

RISONANZA PARTECIPE.
LA RESPONSABILITÀ COME *RESPONSIVENESS* E LA MODERNITÀ LIQUIDA⁽⁺⁾

Sergio Manghi

Da molti segni, pare che sia giunto il tempo di esplorare lo spazio che separa (non solo nei Lager nazisti!) le vittime dai persecutori.

Primo Levi, *I sommersi e i salvati*

1. Delitto senza castigo?

Per cominciare, vorrei leggere una lettera comparsa di recente sul quotidiano *La Repubblica* (9 marzo 2006). È naturalmente una lettera firmata, ma qui ne manterremo l'anonimato, attribuendola a un indefinito Signor X:

Ho visto il recente film "Match point" di Woody Allen e rivisto per nostalgia "Crimini e misfatti" del 1989, in entrambi una donna mette in pericolo la posizione agiata e il prestigio professionale dei due protagonisti. E in entrambe le vicende la donna viene brutalmente uccisa (sacrificata) mentre i colpevoli (si presume) continueranno la loro vita di sempre.

Nell'ultimo film di Sergio Rubini "La terra", la vittima sacrificale è un uomo e tutto lascia prevedere che il colpevole non verrà mai scoperto e punito.

Sta diventando una moda lasciare il delitto senza castigo? Sin dall'antichità il dramma ha avuto sempre una funzione catartica. E ora?

Questa lettera, evocando il celebre *Delitto e castigo* di Dostoevskij (romanzo che non a caso, del resto, vediamo in mano al protagonista maschile di *Match point*), è molto efficace, ai nostri fini, perché situa le nostre domande sul destino della parola responsabilità nel punto d'interrogazione più critico: sulla soglia in cui queste domande si fanno più radicali: ha ancora qualche significato riconoscibile e praticabile, nel nostro tempo, la parola responsabilità? Siamo forse ormai nel tempo del delitto senza castigo? Della virtù senza riconoscimento? Dell'azione ormai svincolata dall'aspettativa di trovarsi a *rispondere* per le sue conseguenze, positive o negative che siano?

Cerchiamo di sostare in ascolto su questa soglia critica, senza precipitarci ad afferrare salvagenti moralistici o immoralistici, che servono più a emetter sentenze che a capire. E cerchiamo di interrogarci, in chiave sociologica, su come il moderno criterio di condotta detto *responsabilità* si stia adattando alle nostre interazioni quotidiane, piccole e grandi, in questa fase della modernità che seguendo Zygmunt Bauman (2002) chiameremo *liquida*. Una modernità, cioè, nella quale le *solide* istituzioni della prima modernità – stato, fabbrica, famiglia... – perdono rapidamente consistenza, inaugurando un presente altamente incerto, precario, imprevedibile. Dove abbiamo sempre più "la sensazione che vengano giocati molti giochi contemporaneamente, e che durante il gioco cambino le regole di ciascuno" (Bauman, 2001, p. 175).

⁽⁺⁾ Relazione al IV Congresso della Società Italiana di GruppoAnalisi, Milano, 11-12 marzo 2006. In *Rivista Italiana di GruppoAnalisi*, n. 1, 2007, pp. 61-84.

In questo vorticoso presente, reso “villaggio globale” da eventi epocali come il crollo del muro di Berlino e la crescita impetuosa di infrastrutture comunicative globali, sempre più ramificate e sofisticate, come potremmo “assumerci le nostre responsabilità”, per dirla con un’esortazione non a caso sempre più insistentemente ripetuta? E ripetuta con la sensazione crescente, sottopelle, che con la parola responsabilità stiamo evocando un criterio di condotta troppo “pesante” e “ingombrante”, per riuscire ad aver corso nel contesto delle nostre cangianti interazioni quotidiane?

A rigore, affinché il criterio di responsabilità potesse funzionare, dovremmo poter ricostruire, a ritroso, le sequenze logiche che legano gli effetti delle azioni alle azioni che li hanno attivati. Dovremmo cioè poter ricostruire i percorsi che hanno origine da noi e terminano con determinate conseguenze di breve, medio e lungo termine, nel tempo, e di breve, medio e largo raggio, nello spazio. Ma per questo ci manca sempre più, anzitutto, il *tempo*.

