavorano culturalmente per giustificare, a livello inconscio, questa idea folle. È folle pensare che oggi si possano giustificare fenomeni come il genocidio, eppure, se si parla con i perpetratori, essi argomentano attraverso connessioni logiche trasferite da contesti in cui sono cresciuti e vissuti.

È importante quindi parlare di paradigma anche sociale, perché il sociale dà forma a una visione particolare della realtà che può giustificare, per esempio, un genocidio invece che il mutuo aiuto tra esseri umani.

La differenza più evidente tra il paradigma scientifico — di cui la nostra società è in parte succube, soprattutto nella sua applicazione tecnologica — e il paradigma sociale è che il primo è fatto di teorie scientifiche strutturate secondo un metodo riconosciuto (ipotesi, verifica, ecc.), mentre il paradigma sociale è una visione della realtà. Dentro questa visione si trovano teorie sociali, culturali, pedagogiche e biologiche coerenti con essa: il paradigma è una grande "scatola", in cui le singole teorie sono coerenti con una cornice più ampia che ne rende possibile la giustificazione.

Il concetto di paradigma sociale si può ritrovare chiaramente nelle parole di Arendt, la quale afferma che l'uomo è il frutto delle relazioni, il cui essere è rivelato nello spazio, poiché ognuno di noi è autore della sua storia, ma anche co-autore con coloro con cui interagisce.

Fondamentale differenza ulteriore è che, mentre questo tipo di paradigma ci dice che noi possiamo conoscere la realtà, l'altro tipo sostiene che noi possiamo avere un'idea delle tendenze avvenire ma non abbiamo certezze. Il paradigma in etica ha un valore importante, dove Barella parla di questa figura fondamentale, tanto che la teoria di riferimento è la teoria autopoietica come spiegazione biologica del connessionismo o del connettivismo, in cui le relazioni bidirezionali e i processi di feedback indicano questo ritorno. L'aspetto relazionale è un esplicito riferimento alla teoria di come avviene la relazione quando il soggetto si rapporta all'oggetto: lo conosce assimilando alle sue forme mentali e, allo stesso tempo, influenza l'ambiente. Questo aspetto della

bidirezionalità della relazione è sottolineato dall'approccio del connessionismo. Noi siamo ambiente e non curare l'ambiente non significa solo far sì che l'ambiente si deteriori, ma anche non curare noi stessi. Non è possibile fare una divisione dualistica tra osservatore e osservato, favorendo in questo modo l'approccio di più sguardi epistemici: bisogna imparare ad avere un approccio interdisciplinare e transdisciplinare garantito dalla sistemica, che da un punto di vista etico è finalizzato in primis a migliorare la qualità della vita, perché quando divento consapevole dell'importanza che ha il mio intervenire nella realtà, con processi cognitivi diretti o indiretti, assumo una responsabilità.

Prima, etica e scienza andavano su due strade diverse e non si incrociavano. Ci sono, infatti, ragioni per cui la scienza ha prodotto la bomba nucleare e continua a lavorare e a imprimere studi sull'AI senza prendere in considerazione se queste scelte miglioreranno la qualità della vita, nel rispetto della vita stessa. In molti casi c'è una grande preoccupazione, ad esempio nell'ambito dell'intelligenza artificiale e delle sperimentazioni. Per questo la bioetica dovrebbe essere una sentinella rispetto ai limiti da non valicare, ma nessuno garantisce una vigilanza effettiva. L'aspetto è semplice: qual è ciò che delimita un certo tipo di ricerca? Il non poter andare oltre ciò che migliora la qualità della vita? E invece la scienza per la scienza segue non una logica della vita, ma una logica potenzialmente mortifera.

