Critical Hermeneutics, 8, special 2024
Biannual International Journal of Philosophy
http://ojs.unica.it/index.php/ech/index
ISSN 2533-1825 (on line); DOI 10.13125/CH/6118

Received: 09/06/2023
Accepted: 20/04/2024
Published: 30/94/2024

La nascita dell'*ethos* dal *pathos*. Percorsi di una fenomenologia responsiva

(The Birth of Ethos *out of* Pathos*. Paths of a Responsive Phenomenology)*

Bernhard Waldenfels
Ruhr University Bochum - DE

Abstract
An ethical epoché is required to leave the terrain of a self-evident morality and question its origin. In particular, four fundamental motifs of the ethical dimension are identified: pathos*, to be thematised as an alternative to the persistent activist unilateralism; response, which always involves body and soul; diastasis with its stumbles and subtractions; and finally coaffection, in which the social dimension of experience is announced. Ethical behaviour feeds on the magma of* pathos*, which in turn would be blind and directionless without any* ethos*.*
Keywords: *ethos*, ethics, morality, *pathos*, responsive phenomenology

Abstract
È necessaria un'epoché etica per abbandonare il terreno di una morale autoevidente e interrogarsi sulla sua origine. Si individuano in particolare quattro motivi fondamentali della dimensione etica: il pathos*, da tematizzare in alternativa alla perdurante unilaterialità attivistica; la*

risposta, che coinvolge sempre il corpo e l'anima; la diastasi con i suoi inciampi e le sue sottrazioni e infine la coaffezione, in cui si annuncia la dimensione sociale dell'esperienza. Il comportamento etico si nutre del magma del patico, che a sua volta sarebbe cieco e senza direzione senza alcun ethos*.*
Keywords: *ethos*, etica, morale, *pathos*, fenomenologia responsiva

La nascita dell'*ethos dal pathos*, di cui si parlerà nel seguito, significa che l'*ethos*, in ultima analisi, non deve la sua nascita a obiettivi diversi, a norme e calcoli utilitaristici, ma piuttosto a un rispondere a ciò che ci accade e a ciò che si appella a noi. Questo dà origine a una variante specifica dell'etica che non esclude altre varianti, ma sposta sensibilmente il "peso delle cose". Definisco questa variante come responsiva, in contrapposizione alle varianti teleologiche, normative o utilitaristiche dell'etica, che continuano a dare il tono alle discussioni. Questo approccio può essere portato avanti solo in modo interdisciplinare. Deve importanti stimoli al neuropsicologo ebreo-tedesco Kurt Goldstein, che attribuisce la malattia a una "carenza di responsività", e al teorico russo della letteratura Michail M. Bachtin, che parte da un polilogo all'interno del quale ogni parola risulta essere una "parola semi-estranea" (Bachtin 1979: 237).

1. *Ethos* e morale

L'etica ha generalmente a che fare con la domanda: come dobbiamo vivere e comportarci? L'antico termine *mores*, ancora usato nell'espressione tedesca "jemanden Mores lehren" (insegnare a qualcuno la buona creanza), corrisponde all'incirca al termine greco *ethos*. Significa abitudine, costume e tutto ciò che in tedesco compare come *Sitten*, in francese come *mœurs*. Tuttavia, nel passaggio dall'antichità alla modernità, non solo l'uso linguistico, ma anche ciò

che si è inteso sono cambiati considerevolmente. La questione etica di partenza è stata successivamente guidata da due opzioni principali, che possono essere determinate da un punto di vista idealtipico come segue.

Ciò che ancora oggi chiamiamo *etica* deriva dall'*ethos*. Il prototipo è l'etica aristotelica come dottrina della *vita buona*. Le azioni e gli atteggiamenti sono considerati come determinati dal loro obiettivo, ma sono inseriti in contesti fisici, politici ed economici. Come il linguaggio, anche l'etica si apprende mimeticamente, si mette alla prova agendo e si trasmette di generazione in generazione. Si apre a ventaglio nelle virtù, vale a dire in quelle preferenze e pregi che attengono ai diversi gruppi di età, a situazioni di vita diverse e alle diverse esigenze professionali. Si tratta di volta in volta della corretta gestione del denaro, del coraggio civile, della distribuzione dei diritti e dei doveri, oppure dell'allevamento della prole e della cura dell'amicizia. L'etica serve in prima linea ad un'intrinseca chiarificazione della vita pratica. Secondo Aristotele, si apprende ad agire correttamente come si impara a suonare la cetra o il flauto; non si apprende dai libri, ma attraverso un fare ripetuto.

Ciò che chiamiamo *morale*, è legato invece a una legge. Il prototipo è la filosofia morale kantiana. Si tratta in quel caso di leggi e comandamenti che determinano l'*azione regolata da norme*, per cui, come anche in Hume, l'essere e il dover essere sono rigorosamente separati l'uno dall'altro. La morale è autonoma nel senso che l'agente morale si dà la legge da solo, indipendentemente dagli impulsi sensibili e dalle costrizioni sociali. Questa morale non ci dice che cosa dobbiamo fare nel caso specifico, ma si limita a contemplare i principi secondo i quali si dovrebbero orientare le nostre massime di vita e le nostre azioni: "Agisci in modo che…!" La morale è in effetti supportata da doveri di virtù, nei quali il costume assume una forma concreta. Ma il primato spetta alla legge morale. Nella tradizione del kantismo, tuttora

diffusa, il carattere di ingiunzione insito nel "tu devi" è spesso trattato come una mera *façon de parler*, cosicché l'ingiunzione specifica si trasforma senz'altro in un più generico "ciascuno deve…". Così si interrompono i ponti possibili che condurrebbero verso un'etica dialogica. Ciò che rimane è una pura morale della legge (cfr. Waldenfels 2006: cap. II).

