

## **PROGETTO: LA MORALE KANTIANA E IL PENSIERO CONTEMPORANEO**

### **La morale Kantiana e la libertà**

Per **Kant** il tema della libertà quale *ratio essendi* della morale permette di concepire l'uomo che, nello sforzo di vincere l'istinto (la naturalità) con la ragione (ovvero con la vita morale), esprime quella superiorità consistente proprio nella *personalità* e che lo rende consapevole di appartenere ad un ordine diverso da quello meccanico-fenomenico, un ordine in cui

“io mi riconosco in una connessione non semplicemente accidentale, ma universale e necessaria.” [*Prefazione Critica Ragion Pratica*]

La consapevolezza di avere una <<legge morale dentro di me>>, *ratio cognoscendi* della libertà, mi manifesta

“ una vita indipendente dall'animalità e anche dall'intero mondo sensibile; almeno per quanto si può riferire dalla determinazione conforme a fini della mia esistenza mediante questa legge: la quale determinazione non è ristretta alle condizioni e ai limiti di questa vita, ma si estende all'infinito.” [*Prefazione Critica Ragion Pratica*]

**Per Kant, dunque, l'uomo eleva la sua dignità rispetto alla natura proprio per il fatto di poter agire “conformemente a fini”, ovvero per il fatto di essere libero.**

La libertà, per Kant, è l'essenza riposta dell'uomo, l'in sé dell'uomo che, insieme ai postulati pratici dell'immortalità dell'anima e dell'esistenza di Dio, rendono l'esistenza umana un valore in sé, sottolineato pure nella *Fondazione della Metafisica dei costumi* dalla formulazione dell'imperativo categorico:

“Agisci in modo da trattare l'umanità sia nella tua persona sia in quella di chiunque altro, sempre anche come fine e mai semplicemente come mezzo” [*FMC*]

È quindi possibile stabilire che per Kant la libertà, quale condizione a priori della morale, è un valore in sé. Per Kant la libertà consiste nell'autonomia della volontà che si lascia determinare esclusivamente dalla ragione. Abbi il coraggio di servirti autonomamente della tua intelligenza, diceva Kant nella *Risposta alla domanda che cos'è l'illuminismo*<sup>1</sup>.

Poiché per Kant l'uomo non è malvagio per natura, in quanto bene e male [*das Gute und Böse*] riguardano la sfera della moralità e non della naturalità, possiamo affermare che, per il filosofo tedesco, è la condizione di libertà, intesa come “libero arbitrio”, ciò che può rendere l'uomo buono o malvagio, a seconda che si comporti secondo una massima morale, oppure scelga di allontanarsi da essa<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> In *Risposta alla domanda che cosa è l'Illuminismo*, Kant parlava dell'uso pubblico della ragione, ovvero della “libertà di penna”, cioè della facoltà di criticare, in cui riconosceva la condizione per conseguire il progresso ed il “rischiamento” di un popolo.

<sup>2</sup> Vedi il brano sul male radicale, preso dall'opera di Kant *La religione entro i limiti della sola ragione*.

## **SARTRE (1905 - 1980)**

Nella sua opera *Essere e nulla* (1944) il filosofo **Sartre** analizza in modo più approfondito quei temi che aveva già precedentemente affrontato incontrando la fenomenologia di Husserl e l'analitica esistenziale di *Essere e Tempo* di Heidegger.

Partendo dal tema della **coscienza** e intendendo con questo termine l'interiorità umana, Sartre cerca di mostrare la dimensione propria dell'uomo il cui essere si configura sempre come fare, come agire.

Nell'uomo, dice Sartre **l'esistenza precede l'essenza**<sup>3</sup>, questo significa che di esso non è possibile avere a priori un concetto, un paradigma in senso platonico che funga da riferimento e modello. Mentre per ogni altro oggetto si può fare affidamento sull'essenza, ovvero sul concetto, per poterlo delineare della mente e per dargli un senso, non è possibile fare questo per la nozione di uomo. Non è possibile definire l'uomo a priori perché in lui "*l'esistenza precede l'essenza*". Questo significa che per Sartre **l'uomo << è >> in quanto << si fa >>**. Non esiste l'essenza *a priori* dell'uomo, esistono solo gli uomini che con le loro scelte e le loro azioni determinano se stessi. Quindi solo *a posteriori* noi possiamo farci un'idea dell'uomo, solo dopo averne considerato le scelte e le azioni.