La crisi del tempo storico nasce da una logica mortifera che non pone il problema degli effetti nefasti di certe scelte. Questo lo troviamo anche come punto di grande discussione e riflessione nel pensiero di Jonas, all'interno del quarto e quinto capitolo del libro *Tecnica, medicina ed etica*, in cui ci si interroga sull'interferenza della scienza con la morale, rappresentato in queste righe:

“Per la scienza l'unico valore è il sapere, l'unico compito è raggiungerlo. Ciò tuttavia implica delle regole di comportamento che si possono definire come l'etica territoriale dell'ambito

Ritorniamo quindi al punto di ciò che l'uomo deve compiere, cioè destrutturare i propri domini cognitivi e i pattern neuronali che accompagnano la nostra storia: siamo noi stessi questi pattern neuronali. Ristrutturare il mio paradigma di riferimento, poiché il paradigma permea tutti i domini cognitivi, cioè tutto ciò che siamo. Bateson afferma che questa operazione cognitiva è difficilissima.

Osservando ciò che l'uomo deve compiere per adattarsi, leggere e poter cambiare in meglio la realtà in cui vive e quindi eseguire il principio di responsabilità jonasiano, ne deriva che la formazione fin dalla più tenera età è fondamentale, perché i bambini non subiscono ancora questa violenza: per loro è naturale e ciò aiuta la riorganizzazione delle coscienze, favorendo il transfer cognitivo. Il passaggio da un dominio di conoscenza a un altro è una ginnastica mentale che permette di accettare naturalmente ciò che è inaccettabile, poiché alcuni aspetti della realtà sono allo stesso tempo antagonisti e complementari; per questo la pedagogia è interessata alla complessità.

La filosofia stessa, con le parole di Jonas, ha l'obiettivo di raggiungere la flessibilità: l'etica professionale deve tenere in considerazione questo cambiamento, che riguarda il muro della complessità e, come dice Morin¹³⁶, dobbiamo partire dallo studio dei grandi nodi della complessità su cui agglutinare le discipline e rimodulare il tutto, compreso l'aspetto etico della professionalità docente. Ciò è necessario in quanto noi siamo parte della vita, che è in costante cambiamento e in cui l'atto cognitivo umano è fondamentale. Basti pensare a Maturana e Varela:¹³⁷ secondo un secondo momento rispetto alle elaborazioni del vitalismo e della biologia organicistica, essi partono dalla domanda sul che cos'è la vita?. Le interazioni con l'ambiente

¹³⁵ H. Jonas, *Tecnica, Medicina ed etica*, cit., p. 67

¹³⁶ E. Morin. *La méthode: la vie de la vie*, 2013

¹³⁷ MATURANA, Humberto R.; VARELA, Francisco J. *El árbol del conocimiento: las bases biológicas del entendimiento humano*. Buenos Aires: Lumen, 2003.

sono interazioni cognitive: i cambiamenti strutturali sono atti cognitivi e il processo della vita è un processo cognitivo permanente.

Per Margiotta, il cambiamento che avviene attraverso l'accoppiamento strutturale con l'ambiente deriva dalla consapevolezza del determinismo strutturale, cioè dal fatto che la storia dei nostri pattern determina i nostri comportamenti, pur lasciando spazio al libero arbitrio. Tutte queste interazioni con l'ambiente sono interazioni cognitive e sono assimilabili al concetto di apprendimento, sviluppando così un'ecologia della mente, cioè un accoppiamento strutturale tra idee che caratterizzano i pattern nei momenti più disparati della vita quotidiana.

Noi siamo ambiente, secondo Bateson, e questo deve essere chiaro a ogni singolo individuo, soprattutto a coloro che detengono il potere, in modo da agire positivamente. Nei pezzi deve essere vista l'unità, partendo dall'idea che esista una corrispondenza tra viventi e che vi siano caratteri comuni che fanno sì che l'ambiente intorno a noi ci perturbi e ci cambi, così come cambia anche dentro di noi. L'ambiente ha una tale importanza poiché è grazie al contesto in cui ci troviamo che diamo forma alle nostre interazioni e strutture mentali, e allo stesso tempo agiamo sul contesto dandogli forma: il contesto interviene su di noi e prende forma. Si tratta di una co-emergenza tra individuo e contesto, inteso come persone che lo abitano e come natura che lo caratterizza.