Siamo tutti sempre più intenti a reagire rapidamente, flessibilmente, all’ultimo stimolo che ci ha raggiunto, magari via sms, o via computer, cioè attraverso mezzi senza volto e senza voce. Siamo intenti, semplicemente, a non uscire dalla giostra quotidiana dell’esistenza, dai molti giochi giocati contemporaneamente, mentre le regole del gioco cambiano anch’esse, senza preavviso. Viaggiamo con bagagli sempre più leggeri e “portatili”.

Ma non è solo il tempo, che “ci manca”. Affinché a se stessi o ad altri possano essere attribuite, nel bene come nel male, le conseguenze dell’azione, così come richiede il significato corrente della parola responsabilità, occorrerebbe che il *punto d’avvio* – l’*io* – di quelle azioni fosse situato in un qualche “luogo” stabile, rintracciabile secondo un sistema di regole relativamente *prevedibile*. Ma credo sia ormai sensazione quotidiana di tutti noi che quel punto d’avvio (e d’attribuzione) sia sempre più mobile e inafferrabile, nel bene come nel male, per noi stessi e per gli altri. I *nick name* delle *chat* e dei *blog* si vanno moltiplicando. La de-localizzazione, la de-territorializzazione, la virtualizzazione delle comunicazioni, ci proiettano sempre più addentro in luoghi che sono non-luoghi. Ci tocca, volenti o nolenti, “coltivare la capacità di convivere ogni giorno con l’incertezza e con l’ambivalenza, con una pluralità di punti di vista e con l’assenza di autorità infallibili e attendibili” (Bauman, 2001, p. 175).

2. *Etiche locali e mondo globale*

L’esortazione “Ciascuno si assuma le sue responsabilità!” può presumibilmente aver corso ormai, nella sua forma “moderna”, soltanto all’interno di sottomondi sociali circoscritti e autoreferenziali: squadre di lavoro, gruppi professionali, organizzazioni, famiglie, microcontesti relazionali di vario genere, purché nutriti da aspettative di durata nel tempo dei codici di significato condivisi e di forte valore di sopravvivenza di questi codici per l’identità stessa degli individui. Ma sappiamo bene che le aspettative di durevolezza dei codici comuni si vanno indebolendo, in favore di aspettative legate alle reciprocità brevi o addirittura istantanee. E sappiamo altrettanto bene che, contemporaneamente, le fedeltà gruppali di ciascun individuo si vanno indebolendo, con il diffondersi dei valori di autorealizzazione soggettiva e il moltiplicarsi delle multiappartenenze simultanee.

Il moderno criterio della responsabilità miete un certo successo, si potrebbe osservare, nell'ambito delle cosiddette *etiche applicate*, che danno luogo a codici formali doveristici, talora meticolosamente puntigliosi: la bioetica, le etiche professionali, la *business ethics*, e così via. Ma questi codici prescrittivi, con i loro formalismi giuridicisti, rendono vistoso proprio il venir meno di quel che vorrebbero istituire: una base spontanea di aspettative reciproche sorrette da sentimenti di comune fiducia nel principio di responsabilità. Le etiche applicate ci appaiono facilmente orfane, in altri termini, di un vero e proprio *ethos* della responsabilità. Operano a bassa temperatura emozionale e partecipativa, salvo che per gruppi relativamente circoscritti.

Avvertiamo tutti quanti che nella società planetaria, resa sempre più incerta e instabile dalla globalizzazione dei mercati e delle comunicazioni, dalla crisi degli stati nazionali e delle cornici istituzionali che essi garantivano, dall'indebolirsi ulteriore dei legami comunitari e familiari tradizionali, va prosperando una libertà potenziale crescente, per i singoli individui, ma insieme sempre più circoscritta all'attimo fuggente, al consumo immediato di occasioni da non perdere, in vista di non si sa quale futuro. Una libertà sempre più svincolata da quel che s'immagina potrà accadere in conseguenza delle azioni che rende possibili, per le quali dovremmo *rispondere*.