In altre parole, se per definire un tagliacarte devo avere nella testa almeno l'idea di esso (il paradigma in senso platonico), lo scopo a cui il tagliacarte serve, non è possibile fare ciò riferendoci all'uomo, perché **l'uomo non è, ma si fa** attraverso le proprie scelte ed azioni.

Questo significa che per la filosofia dell'esistenzialismo l'esistenza precede l'essenza e, per questa ragione, noi possiamo parlare dell'uomo solamente in relazione alle azioni che ogni individuo liberamente sceglie di compiere.

Quando parliamo di compiere azioni, ovvero non di gesti meccanici, ma di comportamenti finalizzati al conseguimento di uno scopo, è necessario supporre la **libertà** come condizione. Per questa ragione, dice Sartre, è importante chiarire cosa s'intende per libertà

“...bisogna riconoscere che la condizione indispensabile e fondamentale di ogni azione è la libertà dell'essere agente.” [*Essere e Nulla*]

“... Ciononostante non possiamo limitarci a queste affermazioni superficiali: se la condizione fondamentale dell'atto è la libertà, bisogna che noi tentiamo di descrivere più precisamente la libertà. [...]. Ora, la libertà non ha essenza. Essa non è sottomessa ad alcuna necessità logica; bisognerebbe dire di lei ciò che Heidegger dice del *Dasein*<sup>4</sup> in generale: «In essa [la libertà] l'esistenza precede e comanda l'essenza». La libertà si fa atto e noi la raggiungiamo di abitudine attraverso l'atto che essa organizza coi motivi, i moventi e i fini che implica.”

[*Essere e Nulla*]

---

<sup>3</sup> In *Essere e Tempo* (1927) Heidegger aveva affermato che l'essere dell'uomo è diverso dall'essere di tutti gli altri enti; infatti mentre l'essere degli altri enti si limita ad essere “semplice-presenza”, l'essere proprio dell'uomo è “ek-sistenza” (= andare verso il fuori), per questo il suo essere è un “aver-da-essere” cioè un progetto, in quanto l'orizzonte dell'essere dell'uomo è aperto alla temporalità che, per Heidegger, costituisce l'aspetto caratterizzante l'essere dell'uomo.

<sup>4</sup> Questo termine *Dasein*, che viene tradotto “Esserci”, è stato scelto da Heidegger per designare la realtà umana. L'essere dell'Esserci è l'esistenza.

Come per l'uomo, anche per la libertà non si può parlare di un'essenza che possa definirla; la libertà è un atto che si manifesta nell'azione.

La libertà non è, ma si fa atto. La **libertà è un atto che funge da condizione di tutti gli altri atti umani**. Significa che per Sartre non si può distinguere, per quanto riguarda la libertà, la condizione dall'atto. La libertà è allo stesso tempo atto e condizione degli altri atti. È solo nell'atto che si esplica la libertà.

Sartre evidenzia la **individualità specifica della libertà**; infatti ognuno consegue non la libertà ma la **propria** libertà. *“Io sono , infatti, un esistente che impara la sua libertà mediante i suoi atti...”*  
La libertà è dunque un'esperienza individuale che io attuo e di cui ho coscienza. Non solo dunque libertà, ma anche coscienza di libertà.

L'uomo è *“condannato a vivere sempre al di là della sua essenza, al di là dei moventi e motivi del suo atto; l'uomo è condannato ad essere libero”*. [Essere e Nulla]

La condizione umana è dunque caratterizzata dalla libertà, anche se paradossalmente *“...l'uomo non è libero di essere libero”*.

