



UNIVERSITÀ DI PARMA

ARCHIVIO DELLA RICERCA

University of Parma Research Repository

Essere buoni -- uno schizzo patico

This is the peer reviewed version of the following article:

Original

Essere buoni -- uno schizzo patico / Fiorato, Pierfrancesco. - STAMPA. - (2021), pp. 81-92.

Availability:

This version is available at: 11381/2905209 since: 2022-01-07T17:06:07Z

Publisher:

Mimesis

Published

DOI:

Terms of use:

openAccess

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available

Publisher copyright

(Article begins on next page)

Essere buoni – uno schizzo patico

Hartwig Wiedebach

Andrea Poma, che oggi festeggiamo, ha elaborato un *midrash* sulla storia biblica della creazione, nel modo umoristico e profondo che gli appartiene. Il sesto giorno Dio disse: “Facciamo l’uomo!” (Gen 1,26) “Perché”, Poma rinnova così un’antica e famosa domanda, “Dio parla al plurale?” Risposta: “Perché il Signore Dio, dopo aver modellato Adamo dalla polvere della terra e avergli soffiato nelle narici lo spirito della vita, si rivolse a lui e disse: ‘Adamo, io ti ho creato; ora, se tu vuoi, io e te insieme faremo di te l’uomo’”¹. – Quindi, secondo questa interpretazione, fare l’uomo non è un produrre, ma l’assegnazione di un compito. Il destinatario è l’uomo stesso, che da un lato è già stato formato, ma che dall’altro continuerà a dover essere fatto: l’esistenza umana è l’assunzione di un compito, un dover-essere.

Dover-essere significa ontologicamente: qui qualcosa, ossia ciò che deve essere, non c’è; eppure, quale non-esserci, esiste. Questo dover-essere-che-è è il vero essere dell’uomo. Ma insieme al dover-essere è posta anche la sua condizione: l’uomo deve potersi porre nei suoi confronti affermando o negando; altrimenti esso sarebbe una necessità senza alternative. Il *midrash* di Poma parla dunque della genesi della libertà umana. Essa è racchiusa nell’esortazione divina: “Fa’ ciò che sei chiamato a fare come esistenza. E fallo *bene*, cioè: in modo adeguato all’incarico che ti è assegnato. In breve: Diventa buono!” – Se si considera ciò dal punto di vista dell’uomo, quale egli viene a trovarsi, l’esortazione divina è qualcosa che semplicemente gli accade, che non è a sua disposizione. Dover-essere-buoni – così suona la mia tesi – è una determinazione *patica*.

Gioco patico di connessioni

Chiediamoci subito, per andare a fondo della questione, cosa significhi seguire l’esortazione. La domanda è: *come* possiamo fare bene ciò che dobbiamo? Come possiamo diventare persone buone? Non c’è domanda che suoni più obsoleta, ma nessuna è più importante. Indiscutibile sembra essere che si possa sperare in una risposta solo se riconosciamo che essa è plasmata dalla nostra esperienza e pratica di vita. Ciò che ci accade è potente quanto ciò che mettiamo in atto, e la portata della nostra sovranità è limitata. La risposta può dunque essere sbagliata. Tuttavia essa *deve* essere vera e avere valore. Chiamo ‘patico’ un simile soppesare assai personale e, allo stesso tempo, in cerca di verità. Ciò significa, ripeto: impulso o occasione per fare le relative esperienze e azioni non sono io

¹ Poma, *Cadenze. Note filosofiche per la postmodernità*, Mimesis, Milano/Udine 2014, p. 356.

a fornirli. Essi appartengono a ciò che mi accade; si presentano. Anche nel caso in cui io abbia contribuito a ciò o anticipato in una certa misura l'impulso iniziale, la sua effettiva manifestazione resta incommensurabile, imponderabile. A seconda che ciò si presenti come una costrizione, come un'opportunità, come un dono o, come nel *midrash* di Poma, come il prendere coscienza di un incarico divino, io assumo posizioni diverse nei suoi confronti. Quale logica si applica in questo caso? Per rispondere a tale domanda, dobbiamo per un momento esaminare il dover-essere, considerandolo di concerto con altri fattori simili.