Avvertiamo come vada prosperando anche una libertà intesa come arbitrio, come legge "socialdarwinista" del *fittest*, del più adatto, del più forte: che oggi sempre più significa il più mobile, flessibile, sfuggente. Una libertà che rischia di rendere più flebile, al contrario di quel che ci promettevano i moderni principi di libertà e responsabilità, anche l'aspettativa che i torti saranno riparati. Che rischia di rendere più diffuso anche il *delitto senza castigo* evocato nella lettera del Signor X.

Dove trovare il bandolo della matassa? Il *punto d'avvio* al quale attribuire le azioni produttrici degli effetti desiderati da incoraggiare e di quelli indesiderati da correggere? Dal quale idealmente ripartire per mettere un po' *in sesto* questo mondo che ci appare *uscito dai cardini* assai più di quanto fosse dato immaginare al principe Amleto agli albori della modernità?

3. Prima della responsabilità

Per provare a rispondere a queste domande, sempre più urgenti, credo che sia utile prendere per un momento le distanze dalla loro urgenza, e allargare il nostro sguardo oltre il presente più immediato, all'indietro nella storia. Risalendo alle esigenze – ansie, bisogni, mancanze, desideri – alle quali l'idea moderna di responsabilità ha cercato a suo tempo di dare risposta. Solo ripartendo da quelle esigenze, credo, possiamo interrogarci meglio sulle sue attuali vicissitudini, e anche sulle sue possibili alternative o ridefinizioni. Non va dimenticato, infatti, che quando diciamo *responsabilità* non parliamo di tratto dell'*anima umana in generale*, ma di vicende storiche e sociali circoscritte. Il significato più corrente dell'idea di responsabilità ha cominciato infatti a farsi socialmente pregnante solo di recente, nella storia umana: diciamo intorno a tre-quattro secoli fa. E in un fazzoletto di mondo, occorre aggiungere, molto limitato, anche se poi ha conosciuto e conosce un'impetuosa espansione e un'influenza culturale crescente: un fazzoletto d'Europa.

Schematizzando: il significato più comune della parola responsabilità è nato poiché si trattava di cercare nuovi criteri di regolazione delle nostre relazioni sociali, in quanto i criteri precedenti, a lungo assunti come ovvi e scontati, si stavano rendendo via via più

inaffidabili, impraticabili, inadatti a garantire lo svolgimento minimamente ordinato delle nostre interazioni quotidiane, il riprodursi relativamente stabile delle nostre aspettative reciproche, il mantenersi di universi di senso relativamente condivisi.

I criteri in vigore in precedenza, per decine di migliaia di anni e fino al dissolversi della società medioevale (e ancora in vigore oggi in vaste aree del pianeta), avevano un principio comune dato per scontato con un'immediatezza che non ammetteva (non ammette) crepe o dubbi: il principio *gerarchico*. Gli esseri umani si percepivano spontaneamente, in altre parole, come suddivisi *per natura* o *per disegno divino* in tipologie distinte e disposte verticalmente.

Dalla più semplice, arcaica gerarchia sciamano-altri delle società tribali e monoculturali, alle più complesse gerarchie successive, fino all'immaginario piramidale del Medioevo, una categoria *speciale* di esseri umani, situata simbolicamente *in alto*, era ritenuta da tutti detenere i poteri/saperi indispensabili a garantire l'ordine sociale. Poteri/saperi squisitamente cerimoniali e sacrificali, che si credevano provenienti da fonti non ordinarie, appunto *speciali*. Fonti *sacre*, grazie alle quali la scintilla del sacro si riverberava per l'intero tessuto sociale, saturandolo di senso compiuto.