Nel seguito parlerò di *ethos* e di etica ogni volta in cui si tratterà in prima battuta di un atteggiamento nei confronti della vita legato a obiettivi e a valori, parlerò invece di morale e di filosofia morale, quando si tratterà di prescrizioni per l'azione universalmente valide. Come terza variante, cito qui l'utilitarismo di Bentham o Mill, dove è decisiva l'utilità. L'utilità, che è sempre un'utilità per qualcuno, che sia per me, per il mio gruppo di appartenenza o per l'umanità, può essere tradizionalmente definita come un bene relativo. L'utilitarismo assume in larga misura i tratti di un'etica dell'evoluzione, nel corso della quale i risultati delle scienze della vita si estendono alla sfera umana. La distinzione classica tra il ben vivere (εὖ ζῆν) e la mera vita (ζῆν) rischia di confondersi in un flusso vitale.

2. Il punto cieco della morale

L'alternativa rappresentata da un'etica responsiva risponde a una carenza che può essere diagnosticata come il "punto cieco della morale" (cfr. Waldenfels 1995: cap. 22). Il punto cieco, *punctum caecum*, denomina originariamente il punto di ingresso del nervo ottico nell'occhio, dove non si ricevono stimoli luminosi. In senso più ampio, il profilarsi di un punto cieco significa che non solo qualcosa non si nota, ma che lo sguardo che vede sfugge a sé stesso. Per la morale, ciò significa che essa è incapace di scandagliare sé stessa. Visto in questo modo, ogni morale contiene un momento di amoralità. Ogni tentativo di autofondazione si risolve in un regresso infinito che semplicemente sposta in avanti il vuoto che incombe. Questo si vede chiaramente nelle

concezioni rappresentative da cui parte la nostra revisione.

Prima possibilità: tutto tende al bene – ma a quale scopo il bene stesso è buono? La ricerca del bene deve forse essere giudicata essa stessa come adeguata allo scopo o contraria ad esso? Se il bene stesso fosse buono per qualcos'altro, non sarebbe il bene ultimo o il bene più alto. Non per nulla per Platone il bene va "oltre l'essere (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας)" (*Politeia* 509b). Levinas si ricollega esplicitamente a questo con la sua formula *au-delà de l'essence*.

Seconda possibilità: la *legge morale* ci ordina di seguire solo quelle massime dell'azione che sono adatte a una legislazione universale – ma perché dovrei mai seguire la voce di una legge? Si può forse dimostrare come lecita o illecita l'obbligatorietà del dovere stesso? Kant afferma esplicitamente nella sua *Metafisica dei costumi*, nell'Introduzione alla Dottrina della virtù (A 39), che l'esigenza di una coscienza morale, che ci imporrebbe di avere una coscienza morale, porta a un regresso all'infinito.

Terza possibilità: tutte le considerazioni morali si basano su un *interesse personale* dell'individuo, che per natura è orientato all'autoconservazione e all'espansione di sé – ma l'autoconservazione non presuppone già un sé che si preoccupa di sé stesso? La domanda di Amleto: "What is Hecuba to him and he to her, that he would weep for her? / Che cos'è Ecuba per lui, o lui per Ecuba, perch'egli possa piangere così?" presuppone già che il sé sia unicamente o prevalentemente interessato a sé stesso; quindi è soggetto a una *petitio principii*, come osserva giustamente Levinas (1974: 150).

Nella terminologia della più recente teoria dei sistemi, il nocciolo della questione può essere formulato come segue: la differenza determinante buono/cattivo non è essa stessa buona. La morale si trasforma in una credenza morale quasi religiosa, in una "forma dotta di buona *fede* nella morale dominante" (*Al di là del bene e del male*, af. 186), fintantoché nega i propri abissi. Si vede costretta a cercare un

sostegno al di fuori di sé, che sia nella natura, nella società, nella storia, nella cultura, ultimamente anche nelle macchinazioni di una "cultura digitale". Le tradizioni, le leggi morali, le funzioni e la cultura degenerano in forme cangianti di tradizionalismo, moralismo, funzionalismo, culturalismo o tecnicismo quando cercano di colmare i vuoti di cui si è detto con i loro mezzi limitati. Ciò che rimane della morale sono meri surrogati morali. Il dio, di cui Nietzsche annuncia la morte, appartiene a questi surrogati come mero dio morale. Ci stiamo con ciò avvicinando al problema critico di un punto zero della morale. Da un punto di vista fenomenologico, è necessaria un'*epoché etica* che abbandoni il terreno di una morale autoevidente senza rifugiarsi in un mondo di pura morale (cfr. le lezioni di Husserl sulla *Filosofia prima*, Husserl 1959: 319). Una tale epoché, che si interroghi sull'origine della morale e non oscilli all'infinito tra moralismo e amoralità, ci permetterebbe di intraprendere un viaggio alla scoperta dell'"immensa, lontana e così nascosta terra della morale" che si annuncia nella prefazione alla *Genealogia della morale* di Nietzsche.