La vita è movimento, vale a dire: è la realizzazione incessante di qualcosa che non è. Chi dice: "Sono assetato" dichiara una mancanza come il proprio "io sono". Gli manca l'acqua. La sua esistenza attuale è determinata da questa mancanza. Quando agli studenti in aula viene chiesto: "Perché siete qui?" alcuni dicono (almeno si spera): "Perché vogliamo imparare". Mancano di sapere. Anche loro dichiarano la ragione del loro essere in questo luogo come una mancanza. Tali espressioni di solito non si notano. Solo la riflessione rivela la loro logica peculiare. Ci troviamo (1) di fronte a un evento dinamico. E (2) se vogliamo dare un nome alla sua causa dobbiamo ricorrere a una negazione ("Sono assetato: senza acqua a sufficienza"; "Voglio imparare: so poco o non so").

Viktor von Weizsäcker, dal quale sto qui prendendo spunto, la chiama la "vita non vissuta". Con questo egli non intende, ad esempio, le occasioni perdute nella nostra vita. "Non vissuto" significa che il non essere (del liquido, del sapere) sollecita un movimento. La nostra vita nasce dal non vissuto. Il non vissuto è l'impulso. Diventa il motore. Noi vogliamo, dobbiamo, possiamo qualcosa, ci è lecito qualcosa, siamo costretti a qualcosa – ad esempio a non essere assetati, e dunque a bere; a non essere ignoranti, e dunque a imparare. Weizsäcker chiama questi verbi modali "categorie patiche"². Ciò che soddisfa la pulsione e la fa estinguere, se considerato meramente dal punto di vista della dinamica interna di questa vita, non c'è. È proprio il suo non-essere a esserci: in quelle sensazioni ed espressioni pulsionali, in quelle nostre necessità fisiche o spirituali. Quasi ogni comportamento denota un'intersezione tra queste categorie. Ogni volta i fattori citati interagiscono, si rafforzano, si inibiscono o si distruggono a vicenda.

Quando ha un buon esito questo gioco e quando no? Quando è in grado di soddisfare la richiesta del non-vissuto? In breve: quando ha successo la vita? Si può seguire lo schematismo di queste connessioni³. Ma proprio ciò conferma quanto già si poteva sospettare ossia: da una forma patica del giudicare non è possibile ricavare alcuna dottrina sul successo o il fallimento. In ogni situazione della vita i motivi si mescolano, ciò che ci accade e la spontaneità si incontrano in forma nuova. E ciò non riguarda soltanto le prestazioni oggettive, come possono essere, ad esempio, la

² Cfr. ad es. Weizsäcker, *Anonyma*, in: *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986 ss., vol. 7, p. 48.

³ Cfr. Wiedebach, *Pathische Urteilskraft*, Alber, Freiburg i.B. 2014, pp. 107-142.

conoscenza o la produzione di oggetti. Ma vale anche sul piano morale. Non c'è un manuale che ci dica come una certa azione, per quanto tecnicamente perfetta, possa diventare moralmente buona. Tuttavia, la forma patica del giudicare intrattiene un legame con il problema del bene. Tale legame risiede nell'esperienza di uno dei fattori di cui si è parlato – ossia nel dover-essere. Questo ci riporta al punto di partenza. Il dover-essere caratterizza anche il *midrash* teologico di Poma. Per dargli però una solida base nella vita, dobbiamo reconsiderarlo a partire dal fare e dal conoscere quotidiani.

Prestazioni oggettive

Consideriamo un oggetto esterno. Il fisiologo comportamentale di Heidelberg Paul Christian ha proposto il seguente esperimento mentale: “Davanti a me c'è la corda di una campana. Assumiamo che essa penda da un foro del soffitto e che quindi io non sappia dove essa conduce e a cosa serve”⁴. Sentendomi indotto a indagare dove essa conduca e a quale scopo, la toccherò e maneggerò, ad esempio tirandola. L'inizio è aperto a esiti diversi e sento solo la resistenza nella corda. Ma con questo sono già nel bel mezzo del dover-essere: c'è resistenza solo là dove dovrebbe esserci un movimento orientato. Se mi imbatto in essa, e non la rimuovo ritirandomi o distruggendola, essa rivela una tendenza. La resistenza *deve* [*soll*] essere vinta; il suo esistere è proprio questo: dover essere vinta⁵.