L'azione e la libertà rimandano inevitabilmente alla **scelta**. La vita dell'uomo è segnata continuamente dalle scelte che l'uomo fa per diventare quello che vuole essere. L'uomo non può sottrarsi alla scelta, anche non scegliere è pur sempre una scelta.

La scelta non è semplicemente quello che decido di fare (es. scegliere una facoltà universitaria), ma è la scelta profonda che riguarda quello che vorrò essere di fronte al mondo. La scelta riguarda il senso che voglio dare alla mia vita, l'impegno che intendo mettere per diventare quello che scelgo di essere. L'uomo è sempre libero di scegliere, la scelta non può essere condizionata se non dall'uomo stesso. Non sono le circostanze, la situazione, a condizionare la mia scelta, ma è la mia scelta a condizionare la situazione.

Poiché Sartre è ateo, l'uomo, secondo il suo modo di vedere, non può affidarsi ad alcunché quando si trova di fronte alla **scelta**, né tantomeno a Dio.

3) In *L'Esistenzialismo è un umanismo* Sartre riprende un tema che lo scrittore russo Dostoevskij aveva affrontato nel suo romanzo *I Fratelli Karamazov*: *“È possibile una morale senza Dio?”* o meglio *“Se Dio non esistesse, all'uomo sarebbe tutto permesso?”*.

In un'ottica materialistica ed atea dice Sartre non esistono azioni disumane, tutto quello che viene fatto è imputabile all'umanità. Questo rende l'uomo sempre responsabile di tutto quello che viene compiuto, anche le peggiori atrocità (*Non ci sono soldati innocenti*).

La libertà rimanda alla responsabilità di ogni uomo di fronte a sé ed al mondo, per le scelte che ha deciso di compiere.

Senza Dio l'uomo è libero?

Nel racconto *La leggenda del grande inquisitore*<sup>5</sup>, figura introdotta da Dostoevskij nel suo romanzo *I Fratelli Karamazov*, lo scrittore fa dire al vecchio inquisitore che gli uomini hanno barattato la libertà, dono concesso loro da Cristo, con la felicità, ovvero con uno stile di vita in cui c'è qualcuno che ci dice cosa sia bene e male, sollevandoci dal peso della responsabilità. Rinunciare alla libertà per la felicità significa, per usare il linguaggio kantiano, “vivere in uno stato di minorità intellettuale”, quindi essere fuori dal “rischiamento”, dall'Illuminismo.

Per Sartre la libertà non è lieve, essa è una condanna; l'uomo libero, forse, non potrà essere felice perché sente il peso della responsabilità delle sue azioni, ma proprio in questa “angoscia”, che caratterizza la sua condizione, l'uomo, nella consapevolezza della sua libertà, può trovare la via della propria liberazione. L'Esistenzialismo di Sartre, in questo senso, è una filosofia ottimistica perché esprime fiducia nella maturità dell'uomo che può realizzarsi senza l'aiuto di Dio o di valori assoluti.

### **HANNAH ARENDT (1906 – 1975)<sup>6</sup>**

Possiamo notare che per la Arendt libertà e politica sono ambiti intimamente connessi perché, come dice in *Vita Activa, non può esserci libertà se non in ambito della politica*.

Nell'antichità, la condizione affinché un uomo potesse essere libero consisteva nel possedere una casa, nell'avere un focolare domestico (*home*).

Solo coloro che erano svincolati dalla necessità materiale potevano avere coscienza della libertà che, per la Arendt, si conseguiva non nella solitudine di un monologo con se stessi, bensì nel rapporto con gli altri.

Prima di vedere nella libertà un attributo del pensiero o della volontà, essere liberi significava potersi muovere, agire, incontrare gli altri. Per essere libero l'uomo non doveva essere condizionato dalla necessità materiale [*Vita Activa*]

Un uomo era libero quando esercitava la possibilità di incontrarsi in uno spazio pubblico con altri uomini di condizione come la sua e, per poterlo fare, doveva essere libero dalla necessità materiale.