3. Motivi fondamentali della dimensione etica

3.1. Pathos

La revisione delle forme classiche di etica e morale che ho gradualmente sviluppato, a partire da *Ordnung im Zwielicht* (1987), *Antwortregister* (1994) fino a *Hyperphänomene* (2012), ruota attorno a quattro motivi fondamentali della dimensione etica, ossia *pathos*, risposta, diastasi e coaffezione. Inizio con il fondamento sorgivo del patico, che Kant affronta nei *Prolegomeni* (A 204) come "fertile bassura (*Bathos*) dell'esperienza". Nelle grandi tradizioni, incontriamo il *pathos* in vesti diverse. Come apprendimento dalla sofferenza, dà forma alla tragedia greca. Come sofferenza volontaria, configura gli eventi biblici. Nella dottrina buddista lo incontriamo nella forma di una sete di vita che aspira alla redenzione. Infine, si trova all'inizio della filosofia, che

inizia con il *pathos* della meraviglia e non certo con obiezioni critiche o decisioni solitarie.

Il termine πάθος, che riprendiamo dal Greco, mostra diverse sfumature. Significa innanzitutto *ciò che ci accade*, ciò che ci colpisce (gr. πάθημα), in contrapposizione a ciò che facciamo noi stessi. Gli corrisponde la forma grammaticale del passivo. – Significa poi il processo del *subire* (gr. πάσχειν), spesso con un'enfasi sull'avversità, ma senza essere limitato a questa. – Vi si aggiungono, come *forme particolari di espressione del subire* (in Greco πάθη al plurale), affetti come la compassione, il disgusto o l'ira piena di rancore (μῆνις), che apre l'*Iliade* come una parola chiave. – Infine, πάθος indica la forma più intensa della *passione*, che svanisce completamente nell'apatia. In Latino troviamo espressioni come *affectio*, *affectus*, *emotio* e *passio*, che si sono diffuse in tutto il mondo attraverso le lingue romanze.

Come si può dire in generale, l'elemento patico non è affatto qualcosa di ovvio. Il *pathos*, insieme all'affetto, all'affezione e al sentimento, costituisce un campo problematico intricato e spesso sfumato, che qui schizzeremo solo a grandi linee.

Il pensiero greco *classico*, orientato ad un ordine cosmico complessivo, tende in primo luogo a determinare il *pathos* come irrazionale (in Greco ἄλογον) e a sottoporlo al dominio del *logos*. In Platone e Aristotele si ammette che le diverse forme del *pathos* abbiano la possibilità di cooperare con il *logos*; ma alla lunga ha ottenuto un effetto più ampio la svalutazione stoica dell'affetto come *perturbatio animi*, come un disturbo dell'anima, da combattere con i mezzi dell'apatia. – In secondo luogo, il patire è subordinato all'agire, la passione cieca è subordinata all'azione ponderata e in maniera analoga la *dynamis* all'*enérgeia*. L'*enérgeia* è considerata come effettività dispiegata, che culmina nell'*enérgeia* pura, nell'*actus purus* divino. Tuttavia, c'è anche una controcorrente platonica che dà un peso perdurante all'eros, allo splendore, all'estasi e a tutto ciò che è

eccedente e che perciò attira in particolare la nostra attenzione.

Nel pensiero *moderno*, in cui il soggetto fa valere il proprio diritto e in cui l'unità dell'universo si erode, l'elemento patico finisce con Cartesio in una deriva dualistica. Ci sono ora, da un lato, *atti soggettivi* controllati dall'interno, che vanno di pari passo con lo scopo, la regola e il senso, e poi ci sono, dall'altro lato, *processi oggettivi* effettuati dall'esterno, che obbediscono alle leggi di una causalità naturale. La contrapposizione tra azione e passione è formulata chiaramente da Descartes nelle *Passions de l'âme* (I, 1): la propria passione coincide con l'azione estranea; l'unica differenza è il punto di vista, che permette di attribuire ciò che accade alternativamente a un *sujet auquel il arrive* – un soggetto a cui qualcosa arriva – o a un *sujet qui fait qu'il arrive* – un soggetto che fa sì che qualcosa arrivi.

Fino ad oggi perdura l'unilateralità attivistica che predilige la prospettiva di chi parla e di chi agisce, lasciando in secondo piano il ruolo di chi ascolta o è la vittima. L'approccio duale produce l'effetto di soggettivare, atomizzare e privatizzare gli affetti e i sentimenti. Così, in Hume, la sensazione del colore e la sensazione del dolore sono assimilate tra di loro. In entrambi i casi si tratta, come si dice oggi, di uno stato mentale, *mental state*. I nostri sentimenti costituiscono la base per decifrare i sentimenti estranei, che attribuiamo ad altre menti, *other minds*. Nell'ambito pratico, egoismo e altruismo compaiono come fratelli ostili. La tendenziale de-mondanizzazione e de-socializzazione dei sentimenti lascia che restino solo i sentimenti che "ho io".