Questo, per guardare brevemente alle altre categorie, non è un *Müssen*, ossia non è una *necessità senza alternative*. Posso ritirare la mano e voltarmi. Non significa nemmeno: *voglio* o non *voglio*. Si esagera il ruolo del volere quando si pensa che il mondo si dischiuda perché noi lo *vogliamo*. Il contatto con la materia del mondo che oppone resistenza accade inevitabilmente. Si può evitare di afferrare *questa* corda; ma un qualche tipo di contatto ci sarà sicuramente. Questa fattualità e quindi la resistenza della materia non indicano la presenza di un volere. Prima del volere viene il dover-essere. Lo stesso vale per la domanda se io qui *posso* fare qualcosa o se mi è *lecito* farlo. Non appena la questione diventa concreta, l'una cosa interferisce immediatamente con l'altra: posso fare ciò che devo? mi è in generale permesso farlo? Ma ancora una volta: la scintilla iniziale del gioco patico di connessioni risiede nel contatto in quanto tale, ed essa ci investe come l'istituirsi di un dover-essere. La resistenza che offre la materia ancora indeterminata rivela che ci troviamo in un viaggio di esplorazione. Una cosa si offre, e noi dobbiamo indagarla o farla.

Ora la resistenza viene tastata: per capire se e quanto possano essere suscitati in essa un'oscillazione, un ritmo. Io e la cosa dobbiamo trovare il modo di entrare in sintonia: nello

⁴ Paul Christian, *Vom Wertbewußtsein im Tun. Ein Beitrag zur Psychophysik der Willkürbewegung*, in: *Beiträge aus der allgemeinen Medizin* 4 (1948), pp. 1-20, qui p. 1.

⁵ Cfr. Weizsäcker, *Pathosophie*, in: *Gesammelte Schriften*, vol. 10, p. 92.

scoprire e nel mantenere questo ritmo, nel provarne la frequenza e l'ampiezza, nel sentire elasticità e ruvidezza, ecc. Se questo riesce, infine la cosa emerge. Nel nostro esempio ciò significa: suona. La mia azione ha trovato la sua figura. Ora so che si tratta della corda di una campana. La cosa si dischiude avendo a che fare con essa. Nelle parole di Paul Christian: "Affinché la campana esista per me, devo metterla in moto e agire sulla fune in un certo modo"⁶.

Inoltre: prima ancora che la figura si compia, ci è chiaro se stiamo conformandoci o meno al dover-essere. Le altre categorie patiche si sono già mescolate qui nel gioco del giusto o sbagliato, e noi ci troviamo ad assumere il ruolo di registi. Non ci è *lecito* usare troppa forza; siamo *costretti* tuttavia a operare con energia; *possiamo* provare diverse direzioni di movimento; *vogliamo* raggiungere il nostro obiettivo velocemente. Se ci limitiamo a strappare, se agiamo con troppa forza o troppo debolmente, se siamo distratti o troppo concentrati, la resistenza non si scioglierà. Se la nostra giornata non è buona, ci guastiamo il cibo salandolo troppo, non riusciamo ad afferrare un pensiero, ecc. Ma anche tutto questo, se le cose vanno come devono, lo sappiamo già molto prima di giungere al risultato. Affinché ciò accada, a volte ci vuole un po' di pratica. Ma poi è subito chiaro se facciamo in modo giusto o sbagliato, bene o male, ciò che dobbiamo. – L'aver-a-che-fare [*Umgang*] inizia col contatto. Ciò significa che la domanda e la risposta attesa, che il dover-essere e il corrispondere, tendono l'uno verso l'altro. Io sono in grado di avvertire se riesco a mettere in scena questa tensione con una prospettiva di successo. Prevedo il successo o il fallimento. Se tutto va come deve, dover-essere e corrispondere vengono a incontrarsi in un giudizio (in termini epistemologici: apodittico): "è il meccanismo di suoneria di una campana" – si tratta di un esito chiarificatore e certo di quel dover-essere cui mi ero esposto, intraprendendo l'aver-a-che-fare. Esso porta con sé la certezza della cosa giusta. E io mi dimostro bravo, perché ho fatto bene ciò che dovevo e ho ottenuto questa cosa giusta. Essa viene trovata e fatta in un sol colpo.