Oggi, come abbiamo potuto osservare in quest'ultima parte del capitolo, emerge il bisogno di un'ecologia profonda. Per spiegare cosa sia, possiamo dire che noi abbiamo bisogno di farci domande profonde. L'ecologia superficiale è quella che si vive, si studia e per cui si scelgono le azioni; invece, come afferma Naess, l'ecologia profonda è diversa: l'ecologia superficiale è antropocentrica, mentre l'ecologia profonda non separa gli esseri umani dall'ambiente naturale e vede il mondo come una rete, riconoscendo il valore intrinseco di tutti gli esseri viventi e considerando l'uomo solo come un elemento della rete della vita.

L'ecologia profonda sottolinea la dimensione del futuro, inteso come responsabilità verso le generazioni future: essere responsabili qui e oggi per ciò che lasceremo. Tuttavia, il futuro non ci interessa solo in questa misura, poiché noi abbiamo una responsabilità più ampia.

È quindi necessario insegnare a immaginare futuri, come indicato dalle competenze delle Green Comp, attraverso lo shift paradigmatico, cioè il passaggio da un paradigma cartesiano a uno ecologico-sistemico. Un elemento che viene ripensato è l'approccio etico: questa impostazione reintegra valori che, a partire da Cartesio in poi, erano stati messi da parte. Per semplificare ciò che si vuole dire, sistemi ed elementi convivono all'interno della stessa rete; si osserva che essi sono allo stesso tempo antagonisti e complementari, in un equilibrio da ricercare.

Dobbiamo quindi ripensare il concetto di ambiente. Non è un concetto nuovo in pedagogia, ma nella versione moderna è stato approfondito; già prima della teoria dell'attentività, Gibson affermava che l'ambiente ci invita. Tuttavia, non solo: occorre considerare anche il ruolo delle perturbazioni.

La pedagogia analizza l'intreccio delle interazioni tra soggetto e mondo: ne indaga le origini, spiega i dispositivi e ne osserva lo sviluppo educativo, simulando e verificando scenari attuativi, amministrativi e anche sociali, fino a toccare lo schieramento politico. Si tratta di una questione complessa.

Noi abbiamo bisogno di accompagnare i percorsi educativi con domande, crisi e cadute: questo è il compito della pedagogia. La pedagogia è militante, non è un'attività asettica, ma è un contesto che favorisce la relazione con l'ambiente orientandola verso qualcosa. Essa è militante in quanto porta avanti una certa idea, anche se talvolta può risultare incoerente.

La pedagogia comprende e analizza (la pedagogia in quanto scienza, quindi riflessione su come debba avvenire l'azione educativa alla luce di queste sollecitazioni riflessive), comprende e spiega che cosa sono le forme di qualificazione dell'umano; e questo umano ha bisogno di qualcuno che lo aiuti, così come si declinano, in conseguenza dell'evoluzione globale emergente, i suoi autori e le funzioni sociali assegnate nei diversi contesti culturali.

Per concludere questo ultimo capitolo, il principio di responsabilità di Jonas è attuale in quanto il nostro tempo sta affrontando un periodo di crisi focale e pericolosa per l'intera umanità, in cui questioni come il genocidio non sono più riconducibili solo alla Seconda guerra mondiale, ma anche all'oggi. Come afferma Jonas alla fine del terzo capitolo del libro *Tecnica, medicina ed etica*, per evitare la tirannia della tecnica dobbiamo in primo luogo essere severi nei nostri stessi confronti, attraverso sacrifici della nostra libertà di volontà, in quanto ognuno di noi è complice, poiché ne siamo tutti in qualche modo nutriti.

L'uomo deve comprendere che il mondo non è perso e non deve essere lasciato al suo destino di massacro, come suggeriva Heidegger quando parlava della tecnica. Dobbiamo invece comprendere che ognuno di noi ha un ruolo: siamo connessi nella rete che compone la nostra società e l'umanità stessa, di cui anche la biosfera fa parte e deve quindi essere rispettata.

Tutti possiamo modificare la pericolosità della tecnica e del suo domani attraverso la riabilitazione dell'autodisciplina. Bisogna però essere consapevoli che tutte queste decisioni, nel bene e nel male, avvengono soprattutto sul piano politico, come possiamo osservare nel contesto attuale del XXI secolo. Nonostante ciò, noi tutti, come dice Jonas, possiamo preparare in modo invisibile il terreno, iniziando da noi stessi. Siamo l'inizio di questo cambiamento: siamo coloro che possono ribellarsi alla tecnica e al potere, possiamo mobilitarci e apprendere il sapere vero e reale del dover essere dell'essere.