Qui sta l'evidente debolezza dell'etica moderna del sentimento. Non è affatto sufficiente potenziare le emozioni dal punto di vista cognitivo fino a integrare il quoziente intellettivo (IQ) con un quoziente emotivo (EQ). Il sentimento è sempre ancora limitato al ruolo di una terza forza accanto alla cognizione e all'azione. Una revisione indiretta proviene dalla rinnovata valorizzazione neurologica del sistema limbico, ma questo richiede una rivalutazione fondamentale. Lo psichiatra e

psicoterapeuta di Heidelberg Thomas Fuchs (2020) considera il "cerebrocentrismo" come un discendente anonimizzato dell'egocentrismo moderno: si lascia che il cervello pensi, decida e senta. Ma un modello sentimentale resta un modello che richiede un'interpretazione e che, come modello, deve essere riferito di nuovo all'esperienza da modellare.

All'interno della fenomenologia è in atto già da tempo una revisione che va oltre la semplice correzione di vecchi schemi concettuali. Centrale è la sostituzione delle sensazioni (*sensations*) nella loro forma a mosaico con un *sentire intenzionale* (*sentir*, *sensing*), come lo troviamo in Husserl, Scheler o Merleau-Ponty. A questo si collega la *Befindlichkeit* di Heidegger come una forma del sentirsi nel mondo e nel mondo condiviso. Lo psichiatra e antropologo Erwin Straus prosegue con la distinzione polare tra un patico *essere-colpiti-da* e uno gnostico *essere-rivolti-a* (1956: 372). Questa distinzione lascia spazio a molte forme estreme e ad altrettante scissioni patologiche. Tuttavia, resta da chiedersi se queste proposte siano sufficienti. Come una spada di Damocle, pende sul nostro capo la questione se una mera descrizione possa raggiungere il livello del normativo.

Guardiamo poi all'esperienza con cui abbiamo a che fare ogni giorno. L'esperienza prende le mosse da ciò che *capita* in essa prima che sia possibile coglierlo con lo sguardo, e comincia con ciò che ci *tocca* prima di riuscire ad afferrarlo. La lingua tedesca offre una serie di espressioni che illustrano in vario modo queste evenienze elementari e che non si limitano a quel dato di fatto che è semplicemente "il caso". Nella percezione, qualcosa ci viene incontro (*fällt* uns *auf*); nel pensiero, qualcosa ci viene in mente (*fällt* uns *ein*); nella memoria, qualcosa ci ritorna in mente (*fällt* uns *wieder ein*); nel fare, qualcosa ci viene addosso (*fällt* uns *zu*) come un caso (*Zu-fall*), come un ac-cidente. Comunque si chiamino queste incursioni dell'esperienza, è certamente decisivo il fatto che non rimandino ad azioni e atti finalizzati e regolati,

ma ad un elementare "movimento dell'esistenza umana", nel senso del fenomenologo ceco Jan Patočka. Il cadere gioca qui un ruolo considerevole. Questo trova un'espressione particolarmente drammatica in immagini come il dipinto di Caravaggio che rappresenta la conversione di Paolo; nella caduta da cavallo, si incarna davanti ai nostri occhi la trasformazione del senso. La caduta di Icaro passa dalle *Metamorfosi* di Ovidio ai paesaggi di Breughel, in cui si annuncia un nuovo mondo. Anche nella dimensione arcaica individuale e collettiva del simbolismo onirico di Freud il movimento della caduta gioca un ruolo di primo piano. L'andatura eretta deve affermarsi contro la precarietà corporea insidiata dal cadere, e anche la biblica caduta nel peccato trova qui il suo riferimento sensibile.

3.2. Risposta

Il motivo fondamentale del *pathos* non sta da solo per sé. Ciò che ci accade si realizza nella *risposta*, in cui rispondiamo con il corpo e con l'anima, con le unghie e con i denti, ad esempio trasalendo o venendo meno, lamentandoci o trattenendoci. Una tale risposta deve essere rigorosamente distinta da una reazione stimolata causalmente e da un effetto comportamentale. La *responsio*, con il suo riferimento alle libagioni della *sponsio*, suscita un'eco rituale, simile al modo in cui il termine *answer* riecheggia l'atto solenne del giurare. Al paziente che subisce qualcosa corrisponde quindi un *rispondente*, cioè qualcuno che solo nel percorso del rispondere rivela chi sia davvero. Ogni risposta contiene le prime tracce di una confessione che può essere utilizzata a livello istituzionale, sia davanti a un tribunale che nel culto religioso. La risposta deve essere data da me, è più o meno da inventare, ma a partire da ciò che mi tocca come un *af-fetto* o mi parla come un *ap-pello*. Nel prefisso tedesco 'an-', in Latino 'ad' o in Greco 'pros', si indica che qualcosa viene verso di noi prima di potercene far carico. Il sé che ci attribuiamo l'un l'altro e che emerge da un doppio movimento di

pathos e risposta è quindi un sé *scisso*, non un soggetto unitario, identico, che è completamente presso di sé. Ipseità e identità non coincidono, come suggerisce l'ormai inflazionato parlare di "identità" al plurale.