Prestazioni morali

È evidente, però, che questo tipo di "bene" e "male" non è morale. Un buon campanaro non è *eo ipso* un uomo buono. Siamo in presenza di una prestazione tecnica, ma non si può parlare di prestazione morale. Questa tuttavia può entrare rapidamente in gioco, qualora subentri una tensione tra i due tipi di valutazione. Può succedere allora che una prestazione tecnica sollevi la domanda, se chi la realizza compie anche qualcosa di moralmente buono. Tale prestazione esige forse addirittura per forza una valutazione di tipo morale? O questa relazione è invece più accidentale, come nel caso del campanaro? E viceversa ci si può domandare: in quale misura una buona esecuzione tecnica

⁶ Christian: *Vom Wertbewußtsein*, cit., p. 1.

deve far parte di una prestazione morale? Le due forme di “bene” sono reciprocamente dipendenti? Dal punto di vista professionale ci sono buoni carnefici, buoni assassini, buoni torturatori. La tensione concettuale tra “buono” in senso tecnico e “buono” in senso morale trova qui il suo culmine. I romanzi gialli o i thriller giocano su questo. L’agente perfettamente addestrato che fa un attentato per proteggere valori morali agisce bene? E viceversa: le norme morali della mafia, lealtà, solidarietà e discrezione, sono compromesse dal suo regime violento?

Excursus: il medico nazional-socialista

Viktor von Weizsäcker (1886-1957), cui abbiamo già fatto riferimento, insegnava antropologia medica. La figura del medico era pertanto l’oggetto del suo interesse specifico. I buoni chirurghi, radiologi, neurologi, ortopedici e psichiatri sono al tempo stesso medici buoni? La qualificazione professionale comprende anche la bontà umana? Ciò è sempre auspicabile, ma vale in realtà per qualsiasi comportamento tecnico. La domanda più precisa è dunque: questo legame gioca un ruolo speciale, se non addirittura fondante, per l’idea della professione medica? In modo più o meno esplicito, la questione è nota praticamente a tutti, per via del quotidiano avere a che fare con la malattia e la salute. Spesso si tratta di una questione di vita o di morte.

L’antropologia medica mira a fondare il nesso tra tecnicamente buono e moralmente buono come l’essenza stessa dell’esser medico. Per definire i tratti di questo obiettivo in tutta la loro serietà, Weizsäcker ha scelto un caso estremo: quello del medico nazista. L’occasione gli fu fornita dai processi di Norimberga contro i medici, su cui aveva potuto raccogliere informazioni grazie ad Alexander Mitscherlich⁷. Nei procedimenti che allora ebbero luogo, egli ritiene di poter rinvenire testimonianze estreme del fatto che con ogni evidenza la medicina contemporanea non ha un comportamento morale. Se in essa vi è qualcosa di morale e, in generale, se si vogliono valutare in termini morali le azioni dei medici, i criteri per tale valutazione vanno cercati “*al di fuori* di questa medicina”. Ciò è quanto Weizsäcker si prefiggeva di dimostrare nel controverso saggio del 1948 “*Eutanasia*” ed *esperimenti umani*⁸.

I crimini dei medici nazisti vengono qui assunti come indicatori per definire i termini di un problema senza tempo. Il nome di “medico” e le prestazioni a cui esso si collega non escludono a priori la possibilità di tali fenomeni. “Non c’è dubbio che l’anestesia morale nei confronti della sofferenza di coloro che sono stati selezionati per l’eutanasia e per gli esperimenti sia stata favorita dall’atteggiamento di una medicina che considera l’uomo come una molecola chimica, una rana o un porcellino d’India”⁹. Oggi si potrebbe aggiungere: ‘oppure come un elaboratore dati’. – In breve: il problema rimane invariato. Certo, con

⁷ Alexander Mitscherlich; Fred Mielke, *Das Diktat der Menschenverachtung. Eine Dokumentation*, Schneider, Heidelberg, 1947.