Si tratta quindi sempre di ciò che le minoranze creative, soprattutto nei momenti di crisi, possono effettivamente fare oggi. Il principio di perturbazione ci dice che anche una piccola causa può generare grandi effetti; una minoranza creativa, se collocata nel momento giusto, può produrre un cambiamento positivo necessario al sistema per rigenerarsi. La domanda è: vogliamo lasciare le dinamiche dei sistemi complessi al caso? È una certezza che prima o poi interverrà qualcosa di piccolissimo capace di generare caos attraverso inter-retazioni.

Per chi si occupa di educazione e per tutti noi, nel frattempo, cosa facciamo? Non basta conoscere queste dinamiche, che sono esse stesse un valore morale. Mentre attendiamo, dobbiamo agire. Creare consapevolezza porta a riconoscere che è vero: può succedere qualcosa, che si sta

già mettendo in atto, ma nel frattempo possiamo costruire un'idea. Anche se siamo soli, o in pochi in una piccola città, in un mondo grande, ciò che facciamo può avere significato per noi, per gli altri (umani e non umani) e per le future generazioni.

Conclusione

Al termine di questo percorso di riflessione, emerge una consapevolezza amara ma necessaria: la nostra umanità appare oggi sorda. Come se fossimo immersi sott'acqua, avvertiamo solo l'eco distorta di boati e urla di aiuto, percependo la necessità di un cambiamento senza però riuscire a metterne a fuoco la direzione. Tuttavia, una risposta è certa: se il mondo versa in questo stato di crisi profonda, la responsabilità non è da ricercare in un Dio indifferente o in una natura sovrastante, ma risiede interamente nell'uomo.

Il pensiero di Hans Jonas ci ha insegnato che, dopo Auschwitz, non possiamo più attendere un intervento provvidenziale: attraverso il ritirarsi di Dio (lo *Tzimtzum*), l'essere umano è rimasto l'unico custode del destino della creazione. La crisi attuale è il risultato di una libertà utilizzata per fini esclusivamente individuali e a breve termine, una cecità volontaria che ignora le conseguenze globali del proprio agire.

Abbiamo spesso descritto la tecnica come una forza malvagia e minacciosa, un treno in corsa senza freni. Ma, riprendendo il mito di Prometeo, non dobbiamo dimenticare che è l'uomo ad aver forgiato questo strumento. La tecnica è l'esercizio del nostro potere e, per questo, deve tornare a essere sottomessa a un esame morale rigoroso. Non è la tecnica in sé a essere demoniaca, ma lo è il suo utilizzo sradicato da ogni senso di responsabilità verso la vita.

La soluzione, per quanto appaia ancora lontana, risiede nel 'far uscire l'uomo dall'acqua', affinché la sua vista non sia più offuscata e possa finalmente comprendere la complessità della società in cui è inserito. Questo richiede un radicale cambiamento di paradigma: dobbiamo abbandonare la logica cartesiana e individualista per abbracciare una chiave di lettura interdisciplinare, sociale ed ecologica. Come suggerito dalle teorie dei sistemi complessi, siamo reti annidate dentro altre reti. L'uomo deve smettere di percepirsi come un dominatore esterno e iniziare a sentirsi parte integrante del mondo. Solo attraverso questa 'ecologia profonda', che riconosce il valore intrinseco di ogni forma di vita, potremo passare dall'essere carnefici della biosfera a diventarne i suoi consapevoli guardiani.

In definitiva, la sfida della responsabilità jonasiana non è solo un dovere etico verso le generazioni future, ma è la condizione essenziale per riscoprire la nostra stessa umanità: un'umanità che, per sopravvivere, deve imparare di nuovo ad ascoltare il grido del mondo e a farsi carico, con umiltà e coraggio, del proprio dover essere.