3.3. Diastasi

La questione di come *pathos* e risposta siano correlati e interconnessi conduce a un terzo aspetto che ci colloca nello spazio e nel tempo. *Pathos* e risposta sono allo stesso tempo separati e collegati nel corso di un originario slittamento nel tempo e nello spazio, che io chiamo *diastasi*, riecheggiando Plotino e Levinas, letteralmente un "separarsi". Il tempo diastatico è fondamentalmente diverso dalla successione di un tempo lineare, così come è diverso dalla connessione di un tempo concentrico. Iniziamo a inciampare. La catena di interpretazioni tradizionali comprende lo zoppicare di Giacobbe dopo la lotta con l'angelo, il piede zoppo di Edipo, lo spirito zoppicante di Pascal (*esprit boîteux*), quello zoppicare che Freud propone al termine del suo scritto *Al di là del principio di piacere* come surrogato di un volo mancato. Infine, anche la croce paolina è considerata uno scandalo che urta gli increduli e fa inciampare chi cammina (1 Corinti 1, 23). Inciampare rappresenta un insuccesso sintomatico. Il *pathos* arriva sempre troppo presto, se misurato sulle nostre aspettative e precauzioni; al contrario, la risposta arriva sempre *après coup*. Questa forma originaria di *antecedenza* e *posteriorità* non si basa sul fatto che ci sia qualcosa che precede la mia risposta, per esempio uno stimolo che può essere osservato e predisposto dall'esterno. Piuttosto, io precedo me stesso nell'altro come in ciò che viene prima di me. Nel riferimento al concetto di tempo che compare nel dialogo di Platone *Parmenide* (141 d), si potrebbe dire: "Sono sia più vecchio che più giovane di me stesso". Questo ritardo del sé, che si accompagna a una sottrazione a sé, rimanda a una *passività originaria* che, a differenza della passività

tradizionale, non è una forma ridotta di attività e che, a sua volta, ha lasciato anche tracce teologiche (cfr. Stoellger 2010). La posteriorità (*Nachträglichkeit*) assume inoltre forme patologiche negli eventi traumatici che fissano il paziente al suo passato.

3.4. Coaffezione e corrispondenza

Si annuncia inoltre la dimensione sociale dell'esperienza. Avversità e contrattempi non si verificano come occorrenze puramente individuali, ma nella forma di una *coaffezione*, in cui le avversità collettive dispiegano il loro effetto in modo tale che qualcosa *accade a noi insieme con gli altri*. Il noi segnala un noi patico. Dopo le esperienze della Prima guerra mondiale, Jan Patočka ha parlato di una "solidarietà degli scossi", in cui si manifesta una forma empatica di compassione (1988: 158).

Il *pathos* è quindi un evento che si propaga nel tempo e nello spazio. Non abbiamo bisogno di cercare a lungo esempi. Penso alla pandemia virale scoppiata di recente, che ha un antecedente storico nella peste di Atene descritta da Tucidide. In questo caso, un 'demos' nel suo complesso è colpito dalla malattia, ma in modo diverso a seconda dell'età o del gruppo professionale. Penso anche all'improvviso scoppio della guerra in Ucraina, di cui stiamo vivendo ancora gli effetti devastanti. Ma penso anche a cambiamenti graduali come il riscaldamento globale, l'inquinamento di un paesaggio o l'invecchiamento demografico di una società. Si creano in continuazione campi di eventi che ammettono risposte diverse, persino contraddittorie. Nel caso della guerra, i combattenti rispondono in modo diverso rispetto ai civili, gli uomini abili al lavoro in modo diverso dalle donne dispensate dal servizio o dai minorenni, chi ha provocato la guerra diversamente da chi ne è vittima. C'è ad esempio una grande differenza tra un Putin che insegue i sogni della Grande Russia e uno Zelensky che combatte per la sopravvivenza della sua nazione.

Il *syn-* della simpatia e l'*anti-* dell'antipatia, come è espresso anche nell'amare insieme (σύμφιλεῖν) e nell'odiare insieme (συνέχθειν) dell'*Antigone* sofoclea, deve essere inteso a partire dal *pathos* come un com-movimento emozionale che va oltre le appartenenze sociali fissate. A questo accadere complessivo appartengono fenomeni quali la risonanza, l'atmosfera, il contagio e la tonalità emotiva. Anche il dissenso non è privo di tracce di un *sentire*, di un avvertire. La co-affezione corrisponde quindi a una *corrispondenza* in cui rispondiamo alla stessa sfida, ma non nello stesso ed unico modo. Ciò che accade tra di noi non può essere incasellato in modo così univoco come vorrebbero i giudici dell'etica. Con i processi di sincretismo sociale, come quelli analizzati da Merleau-Ponty, ci approssimiamo agli enigmi dell'individuazione, in cui il proprio si intreccia con l'estraneo.

4. Il patico e l'etico alla luce di una logica della risposta

Per finire, sorge la questione: che cosa ha a che fare il patico con l'etico? Ciò che ci accade nel bene e nel male ha forse una qualche influenza sul come rispondiamo alla domanda a proposito della vita buona e dell'azione giusta?

Concordo con Levinas e con la sua acuta determinazione dell'elemento etico. È sua la formulazione pregnante di una "differenza della non-indifferenza" (Levinas 1974: 105). Levinas non solo ha vissuto sul suo stesso corpo le sofferenze del suo tempo, egli è stato anche un attento lettore di autori russi come Dostoevskij. L'affermarsi di uno stato di letargia, in cui tutto minaccia di sprofondare nella luce pallida dell'indifferenza, costituisce il nucleo del racconto di Dostoevskij *Il sogno di un uomo ridicolo*. Tutto è uguale per l'uomo stanco di vivere che incontriamo qui a testimone di una *fin de siècle*, non lo attira neanche la rivoltella, che sta sul tavolo davanti a lui, pronta a sparare – fino a quando l'improvvisa richiesta di aiuto di una ragazza che è per la strada lo strappa al sonno dell'apatia e lo fa ridestare ad un'altra vita.