**Il fine della politica è la libertà, ovvero la ragione per cui gli uomini vivono insieme in modo organizzato<sup>7</sup>.**

Con le filosofie ellenistiche, ma soprattutto con la riflessione cristiana, il rifiuto della politica ed il primato della contemplazione sull'azione (S. Paolo), la libertà divenne un problema filosofico riguardante l'interiorità dell'uomo, ovvero il rapporto con il proprio io.

In questo senso per la Arendt **libertà è divenuta sinonimo di libero arbitrio.**

---

<sup>5</sup> Puoi trovare il brano al seguente indirizzo

[http://www.filosofico.net/Antologia\\_file/AntologiaD/DOSTOEVSKIJ\\_%20LA%20LEGGENDA%20DEL%20GRA.htm](http://www.filosofico.net/Antologia_file/AntologiaD/DOSTOEVSKIJ_%20LA%20LEGGENDA%20DEL%20GRA.htm)

<sup>6</sup> Leggi il brano ripreso da Hannah Arendt, *Che cos'è la libertà*, in *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991

<sup>7</sup> [canzone di Giorgio Gaber *La libertà*. << La libertà non è star sopra un albero, non è neanche il volo di un moscone, la libertà non è uno spazio libero, libertà è partecipazione >>]

La Arendt lascia intendere che la credenza nel libero arbitrio dell'uomo si basa su un malinteso. Infatti:

“Poiché nelle azioni umane manca il requisito principale della causalità, ovvero la prevedibilità dell'effetto, si pensa che lo spirito umano sia libero. Ciò non è sufficiente per affermare questo. L'imprevedibilità indica solamente che non possiamo conoscere, nella nostra situazione, tutte le cause in gioco.”

L'idea della libertà così intesa è quella del libero arbitrio, pensare di poter scegliere senza condizionamento, questo, se è vero, dovrebbe presumere una spontanea conoscenza fra ciò che è bene e ciò che è male. Ma richiamandosi a KANT, la Arendt ricorda che, per il filosofo tedesco, l'uomo libero (persona, regno dei fini) non compare mai nel mondo fenomenico, né nell'ambito della sensibilità e della coscienza. Siamo sul piano del soprasensibile, del noumenico, dei postulati pratici.

Quindi possiamo affermare che la Arendt, citando Kant, sottolinei il fatto che pensare alla libertà dell'uomo come libero arbitrio, è un'idea che non trova riscontro nella realtà, in quanto l'uomo fenomenico è privo delle condizioni che potrebbero rendere reale questa idea.

È necessario rifondare il concetto stesso di libertà.

Rifacendosi a Sant'Agostino, la Arendt propone una diversa nozione di libertà: libertà è l'azione di dare inizio, avviare qualcosa di nuovo.

“Agire, nel senso più generale, significa prendere un'iniziativa, iniziare (come indica la parola greca *archein*, “incominciare”, “condurre”, e anche “governare”), mettere in movimento qualcosa (che è il significato originale del latino *agĕre*). Poiché sono *initium*, nuovi venuti e iniziatori grazie alla nascita, gli uomini prendono l'iniziativa, sono pronti all'azione. [ *Initium*] ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit (“perché ci fosse un inizio fu creato l'uomo, prima del quale non esisteva nessuno”), dice Agostino nella sua filosofia politica. Questo inizio non è come l'inizio del mondo, non è l'inizio di qualcosa ma di qualcuno, che è a sua volta un iniziatore. Con la creazione dell'uomo, il principio del cominciamento entrò nel mondo stesso, e questo, naturalmente, è solo un altro modo di dire che il principio della libertà fu creato quando fu creato l'uomo, ma non prima”.

[Da *Vita Activa*, pp. 128 – 129]

**La nozione di libertà, in politica, è l'esatto contrario della libertà interiore (p.197).**

Pensare che solo rivolgendosi all'interiorità l'uomo possa trovare la libertà, in quanto elude la “coercizione esterna”, è considerato dalla Arendt un'esperienza derivata, una fuga da un mondo esterno che nega la libertà. Proprio perché nel mondo esterno la libertà è negata, ci si rifugia nell'interiorità del cuore o della mente.