Bibliografia

- ACCATTINO, Paolo, et al. La Politica: Libro III. 2013.
- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. Dialettica dell'illuminismo. Giulio Einaudi Editore, 2017.
- ADINOLFI, Isabella, et al. Etty Hillesum. La fortezza inespugnabile. Un percorso etico-religioso nel dramma della Shoah. Il melangolo, 2011.
- ADINOLFI, Isabella, et al. SU "THE BANALITY OF EVIL". HUMANITAS, 2021, 76: 539-549.
- AGAMBEN, Giorgio. Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita. Einaudi, Torino, 1995.
- ANDERS, Günther. L'uomo è antiquato: Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale/[trad. di Laura Dallapiccola]. Bollati Boringhieri, 2007.
- ARENDT, Hannah. Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi. Feltrinelli Editore, 2006.
- ARENDT, Hannah. Colpevolezza organizzata e responsabilità universale, in *Ebraismo e modernità*, a cura di Jerome Kohn e Ron H. Feldman, trad. it. di Maria Luisa Bocchino, Feltrinelli, Milano, 2001.
- ARENDT, Hannah. La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme. Feltrinelli Editore, 2001.
- ARENDT, Hannah. Le origini del totalitarismo, trad. it. di Amerigo Guadagnin, Einaudi, Torino 2009.
- ARENDT, Hannah. The life of the mind: The groundbreaking investigation on how we think. HMH, 1981.
- AUERBACH, Judy, et al. On Gilligan's "In a Different Voice". Feminist Studies, 1985, 11.1: 149-161.
- BAUMAN, Zygmunt; DI CESARE, Donatella. Modernità e olocausto. Il mulino, Bologna, 1992.

BATESON, G. Antologia: Verso un'ecologia della mente. Le categorie logiche dell'apprendimento e della comunicazione. Impresa per imparare: appunti per una teoria relazionale dell'organizzazione.-(Manuali & antologie), 2001, 1000-1010.

BATESON, Gregory; LONGO, Giuseppe; DONALDSON, Rodney E. Una sacra unità: altri passi verso un'ecologia della mente. Adelphi, 1997.

BORKENAU, Franz. The totalitarian enemy. (No Title), 1940.

BRAMSTEDT, Ernest Kohn. Dictatorship and political police: the technique of control by fear. Routledge, 2013.

CAMPRA, Fritjof. Il punto di svolta. Scienza, società e cultura emergente. Feltrinelli Editore, 2008.

CAPRA, Fritjof. La rete della vita. Rizzoli, 2017.

COLOGNESI, Pigi. Vasilij Grossman.'Vita e destino'. Umana avventura: ritratti di scrittori, teologi e artisti.-(Accenti; 15), 2008, 1000-1011.

CORTELLA, Lucio. L'ethos del riconoscimento. Gius. Laterza & Figli Spa, 2023.

DEWEY, John. Democrazia e educazione. La Nuova Italia, 1961.

DI BARI, Cosimo, et al. Sviluppo umano come neo-Bildung. Il contributo Amartya Sen e Martha Nussbaum per la formazione postmoderna. ANNALI ONLINE... DELLA DIDATTICA E DELLA FORMAZIONE DOCENTE, 2020, 12: 223-243.

DI BARI, Cosimo, et al. La neo-Bildung negli USA. Autori e modelli di pedagogia critica. Anicia, 2018.

DONATO, Marco. Socrate, bello e giovane: autorità e paternità del corpus nell'Accademia. Philologia philosophica: rivista internazionale: 3, 2024, 69-88.

F. BACONE, Dalla dignità o del progresso delle scienze, in Opere filosofiche, a cura di E. De Mas, Bari 1965, vol. II pp. 153 sg.

F. CAMBI, Abitare il disincanto, Torino, UTET, 2006.

FABBRI, Natacha. Cosmologia e armonia in Kepler e Mersenne: contrappunto a due voci sul tema dell'harmonice mundi. 2003.

FEINMANN, José Pablo. L'ombra di Heidegger. Romanzo, Neri Pozza Editore, Vicenza, 2007.

FISICHELLA, Domenico. Analisi del totalitarismo. (No Title), 1976.