Etico, in questo senso, sarebbe tutto ciò che ci riguarda al punto da non potervi sfuggire. Alcuni aspetti centrali di questa scena etica primaria dovranno essere particolarmente evidenziati.

4.1. Ineluttabilità

Il binomio di *pathos* e risposta mina fin dal principio differenze binarie correnti quali fatto e norma, essere e dover essere, bene e male. Ciò *da cui* siamo colpiti si trasforma in qualcosa *a cui* rispondiamo. L'esperienza responsiva non avviene pertanto tra soggetto e oggetto, ma *tra* un *da cui* e un *a cui*. Nel racconto di Kafka *Un medico di campagna*, sta scritto alla fine: "Una volta che si segue il rintocco erroneo del campanello notturno – non si può rimediare mai più". Oppure prendiamo un passaggio della *Recherche* di Proust, in cui anche risuonano motivi ebraici. Nel caso dello scrittore Bergotte, sono evocati i comandamenti della Torah quando, di fronte alla morte, egli si chiede: a quali "leggi sconosciute" obbedisco quando, da artista, ricomincio instancabilmente il mio lavoro giorno dopo giorno fino alla fine? (Proust 1987-'89, vol. 3: 187) Lo studioso del giudaismo Stéphane Mosès rileva che alla base della legge ebraica si trova un eros nascosto che va più in profondità rispetto alle semplici norme (Mosès 2004: cap. 5).

L'ineluttabilità, che corrisponde al termine latino *ne-cessitudo*, tradisce una necessità pratica nella quale finiamo come in una trappola. Vi si esprime un *non-non-potere*, un'impotenza nel bel mezzo del potere, che, secondo la nota formula del teorico della comunicazione Paul Watzlawick, si può esprimere con la semplice frase: "non possiamo non rispondere". Nei *Pensieri* di Pascal, in relazione alla scommessa religiosa, si trova espresso in modo assai lapidario: "Vous êtes embarqué", alla lettera: siete imbarcati, siete a bordo (Pascal 1921: 146). La doppia negazione, che si esprime nella forma potenziata di un non-non-potere, non può essere superata, alla maniera di Hegel, in un'affermazione, poiché l'inizio non è stabilito da noi stessi. È infatti

nelle nostre mani *come* rispondiamo e *che cosa* diamo in risposta, ma non dipende da noi *se* vogliamo rispondere. La necessità pratica che qui si manifesta corrisponde a una *libertà responsiva* in cui io stesso incomincio, come nella libertà spontanea, ma appunto da altrove.

4.2. Caratteri di ingiunzione

Un'etica responsiva non si basa principalmente sul fatto che nell'azione perseguiamo obiettivi e seguiamo regole, ma sul fatto che situazioni variabili ci sollecitano ad agire rispondendo. Teorici della *Gestalt* come Kurt Lewin o Wolfgang Köhler parlano in questo contesto di caratteri di ingiunzione ancorati alle cose. Gli esempi sono numerosi. Le scale ci sollecitano a salire, il pallone a calciare, il semaforo rosso a fermarci. Attrazione e repulsione spesso si bilanciano in questi casi. Ma la sollecitazione può intensificarsi fino a diventare un vortice pericoloso, che incute paura, come se ci trovassimo di fronte a un abisso. Le cose sono quello che sono perché ci invitano a fare qualcosa, perché si impongono oppure ci trattengono da qualcos'altro. Questo *verso-qualcosa* non è né un fatto che determina come stanno volta a volta le cose, né è una norma che stabilisce che cosa si debba fare di solito. Si tratta piuttosto di qualcosa che deve essere fatto qui e ora. La forma grammaticale appropriata è il gerundivo (cfr. il latino *mihi faciendum est*). L'azione non è prodotta di colpo, ma iniziata e messa in scena. A differenza del riflesso dell'azione, dell'azione automatizzata o dell'operazione digitale, l'azione che incomincia comprende in sé una pur minima esitazione. L'esitazione coincide con il riprendere fiato. Ciò corrisponde a quell'essere umano indicato in *Al di là del bene e del male* (Af. 62) come un "animale non stabilmente determinato".

4.3. Affezione e appello

Inoltre, bisogna distinguere tra *affezione*, intesa come una sollecitazione non indirizzata a qualcuno, che mi colpisce come una

folata di vento o un'onda anomala, e *appello*, inteso come un'ingiunzione indirizzata a qualcuno, che si rivolge direttamente a me come una supplica pronunciata. Un appello proviene da altri che sono miei pari. Sembra esserci una chiara alternativa tra io e non-io, tra persona e cosa. Ma la categoria del carattere di ingiunzione mina queste rigide opposizioni, apre la strada a un'attenzione che si estende agli altri esseri viventi, agli oggetti d'uso e alle forze della natura. La distinzione tra qualcuno e qualcosa non è data una volta per tutte, come tutto ciò che compare nell'esperienza, è soggetta a una genesi che inizia nella comunicazione corporea con la madre e il padre. Ciò che chiamiamo addomesticamento sta per una domesticità in divenire che trova i suoi limiti nella desolazione del deserto e nei miraggi delle sue fate morgane.