⁸ Weizsäcker, ‘*Euthanasie*’ und *Menschenversuche*, in: *Gesammelte Schriften*, cit., vol. 7, pp. 91-134, qui p. 120; die folgenden Zitate 134.

⁹ Ivi, p. 134.

Weizsäcker possiamo dire che “oggi tutto il mondo lo sa”, tuttavia “non si può non temere che esistano anche medici e patologi che sono distolti da determinate circostanze dal vederlo”¹⁰.

Auto-configurazione

Quando riconosciamo a qualcuno che egli è un buon campanaro o anche un buon medico specialista, manca ancora qualcosa per poter collegare a tale idea anche la nozione di bene in accezione morale. Ed essere chiamata in causa è qui un’auto-riflessione ossia un comportamento che oltrepassa quella riflessione sui fatti che è propria della tecnica.

L’auto-riflessione significa avere-a-che-fare a nostra volta con l’insieme dei nostri modi dell’avere-a-che-fare. Io faccio oggetto della mia curiosità e della mia indagine il mio avere-a-che-fare con le cose, con il mio corpo e con la mia esperienza vissuta, insomma: il mio fare e omettere, così come esso, nel suo insieme, si forma, si stabilizza, si trasforma e anche, nuovamente, si perde, nel corso della vita. Nella diversità cerco l’essenza della mia propria umanità. In un certo senso ciò è simile a quello che accade con la corda della campana. In entrambi i casi si richiede una distanza: la campana mi si può dischiudere solo se essa e la corda, alla quale mi accosto, pendono di fronte a me. Io-stesso sono in grado di dischiudermi a me, solo se io e la materia dei miei modi dell’avere-a-che-fare, cui mi accosto, mi stanno di fronte. Solo che nel caso della campana si tratta dello starmi di fronte di qualcosa di esterno, nel caso mio di qualcosa di interno. “Interno” significa che io in quanto attore dell’osservazione e io in quanto oggetto mio proprio dobbiamo trovare il modo di entrare in sintonia nell’atto stesso in cui ci distinguiamo. Nell’Io-stesso dobbiamo diventare identici. Sono io che creo questa tensione del tutto artificiale. Al contrario che nel caso della corda, il di-fronte di me rispetto a me stesso non mi è immediatamente evidente. Sono solo io a porlo, attraverso una decisione, e cioè come differenza tra

1. ciò che mi è noto del mio aspetto fisico e mentale nonché del mio fare e patire nella vita, e
2. me stesso come colui che riflette su tutto ciò, che ha cioè a che fare con uno svariato sapere e che dietro di esso cerca e riconosce l’essenza di sé.

Utilizziamo la descrizione di Paul Christian. Nel suo caso c’era una corda; in questo, invece, c’è un sapere circa le cose che mi accadono nonché circa le forme di manifestazione e circa i modi dell’avere-a-che-fare che sono propri della mia vita. Anche questo sapere porta, in certo qual modo, a un foro del soffitto, senza che io sappia “dove esso conduca e a cosa serva”. Nella misura in cui mi sento indotto a indagare dove esso conduca e a quale scopo, devo avere a che fare con esso. Approfondisco i ricordi, esamino i documenti, faccio misurazioni fisiche e psicologiche, insomma:

¹⁰ Ibidem.

assumo un atteggiamento critico. All'inizio questa autocritica, come nel caso della corda, è aperta ad esiti diversi; avverto solo la resistenza della materia. Comincio a tastarla: per vedere se e quanto possano essere suscitati in essa un'oscillazione, un ritmo. Le mie domande e la risposta che cerco devono entrare in sintonia nello scoprire e nel mantenere questo ritmo, nel provarne la frequenza e l'ampiezza, nel sentire elasticità e ruvidezza, ecc. Se questo riesce, infine emergerà il mio essere. La mia azione avrà trovato la sua figura. Anche qui la cosa si dischiude avendo a che fare con essa. Ma la cosa ora è una *persona*. Ancora una volta Paul Christian: "Affinché" la persona che Io-stesso sono "esista per me, devo metterla in moto" e muovere la materia delle mie esperienze "in un certo modo".