FRAISOPI, Fausto. L'attualità di Matteo Ricci in Leibniz: tra linguaggio universale e relatività dei riti. Humanitas: attualità di Matteo Ricci: testi, fortuna, interpretazioni.-(Atti), 2011, 251-275.

GALILEI, G. Il Saggiatore (1623), in Opera a cura di F. Brunetti, Torino, UTET, 1964, vol. I, pp. 595-807.

GALIMBERTI, Umberto. I miti del nostro tempo. Feltrinelli, Milano, 2009.

GIUNTA, Ines, et al. Il comportamento ecologicamente responsabile. Un'analisi epistemologica. EDUCAZIONE TERRA NATURA, 2023, 255-266.

GIUNTA, Ines, et al. Critique of bewilderment. For an ecological moral education. ECOLOGIE DELLA FORMAZIONE, 2024, 1: 38-47.

GORGONI, Guido, et al. Identità, responsabilità e cittadinanza nella filosofia del diritto di Paul Ricoeur. 2025.

HEIDEGGER, Martin. Essere e tempo. Longanesi, Milano, 2005.

HEIDEGGER, Martin. La questione della tecnica. Goware, 2017.

HITLER, Adolf. Mein Kampf. La mia battaglia. Rusconi Libri, 2019.

HILBERG, Raul. La distruzione degli Ebrei d'Europa. Einaudi, Torino, 1999.

HUSSERL, Edmund (non presente — se serve posso aggiungerlo correttamente).

JEANS, James Hopwood. The mysterious universe. CUP Archive, 1930.

JONAS, Hans. Dio è un matematico? Sul senso del metabolismo. Il Melangolo, 1950.

JONAS, Hans. Il principio responsabilità. Einaudi, 2014.

JONAS, Hans. Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Il Melangolo, Genova 2005.

JONAS, Hans. Memorie. Il Nuovo Melangolo, Genova 2008.

JONAS, Hans. Mortality and morality: a search for good after Auschwitz. Northwestern University Press, 1996.

JONAS, Hans. Organismo e libertà. Einaudi, 2017.

- JONAS, Hans. *Tecnica, medicina ed etica*. Einaudi, 2016.
- JONAS, Hans. *The phenomenon of life: Toward a philosophical biology*. Northwestern University Press, 2001.
- KANT, Immanuel. *Fondazione della metafisica dei costumi*. Laterza, 2019.
- KANT, Immanuel. *Idea per una storia universale in un intento cosmopolitico*. 2011, 27-39.
- KIERKEGAARD, Søren. *Il concetto dell'angoscia*. Sansoni, Firenze, 1954.
- KIERKEGAARD, Søren. *La malattia mortale*. Mondadori, 2019.
- KUHN, Thomas S. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*. Einaudi, 1969.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Discorso di metafisica*. Studium, 2016.
- LEVI, Primo. *Se questo è un uomo*. Einaudi, 1958.
- LEVI, Primo; TODOROV, Tzvetan; BARBERIS, Walter. *I sommersi e i salvati*. Einaudi, 1986.
- LEVINAS, Emmanuel. *Difficile liberté: essais sur le judaïsme*. Albin Michel, 2023.
- MAGNANI, Elisa, et al. *Conservazione ambientale e sviluppo sostenibile...* Bruno Mondadori, 2011.
- MARGIOTTA, G. *Teoria della formazione. Sistemi, competenze, complessità*. Carocci, Roma.
- MIGLIORI, Maurizio. *Divino e umano: l'anima in Aristotele e in Platone*. 2006.
- MORIN, Edgar. *La méthode: la vie de la vie*. 2013.
- MORIN, Edgar; KERN, Anne Brigitte. *Terra-patria. Parolechiave*, 2010.
- M. CERUTI, *Il tempo della complessità*. Raffaello Cortina, 2018.
- NUSSBAUM, Martha. *Disgusto e umanità. Il saggiautore*, 2011.
- NUSSBAUM, Martha C. *Love's knowledge: Essays on philosophy and literature*. OUP USA, 1990.
- NUSSBAUM, Martha C. *Creare capacità*. Il Mulino, 2012.
- PASCAL, Blaise. *Pensieri*. Città Nuova, 2003.
- PIERRE VIDAL-NAQUET, *Gli assassini della memoria*. Viella, Roma, 2009.
- RAUL HILBERG → già incluso sopra
- RAWLS, John. *Una teoria della giustizia*. Feltrinelli Editore, 2002.

- RICŒUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. 2015.
- RICŒUR, Paul. *Il giusto*. Effatà editrice, 2005.
- RICOEUR, Paul. *Sé come un altro*. Jaca Book, 1993.
- SENECA, Lucio Anneo. *Lettere a Lucilio*. Rizzoli, 2000.
- SINGER, Peter. *Practical ethics*. Cambridge University Press, 2011.
- S. WEIL. *Attesa di Dio*. Adelphi, 2008.
- S. WEIL. *Il libro del potere*. Chiarelettere, 2016.
- S. WEIL. *La prima radice*. SE, 1990.
- S. WEIL. *Quaderni: volume quarto*. Adelphi, 2021.
- S. WEIL. *Forme dell'amore implicito di Dio*. 2008.
- TEICHMANN, J. *Etica sociale*. Morcelliana, 2021.
- TODOROV, Tzvetan. *Memoria del male, tentazione del bene*. Garzanti, 2000.
- TRONTO, Joan. *Moral boundaries*. Routledge, 2020.
- TUROLDO, F. *Breve storia della bioetica*. Lindau, 2014.
- VIAFORA, Corrado; ZANOTTI, Renzo; FURLAN, Enrico (ed.). *L'etica della cura*. FrancoAngeli, 2007.
- VIGNA, C. *Etica del desiderio come etica del riconoscimento*. Orthotes, 2015.

Dichiarazione del ricorso a strumenti di Intelligenza Artificiale (IA)

Il/La sottoscritta Valentina Baldo, matricola numero 890246, iscritta presso Ca' Foscari al corso di Laurea/Laurea magistrale in Scienze Filosofiche, autrice dell'elaborato finale/tesi di laurea "Il principio responsabilità e la memoria della catastrofe. Etica e generazioni future in Hans Jonas", relatore Fabrizio Turoldo, consapevole delle sanzioni previste dall'art. 76 del Testo unico, D.P.R. 28/12/2000 n.445, e della decadenza dei benefici prevista dall'art. 75 del medesimo Testo unico in caso di dichiarazioni false o mendaci, sotto la propria personale responsabilità ai sensi degli artt. 46 e 47 del D.P.R. 28/12/2000 n. 445,

DICHIARA

- ☐ X di NON aver fatto ricorso a tecnologie di intelligenza artificiale generativa per supportare vari aspetti della ricerca e della scrittura del suo elaborato finale/della sua tesi di laurea;
- ☐ di aver fatto ricorso a tecnologie di intelligenza artificiale generativa per supportare vari aspetti della ricerca e della scrittura del suo elaborato finale/della mia tesi di laurea, in particolare *(per ogni punto scrivere per esteso quanto viene richiesto)*:
 - *indicare il nome dello strumento (es. "ChatGPT" se applicazione o "GPT" se modello) con riferimento alla versione specifica (ad esempio, "ChatGPT-4, versione rilasciata a marzo 2024")*;
 - *se sono stati utilizzati più strumenti, specificare ciascuno di essi indicandone nome e versione*;
 - *fornire informazioni su come è stato utilizzato lo strumento*:
 - ☐ *revisione e ottimizzazione dei testi per migliorare chiarezza e coerenza*;
 - ☐ *generazione di grafici e diagrammi per la presentazione dei dati*;
 - ☐ *supporto alla scrittura automatica di frasi*;
 - ☐ *produzione di immagini illustrative per integrare la parte metodologica*;
 - ☐ *altro (specificare)*;
 - *indicare le sezioni/i capitoli interessate/interessati*;
 - *indicare come è stata verificata la correttezza, la qualità e l'attendibilità delle informazioni o dei testi eventualmente generati*.

DICHIARA INOLTRE

che tutto il materiale generato dall'IA è stato attentamente verificato, rivisto e rielaborato dall'autore/dall'autrice, che si assume la piena responsabilità per la qualità, l'accuratezza e l'integrità scientifica del lavoro.