In questo contesto, si dovrebbero considerare diversi aspetti. (1) Da un lato, ci sono gli oggetti transizionali, come li chiama Donald W. Winnicott. Gli esempi sarebbero il seno materno come "oggetto parziale", i peluche infantili o il semplice rocchetto di legno con cui il nipote di Freud colma l'assenza della madre nel "gioco del rocchetto" (Winnicott 1974; Freud 1940-, vol. 14). (2) Dall'altro lato, l'altro che si rivolge a me o che mi guarda ha sempre i tratti di un sosia, il cui ruolo inquietante ha ricevuto un'attenzione crescente a partire dal Romanticismo. Io sono e non sono l'altro. Non posso né scrollarmi di dosso gli altri che mi riguardano così da vicino, né posso fagocitarli. In questo, l'altro o l'altra assomiglia alla propria ombra, con cui Peter Schlemihl deve lottare, e al sosia da cui il consigliere comunale di Dostoevskij è inseguito per le strade di San Pietroburgo (cfr. Waldenfels 2019: 104–108). Nella foglia del ginkgo dell'estremo Oriente, che secondo Goethe mi insegna che "sono uno e doppio", risuona del resto la differenza di genere, che dà all'alterità un senso specifico. (3) Infine, l'appello ha una struttura complessa. Questo vale per la semplice richiesta di un bicchiere d'acqua, così come per il rigoroso divieto di

uccidere: *tu ne tueras pas*, non ucciderai, che Levinas fa diventare il nucleo della sua etica dell'altro. Nell'appello si trova una doppia *richiesta* (in Inglese: *demand*): una richiesta *di qualcosa* (in Inglese: *claim*, reclamo) e una richiesta *a qualcuno* (in Inglese: *appeal*, appello). Il doppio senso del termine tedesco 'Anspruch', che sfuma in altre lingue, non significa un semplice equivoco; piuttosto, vi si nasconde il fatto che la richiesta *di qualcosa* si impersonifica nella richiesta *a qualcuno*.

4.4. Dare risposta e rifiutarsi di rispondere

Chi dà risposte può anche rifiutarsi di farlo, altrimenti il rispondere sarebbe un mero deflusso del proprio essere. Ma fino a che punto possiamo rifiutarci di rispondere? L'ineluttabilità della richiesta ci impedisce di scegliere tra sì e no, come se fossero due possibilità aperte. C'è piuttosto un sì prima dell'affermazione e della negazione. Anche il rifiuto è una forma di risposta; la non risposta è anch'essa una risposta, come sostiene il noto modo di dire. Nessuno lo ha visto con la stessa chiarezza di Nietzsche, che resiste tanto alle costrizioni moralistiche quanto all'arbitrarietà soggettiva. Il grande sì alla vita è già pronunciato quando cerchiamo di valutare la vita; ci manca la distanza per una valutazione o una svalutazione totali. Nella sua analisi della coscienza, anche Husserl ricorre a un'affermazione originaria che, come credenza ante-predicativa della percezione, precede ogni presa di posizione giudicante. Affermare e negare significa già evidenziare e cancellare qualcosa che ci riguarda e ci precede (cfr. Husserl 1950: § 106). Dobbiamo quindi distinguere tra un sì responsivo e un sì predicativo. Nella psicoanalisi di Freud, si distingue perciò la denegazione pratica, che sorge da una difesa pulsionale, dalla negazione logica.

5. L'*ethos* dei sensi

L'*ethos* non inizia con l'azione, ma con il volgersi o distogliersi nel

vedere, nell'udire, nel toccare, nel sentire. Ciò che si apre ai sensi non è mai eticamente neutrale, a meno che la nostra esperienza non sia neutralizzata artificialmente o anestetizzata eticamente. Ogni volgere lo sguardo o prestare orecchio ha il rovescio della medaglia in un distogliere lo sguardo e nel non voler sentire, attraverso cui le sollecitazioni estranee sono respinte o represse. Questo porta a conflitti tra le varie esigenze fino a una forma mista di apatia morale. Persino Kant, nella sua *Metafisica dei costumi*, ammette che, nonostante ogni incondizionatezza della legge morale, l'"ascolto" della voce della legge non può essere forzato argomentativamente nella forma di un "raziocinare" razionalistico.

In tedesco esiste una connessione linguistica tra '*Achtung'* nel senso di attenzione e '*Achtung'* nel senso di rispetto. Si tratta di una connessione di fatto che va contro ogni separazione tra validità e genesi. Attenzione e disattenzione, rispetto e mancanza di rispetto implicano che si presti attenzione alle esigenze estranee e le si rispetti. Senza eccezioni, queste non sono mai prese in considerazione senza ubbidire loro inizialmente in qualche modo. Per questo motivo, ingiunzioni negative come "non ascoltare!" oppure "non guardare!" nascondono un *double bind* che ricorda la trappola comunicativa già menzionata.

Traiamo una conclusione. Il comportamento etico non coincide con l'elemento patico, ma si nutre del magma liquido del patico. Un *pathos senza ethos* sarebbe cieco e senza direzione. Ma, al contrario, un *ethos senza pathos* si priverebbe della sua forza motrice. Ciò che intendiamo con la figura di una nascita dell'*ethos* dal *pathos* vuole dare espressione a un'etica dal basso, che inizia nei bassifondi dell'esperienza e ricomincia sempre di nuovo da capo. Ciò corrisponde alla forma della ripetizione, alla quale Kierkegaard ha dedicato un saggio illuminante. Nella ripetizione radicale, non ricordiamo all'indietro, ma in avanti, in modo tale che anche le generazioni future ne possano beneficiare (cfr. Menga 2021). Nel futuro abita una estraneità irrevocabile, che

trascende ogni progetto futuristico. La memoria si trasforma in aspettativa, quando ci accade qualcosa che attende le nostre risposte.