Per Arendt il luogo della libertà interiore non è il cuore o la mente, ma l'io. Questa è una posizione che rende complementari libertà e politica; solo nel poter confrontarmi con gli altri in uno spazio pubblico, posso proporre *ex novo* opinioni, teorie, pensieri, ovvero dare avvio, *ab initio*. Quindi essere libero.

In Agostino, la Arendt nota che la libertà è considerata l'essenza stessa dell'uomo, in quanto il suo stesso nascere (il suo stesso essere creato) costituisce di per sé un inizio. La vita stessa dell'uomo è libertà che si identifica con il suo stesso agire.

Riprendendo ancora una volta le parole della Arendt

“...perché ci fosse un inizio fu creato l'uomo, prima del quale non esisteva nessuno”, dice Agostino nella sua filosofia politica. Questo inizio non è come l'inizio del mondo, non è l'inizio di qualcosa ma di qualcuno, che è a sua volta un iniziatore. Con la creazione dell'uomo, il principio del cominciamento entrò nel mondo stesso, e questo, naturalmente, è solo un altro modo di dire che il principio della libertà fu creato quando fu creato l'uomo, ma non prima”. [Da *Vita Activa*]

In quanto libero di agire l'uomo è sempre responsabile delle proprie azioni anche se vive in un contesto, quello del totalitarismo, in cui la libertà è negata ed in cui l'uomo vive in una condizione di isolamento e di alienazione.

Se è la libertà la condizione che rende l'uomo responsabile delle sue azioni, in un contesto come quello del totalitarismo si può parlare di responsabilità?

Per chiarire meglio questo problema prendiamo due casi presi in considerazione dalla Arendt:

1) Il processo ad Otto Adolf Eichmann celebrato nel 1961 a Gerusalemme. L'imputato, uno dei maggiori responsabili del sistema organizzativo dell'olocausto per la funzione che aveva svolto in quegli anni, si difende dalle accuse invocando il fatto che egli aveva compiuto solo quello che il suo ruolo di ufficiale tedesco gli imponeva, ovvero obbedire agli ordini, escludendo qualsiasi coinvolgimento personale (odio, antisemitismo, vendetta, ecc...) nell'organizzazione del trasferimento degli ebrei verso i campi di sterminio.

Questo per la Arendt costituisce un problema, infatti:

“Tra i più grandi problemi del processo Eichmann, uno supera per importanza tutti gli altri. Tutti i sistemi giuridici moderni partono dal presupposto che per commettere un crimine occorre l'intenzione di fare del male. Se c'è una cosa di cui la giurisprudenza del mondo civile si vanta, è proprio di tener conto del fattore soggettivo. Quando manca questa intenzione, quando per qualsiasi ragione (anche di alienazione mentale) la capacità di distinguere il bene dal male è compromessa, noi sentiamo che non possiamo parlare di crimine.”[BM]

Il problema che si pone per la Arendt è cercare di capire la ragione per cui sembrava che Eichmann non si rendesse conto della mostruosità di ciò che aveva commesso.

[...] quando io parlo della "banalità del male, lo faccio su un piano quanto mai concreto. Eichmann non era uno Iago né un Macbeth, e nulla sarebbe stato più lontano dalla sua mentalità che "fare il cattivo" — come Riccardo III — per fredda determinazione. Eccezion fatta per la sua eccezionale diligenza nel pensare alla propria carriera, egli non aveva motivi per essere crudele, e anche quella diligenza non era, in sé, criminosa; è certo che non avrebbe mai ucciso un suo superiore per ereditarne il posto. Per dirla in parole povere, egli non capì mai che cosa stava facendo. Non era uno stupido; era semplicemente senza idee (una cosa molto diversa dalla stupidità), e tale mancanza d'idee ne faceva un individuo predisposto a divenire uno dei più grandi criminali di quel periodo. E se questo è "banale" e anche grottesco, se con tutta la nostra buona volontà non riusciamo a scoprire in lui una profondità diabolica o demoniaca, ciò non vuol dire che la sua situazione e il suo atteggiamento fossero comuni.