La persona è la figura del mio configurare, l'avere-a-che-fare con i miei modi dell'avere-a-che-fare. Cosa c'è di qui di speciale? Atteniamoci al confronto. La campana e la persona sono ciò che sono attraverso l'esecuzione di un atto: la campana è un corpo sonoro che si manifesta nel suonare, la persona è un io che si manifesta nel riflettere. La figura cognitiva "campana", tuttavia, rivela qualcosa di in sé compiuto. È una risposta oggettiva all'avere-a-che-fare che gli permane di fronte. La figura cognitiva "persona", invece, non rivela qualcosa di in sé compiuto. Non permane di fronte, non diventa oggettiva. Da ciò non consegue che sia puramente soggettiva; la persona spinge a tradursi in oggettività. Ma tale spinta spezza da sé il proprio culmine. Non porta il suo atto di determinare fino a una determinazione in sé compiuta. Il motivo è che un intero non può contenere se stesso. Se l'intero insieme del mio configurare assumesse a sua volta una figura in sé compiuta, esso ricadrebbe in quella molteplicità cui si era opposto. Qualcosa rimane dunque qui aperto. La chiarezza iniziale si offusca. Come domanda l'intero era chiaro, come risposta diventa nebuloso. La persona, appena indovinata, si sottrae. Oscilla tra auto-appropriazione e auto-alienazione.

L'obiettivo consiste nel vedere in ciò non un fallimento, bensì un risultato positivo. È necessario arrestarsi sulla soglia di una determinazione in sé compiuta. Solo così l'obiettivo può farsi reale. La realizzazione si situa al di fuori del sapere. Dal punto di vista del sapere ciò comporta rassegnazione. Il sapere determina se stesso, e dunque me, come limitati. Ma la svolta consiste qui nel riconoscere il limite, anziché conoscerlo soltanto. In questo riconoscimento c'è un attivo ostinarsi contro la rassegnazione. Attraverso quest'ultimo l'attore del riconoscimento, la persona, assume figura. Il sapere nella sua interezza limitata – o nell'intera sua limitatezza – diventa un (mio) personale possesso: un'esperienza di vita.

Fedeltà sospesa nel tra

In ciò che abbiamo raggiunto, tuttavia, non possiamo acquietarci. La critica riprende da capo. Il gioco di parole tra “interezza limitata” e “intera limitatezza” consente di scorgere, senza illusioni, l’ambiguità del consapevole riconoscimento cui siamo approdati. Con la mia “interezza limitata” io posso venire a patti, ma l’“intera limitatezza” di me stesso è cosa assai meno rallegrante.

Nell’intimo di ciascuno di noi i due momenti conducono il loro gioco con il valore del nostro sapere e, fin troppo spesso, con quello della nostra umanità. Possiamo ancora parlare di ciò? Quasi per nulla, se ricorriamo a tesi sviluppate in modo discorsivo; forse è possibile, però, con un accennare che cinga la questione circolarmente. Il parlare si fa qui narrazione biografica: un accertarsi della propria storia. Il suo centro gravitazionale è la fedeltà a se stessi, nel tener ferma una fragile esistenza di soglia. Si tratta di un misurato equilibrare due tendenze.

1. La prima cerca sicurezza nell’obiettivo dell’intero. Traggo dentro di me l’infinita varietà dei miei modi dell’avere-a-che-fare e la riduco a uno stato di quiete. Non c’è più nulla, di fronte a me, che mi infastidisca. Mi pongo in modo assoluto.

2. La seconda cerca sicurezza nella mossa materia del mondo. Guardo al percorso. L’obiettivo è secondario. Completamente consapevole della realtà, ne eseguo e sopporto la molteplicità sconfinata.