6. Principi guida di una fenomenologia dell'estraneo

In appendice, cito alcuni "Principi guida di una fenomenologia dell'estraneo" nei quali si esprime in modo pregnante la portata di questo pensiero:

> Questo è quanto accade a qualcuno che ami molto la sapienza: la meraviglia; infatti non c'è alcun altro inizio della filosofia se non questo. – Μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν· οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη (Platone, *Teeteto*).
>
> L'inizio è l'esperienza pura e, per così dire, ancora silenziosa, che allora deve solo essere portata alla pura enunciazione del proprio senso (Edmund Husserl, *Meditazioni cartesiane*).
>
> L'esperienza è la nostra unica maestra. – Attraverso sorprese, l'esperienza ci insegna tutto ciò che può insegnarci (Charles S. Peirce, *Lezioni sul pragmatismo*).
>
> Il prodigio della parola: parlare o scrivere è certamente *tradurre* un'esperienza, che però diviene testo solo attraverso la parola che l'esperienza suscita (Maurice Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France*).
>
> La vera traduzione è trasparente, non nasconde l'originale, non copre la sua luce, ma lascia che la lingua pura, quasi fosse amplificata dal suo stesso medium, investa più pienamente l'originale (Walter Benjamin, *Il compito del*

traduttore).

Forse non si dovrebbe dire: io penso, ma *pensa*. Così come si dice: *lampeggia* (Georg Christoph Lichtenberg, *Sudelbücher*).

Ma ciò che è proprio deve essere appreso altrettanto bene di ciò che è estraneo (Friedrich Hölderlin, *Lettera a C.U. Böhlendorf*).

In fondo, la lingua [...] si muove sul confine tra il proprio e l'estraneo. La parola del linguaggio è una parola semi-estranea (получушкое слова). [...] La parola nasce nel dialogo come sua replica vivente (Mikhail M. Bakhtin, *La parola nel romanzo*).

Ognuno è il più distante da sé stesso (Friedrich Nietzsche, *La gaia scienza*).

IO è un altro. Tanto peggio per il legno che si ritrova violino (Arthur Rimbaud, *Lettere del visionario*).

Il volto parla. La manifestazione del volto è già discorso (Emmanuel Levinas, *Totalità e infinito*).

Il perturbante è quel tipo di sgomento che torna a ciò che è da sempre noto, a ciò che è da sempre familiare (Sigmund Freud, *Il perturbante*).

La malattia è una carenza di responsività (Kurt Goldstein, *La struttura dell'organismo*).

Persino quando chiede, lo spirito è risposta (Paul Valéry, *Cahiers*).

Bibliografia

Bachtin, M. M. (1979). Das Wort im Roman. In *Die Ästhetik des Wortes*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Freud, S. (1940-). *Gesammelte Werke*, London / Frankfurt a.M.: Fischer.

Fuchs, Th. (2020). *Verteidigung des Menschen. Grundfragen einer verkörperten Anthropologie*. Berlin: Suhrkamp.

Heidegger, M. (1953[7]). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.

Husserl, E. (1950). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. I: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Hrsg. von W. Biemel. *Husserliana*, Bd. 3. Den Haag: Nijhoff.

Husserl, E. (1959). *Erste Philosophie (1923/24)*. II: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Hrsg. von R. Boehm. *Husserliana*, Bd. 8, Den Haag: Nijhoff.

Levinas, M. (1974). *Autrement qu'être où au-delà de l'essence*. Den Haag: Nijhoff.

Menga, F. (2021). *Etica intergenerazionale*, Brescia: Morcelliana.

Mosès, St. (2004). *Eros und Gesetz. Zehn Lektüren der Bibel*. München: Fink.

Nietzsche, F. (1980). *Kritische Studienausgabe*. Hrsg. von G. Colli, M. Montinari, Berlin: de Gruyter.

Pascal, B. (1921). *Pensées (II)*. Publ. par L. Brunschvicg. *Œuvres*, vol. 13. Paris: Hachette.

Patočka, J. (1988). *Ketzerische Essay zur Philosophie der Geschichte*, Stuttgart: Klett-Cotta.

Proust, M. (1987-'89). *A la recherche du temps perdu*. Paris: Gallimard.

Stoellger, Ph. (2010). *Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer 'categoria non grata'*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Straus, E. (1956). *Vom Sinn der Sinne. Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie*. Berlin: Springer.

Waldenfels, B. (1987). *Ordnung im Zweilicht*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Waldenfels, B. (1994). *Antwortregister*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Waldenfels, B. (1995). *Deutsch-Französische Gedankengänge*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Waldenfels, B. (2002). *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie – Psychoanalyse – Phänomenotechnik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Waldenfels, B. (2006). *Schattenrisse der Moral*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Waldenfels, B. (2012). *Hyperphänomene*. Modi hyperbolischer Erfahrung. Berlin: Suhrkamp.

Waldenfels, B. (2019). *Erfahrung, die zur Sprache drängt*. Berlin: Suhrkamp.

Winnicott, D. W. (1974). *Vom Spiel zur Kreativität*. Stuttgart: Klett-Cotta.