Non è certo molto comune che un uomo di fronte alla morte, anzi ai piedi della forca, non sappia pensare ad altro che alle cose che nel corso della sua vita ha sentito dire ai funerali altrui, e che certe "frasi esaltanti" gli facciano dimenticare completamente la realtà della propria morte. Quella lontananza dalla realtà e quella mancanza d'idee possono essere molto più pericolose di tutti gli istinti malvagi che forse sono innati nell'uomo. Questa fu la lezione di Gerusalemme. Ma era una lezione, non una spiegazione del fenomeno, né una teoria.

(da *Hannah Arendt, La banalità del male*)

Nell'*Introduzione a La vita della mente*, ultima sua opera incompiuta, spiegando la ragione che l'aveva spinta a scriverla, ricordando le sue impressioni durante il processo Eichmann, Arendt dice:

Restai colpita dalla evidente superficialità del colpevole, superficialità che rendeva impossibile ricondurre l'incontestabile malvagità dei suoi atti a un livello più profondo di cause o di motivazioni. Gli atti erano mostruosi, ma l'attore [Eichmann che sedeva sul banco degli imputati] risultava quanto mai ordinario, mediocre, tutt'altro che demoniaco o mostruoso. Nessun segno in lui di ferme convinzioni ideologiche o di specifiche motivazioni malvagie, e l'unica caratteristica degna di nota che si potesse individuare nel suo comportamento passato, come in quello tenuto durante al processo e lungo tutto l'interrogatorio della polizia prima del processo, era qualcosa d'interamente negativo: non stupidità ma *mancaza di pensiero*. [...] Fu proprio questa assenza di pensiero che destò il mio interesse. [*La Vita della mente*]<sup>8</sup>

2) Ne *La responsabilità personale sotto la dittatura*, la Arendt riprende questo tema e si chiede come sia possibile che persone culturalmente e moralmente evolute abbiano mantenuto un atteggiamento di collaborazione passiva nei confronti delle mostruosità del nazismo. Questo fatto può essere spiegato sia perché nel sistema totalitario c'è l'irreggimentazione dei cittadini, sia perché la normalità nel sistema totalitario è ribaltata. Infatti vengono ribaltati i valori per cui ciò che normalmente appare legale e morale, diventa illegale e immorale e viceversa quello che normalmente è illegale e immorale, diventa legale e morale.

Coloro che assunsero un ruolo di collaborazione passiva, dunque, ritennero di essersi comportati scegliendo il "male minore", ovvero partecipando, ma contribuendo a moderare i crimini nazisti. Non solo, essi sono convinti di potersi in qualche modo giustificare perché avevano "tenuto duro" ed erano rimasti al loro posto nonostante tutto, ma avevano dimostrato un alto senso di responsabilità (c'era la guerra), rispetto a coloro che si erano ritirati e non avevano assolutamente collaborato, come se in realtà se ne fossero lavati le mani.

Nei sistemi totalitari c'è un'irreggimentazione che spiega come moltissime persone abbiano potuto accettare e collaborare all'orrore, ovvero all'imperativo: devi uccidere!

Per sottrarsi a ciò, ovvero per rifiutarsi di obbedire a tale imperativo, dice la Arendt, non serve una grande intelligenza o senso della morale profondamente differenziato,

ma semplicemente l'abitudine a convivere senza infingimenti con se stessi, a trovarsi in quel silenzioso colloquio tra sé e il proprio Io che da Socrate e Platone in poi siamo soliti chiamare

---

<sup>8</sup> Hannah Arendt, *La Vita della mente*, Bologna, 1987, Il Mulino. (pp.84 - 85).