L’imporsi di una tendenza soltanto arresterebbe l’auto-riflessione, distruggerebbe la persona. Nell’assoluto scompare il confronto con la realtà, nell’inquieto (accompagnare il) compiersi delle cose nel mondo scompare l’indipendenza della libera sovranità. Da entrambi protegge la fedeltà sospesa nel tra. Essa ha però il suo prezzo. Esige un duplice congedo. Devo rinunciare al pieno possesso sia di me stesso sia della conoscenza del mondo. Da un lato limito il mio Sé: accetto che l’interiorità e l’esteriorità della mia persona si manifestino in figure che appartengono al mondo. D’altro lato limito la mia conoscenza del mondo: accetto che essa sottostia alle condizioni che io stesso vi introduco.

Ciò significa relativismo. Ma esso – e qui sta l’assunto paradossale – è proprio ciò che conduce alla certezza. Se correttamente impostata, la fedeltà della duplice rinuncia si rivela fruttuosa. Certo, in termini negativi essa resta un rigetto dell’unilateralità. Ma proprio nel rigettare essa compie una sintesi: le due tendenze, quella verso l’assoluto e quella verso la realtà dei molti, si pretendono e completano a vicenda. Da un lato il Sé cerca e trova se stesso nella molteplicità del mondo.

Dall’altro una conoscenza certa del mondo si consolida attraverso il riferimento al Sé: il Sé, infatti, in virtù della tendenza all’assoluto, dà profilo alla realtà, circoscrivendola e limitandola in un orizzonte unitario. – Una tale sintesi, in quanto figura dell’auto-riflessione, non può esprimersi operativamente in linee guida. Essa costituisce, al contrario, la condizione per poter stabilire in

generale linee guida che siano adeguate alla realtà. È critica metodologica e riforma del Sé ad un tempo.

Ciò significa: nessun sapere è duraturo. Resta valido soltanto finché rimane aperto alla sua stessa falsificazione. Rimanere fedeli all'apertura comporta però il ripetersi del domandare e del trovare – e a ogni ripetizione qualcosa cambia. Nella giostra della vita, ogni giro è imbevuto del precedente. Non può essere lo stesso, bensì rivela una nuova sfumatura. Ciascuna forma dell'avere-a-che-fare contiene in sé il dover-essere di dare figura a me stesso – nel mondo, col mondo, di fronte al mondo. La duplice oscillazione, da un lato, della mia persona – tra auto-appropriazione e auto-alienazione – e, dall'altro, del mondo – tra essere saputo ed essere interrogato – appare così come un gioco, sempre più sottile, tra dover-essere e corrispondere. Come persona, io ruoto, continuamente trasformato, attorno ai due poli del sapere relativo alle forme del mio apparire, da un lato, e dell'unità riflessiva, dall'altro. La conoscenza dell'io-stesso, ossia l'esecuzione della persona, ha una figura circolare, anzi è propriamente – per usare l'espressione di Weizsäcker – un *Gestaltkreis*.

Torniamo ora alla domanda iniziale: quale rapporto intrattiene tale figura circolare con il giudizio qualitativo “buono” o “non buono”? Tale giudizio è un avere-a-che-fare; esso dà avvio, dunque, a un dover-essere – e anticipa un obiettivo. Prima, il giudizio conclusivo era: “È una campana” – un esito certo del dover-essere. Portava con sé la certezza della cosa giusta. Era la produzione e l'attestazione di un oggetto esterno. E io mi dimostravo bravo, perché avevo fatto bene ciò che dovevo e ottenuto questa cosa. – Nel caso della figura circolare dell'“io-stesso” la situazione è diversa. L'anticipazione qui non riguarda la scoperta oggettiva di una cosa. Di conseguenza, anche la ‘cosa giusta’, la ‘cosa buona’, non sono prestazioni oggettive. Esse risiedono esclusivamente nella coscienza valoriale di questo modo dell'avere-a-che-fare, in sé e per sé. Il loro segno è la pace interiore della persona. L'avere-a-che-fare basta ora a se stesso. Esso non è altro, però, che il lato quieto di quel laborioso atto dell'equilibrare, in cui consiste la fedeltà sospesa nel tra. Questa pace interiore è la ‘cosa giusta’ nell'atto di dare circolarità alla figura. In essa la figura circolare si fa morale. La sua prestazione è quella di deporre nella pace con se stessi il seme del bene morale. Nulla più che il seme, ma anche nulla di meno.

(traduzione dal tedesco di Pierfrancesco Fiorato)