“pensiero”. Pur essendo la base di ogni filosofare, questo tipo di pensiero non è specialistico e non affronta questioni teoretiche. La linea di demarcazione fra chi giudica e chi non si forma un giudizio passa trasversalmente per tutte le differenze sociali, per tutte le differenze di società e cultura.<sup>9</sup>

Per la Arendt è possibile parlare di mancanza di responsabilità nei crimini nazisti solo per quelle poche persone che hanno deciso di non avere niente a che fare col nazismo, perché, in un contesto di irreggimentazione, dove il crimine era la normalità, essi hanno mantenuto una capacità di giudizio critico che ha permesso loro di capire che non avrebbero potuto vivere con se stessi se si fossero resi complici di tali crimini.

Resta l'opposizione di chi sostiene che non ci si poteva rifiutare perché si doveva obbedire.

L'ubbidienza è un comportamento che riguarda il rapporto dei bambini con gli adulti, degli schiavi con i padroni, dei devoti di una religione. Quegli uomini non erano né bambini, né schiavi, erano uomini adulti, cresciuti e consapevoli. La Arendt è convinta che la tesi della “rotellina dell'ingranaggio”, con la quale molti imputati si difendevano, non sia valida. Coloro che scelsero di rimanere al loro posto, ovvero nell'amministrazione nazista, sono comunque responsabili perché in politica non esiste l'ubbidienza.

In politica e in morale, dice Arendt, non esiste la parola ubbidienza.

In politica esiste solo il consenso, per cui quando noi diciamo che lo facciamo per obbedienza, in realtà diamo il nostro assenso, il nostro appoggio. Nessun dittatore potrebbe eseguire le sue azioni senza il consenso degli altri. La domanda << Perché hai ubbidito? >>, deve essere sostituita con quella: << Perché hai dato il tuo sostegno? >>.

### **HANS JONAS (1903 -1993)**

Ne *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*<sup>10</sup>, il filosofo Jonas si chiede come sia possibile dopo il genocidio mantenere, da parte dei sopravvissuti, il concetto tradizionale di Dio. Come è possibile che il Dio che aveva stipulato un patto con il popolo ebraico, ne abbia permesso il genocidio. Ha ancora senso riferirsi a Dio mantenendo di Lui il concetto tradizionale?

Tale concetto si fondava su tre presupposti: bontà, comprensibilità, onnipotenza. Adesso dopo che il popolo prediletto ha subito lo sterminio di massa, come è possibile capire in che modo Dio abbia permesso che ciò accadesse?

Per definire la nozione di Dio :

1. Debbo mantenere l'attributo della **bontà** perché in caso contrario lo stesso concetto di Dio non avrebbe più significato. Dio è bene per definizione.

---

<sup>9</sup> Hannah Arendt, : *La responsabilità personale sotto la dittatura*, in AA.VV. *Oltre la politica. Antologia del pensiero “impolitico”* a cura di Roberto Esposito, Bruno Mondadori, Milano, 1996.

<sup>10</sup> Hans Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, 2005, Il Melangolo

2. Debbo mantenere l'attributo di **comprensibilità** perché, in caso contrario, Dio non si rivelerebbe agli uomini. Qualsiasi cosa accade, deve accadere in un contesto di comprensibilità<sup>11</sup>
3. Resta l'attributo di **onnipotenza** che, per Jonas, va modificato. Dio non può essere considerato più onnipotente. Dove era Dio durante i giorni bui del genocidio? Dio non poteva intervenire perché si era in qualche modo ritirato. La ragione di questo suo ritirarsi volontariamente viene interpretata da Jonas come il modo in cui Dio lascia spazio all'uomo, e lo rende libero. Solo la ritirata (implosione divina) spiega la libertà umana. Se Dio occupasse tutto l'universo, l'uomo non avrebbe la possibilità della libertà.

Questo conduce Jonas ad attribuire all'uomo e non a Dio la responsabilità dell'Olocausto consumato negli anni quaranta.

**Anche Jonas associa la condizione della libertà umana alla responsabilità. Proprio su questo concetto Jonas si distingue da Kant nella considerazione della morale.**

**L'etica di Jonas non sarà più un'etica dell'intenzionalità come quella kantiana, ma un'etica della responsabilità che meglio si addice alla attuale condizione umana.**

Soltanto in questo secolo, il sociologo tedesco **Max Weber**<sup>12</sup> nella sua opera del 1919, *La politica come professione*, distingue fra un'**etica della convinzione**, ovvero quella secondo cui la moralità di un'azione dipende dall'intenzione o dalla convinzione del principio in virtù del quale viene attuata, senza per questo preoccuparsi di prevedere le conseguenze, e un'**etica della responsabilità**, per la quale, invece, si è chiamati a definire della moralità di un'azione tenendo conto delle conseguenze (prevedibili) che da essa derivano.

L'idea di responsabilità proposta da Jonas, però, si differenzia dal tradizionale modo d'intendere questo concetto. Egli ritiene che accanto al significato di responsabilità inteso come “*la coscienza di essere autore incontestabile di un avvenimento o di un oggetto*”<sup>13</sup>, esista un modo diverso d'intenderla.

“Esiste però ancora un concetto complementare diverso di responsabilità che non riguarda la resa dei conti *ex-post-facto* per quanto è stato compiuto [da me o da altri], ma [che riguarda] la determinazione del da-farsi, rispetto al quale io mi sento responsabile in primo luogo non per il mio comportamento e le sue conseguenze, bensì per la causa [ lo scopo, il fine] che m'impone di agire. Ad esempio, la «responsabilità» per il benessere altrui non si limita a «selezionare» propositi

---

<sup>11</sup> È qui diverso il punto di vista della teologia ebraica da quella cristiana; pensiamo all'incomprensibilità di Dio ed all'assurdità della fede (Tertulliano *Credo quia absurdum*, oppure lo stesso Pascal a cui non interessa il Dio dei filosofi, ma quello di Abramo e Isacco; oppure ancora Kierkegaard quando sostiene che la fede è scandalo e paradosso.

<sup>12</sup> **Max Weber** (1864-1920) Sociologo tedesco, proviene da famiglia di tradizione liberale. Ben presto i suoi interessi vertono sulla metodologia delle scienze sociali e dell'economia. L'opera che gli fece acquisire notorietà è del 1904, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*. Della sua produzione degli ultimi anni si ricordano le conferenze tenute all'Università di Monaco nel 1919 : *Scienza come professione e Politica come professione*.

<sup>13</sup> In S. Moravia, a cura di, *J.P. Sartre. Il pensiero filosofico*, La Nuova Italia, 1977, p. 133

di azione dati in vista della loro ammissibilità morale, ma obbliga ad azioni che non sono progettate per nessun altro scopo.[...] <sup>14</sup>

Per Jonas le azioni umane che determinano il benessere delle future generazioni soggiacciono a un imperativo categorico che caratterizza la moralità dell'azione non tanto per l'intenzione con cui si selezionano le varie opzioni, ma per il fatto stesso che tale scopo, il benessere delle future generazioni, c'impugna già prima di ogni agire. Siamo già responsabili prima di compiere l'azione, per il fatto stesso della bontà assoluta del principio. Le nostre azioni, per essere considerate morali, non potranno essere giudicate in base all'intenzione, ma in base al fatto che saranno determinate da tale principio.

Quando oggi parliamo della necessità di un'etica della responsabilità futura intendiamo proprio questo tipo di responsabilità e di senso della responsabilità, non la vuota «responsabilità» formale di ogni agente per la sua azione. <sup>15</sup>

Per i brani degli autori citati vai a visitare il sito del progetto *La morale kantiana e il pensiero contemporaneo* all'indirizzo: [http://www.pololiceale.it/POLOLICEALE/Lab\\_did/Filosofia/MoraleKantiana2009/index.html](http://www.pololiceale.it/POLOLICEALE/Lab_did/Filosofia/MoraleKantiana2009/index.html)

---

<sup>14</sup> Hans Jonas, *Il Principio responsabilità*, Torino, Einaudi, 1990.

<sup>15</sup> *Ivi*