L'antico criterio della gerarchia sacro-naturale assicurava all'immaginario collettivo un punto d'attribuzione ultimo delle azioni preciso e incrollabile: il re, variamente inteso a seconda dei tempi e dei luoghi. E non a caso, infatti, era nel re che spesso s'individuava non soltanto la causa delle cose buone, ma anche la causa – oggi diremmo la *responsabilità* – dei “delitti” rimasti “impuniti”, ovvero di carestie, cataclismi, epidemie, malumori divini, invasioni barbariche, intrighi di palazzo e così via, rimasti senza “rimedio” fino al punto da generare nella comunità drammatiche angosce identitarie. In quei casi, come abbiamo imparato a dire poi, il capo si trasformava allora in capro espiatorio, accusato di nefandezze magicamente raffigurate come potenti cause della rottura dell'ordine e del dilagare del disordine nelle relazioni sociali e nel profondo dell'anima. Ciò accadeva, ovviamente, quando proprio non era più possibile invocare altre “potenti cause”: quando cioè il capo, assistito dai saperi cerimoniali e sacrificali di cui aveva l'esclusiva, non era in grado di fornire alla comunità, fattasi folla minacciosa, un capro espiatorio sostitutivo: una vittima sufficientemente appagante da situare al centro dell'attenzione e da sacrificare con i dovuti rituali. Magari una vittima animale, ma molto spesso umana, individuata tra le categorie da sempre a rischio: gli stranieri, le donne, i bambini, i deformati... oppure anche i troppo belli, i troppo ricchi, i troppo intelligenti...

Il capro è insomma, secondo la lezione di René Girard (1982), che qui stiamo più o meno liberamente seguendo, il *doppio segreto* del capo. Non a caso Romolo e Remo, il sacrificatore e il sacrificio, erano gemelli (Serres, 1986). E non a caso, aggiungiamo, Romolo finì in seguito, a propria volta, sacrificio, squartato dalla folla (o dai senatori, secondo un'altra versione). La comunità in crisi poté di nuovo tornare a farsi comunità escludendo un terzo – Romolo – e re-includendolo simbolicamente attraverso il rito (il corpo fu smembrato, si dice, in 33 parti, una per ciascuna centuria di Roma).

L'animale umano, il solo del pianeta a essere caratterizzato da un radicale sentimento di mancanza e di incompiutezza (Morin, 1973, Napolitani, 1991, Manghi, in stampa), e dunque di indeterminatezza comunicativa, ha trovato per millenni nel principio gerarchico, basato sul sacrificio di capri espiatori, un *punto fermo* per tale indeterminatezza. Un criterio di autoregolazione *adattativo*, capace saturare quel sentimento di mancanza e di incompiutezza attraverso la promessa, ciclicamente risorgente, di un ordine insieme psichico, sociale e simbolico purificato

dall'accidentalità storica degli eventi e consegnato all'atemporalità rassicurante dei cicli naturali e mitico-rituali.

4. Crisi dell'ordine gerarchico

Il moderno criterio di regolazione delle nostre interazioni che chiamiamo responsabilità non sarebbe nato se il solido criterio gerarchico non avesse cominciato a liquefarsi. La prima modernità è stata il grandioso tentativo di sostituire alle vecchie solidità, passivamente ereditate dal passato, nuove solidità, attivamente costruite da individui autoconsapevoli, capaci di scegliere liberamente e, appunto, *responsabilmente*.

Lo spartiacque epistemologico sulla cui base vaste popolazioni si sono provate alcuni secoli fa a costruire queste nuove solidità, precede tuttavia storicamente la nascita della modernità. Lo troviamo, sempre seguendo Girard, nel testo evangelico. In esso, naturalmente, si compendia una vicenda plurisecolare che ci rimanda a una pluralità di radici – Mesopotamia, Palestina, Grecia e altre ancora. Ma è nei Vangeli che il criterio della gerarchia sacro-naturale conosce la prima compiuta e radicale confutazione: *A Cesare quel che è di Cesare, a Dio quel che è di Dio* – formulata in un tempo, non dimentichiamolo, nel quale Cesare era Dio, per tutti, come da sempre ogni “Cesare”, ancora fino al “nostro” Luigi XVI, allo Zar Nicola II, al Kaiser del III Reich e a un vasto numero di “Cesari” che continuano ai nostri giorni a legittimare il loro potere terreno attraverso “carismi” e saperi *speciali*, separati da quelli “meramente” umani, ovvero da “carismi” e saperi *sacri*.

Le democrazie ateniese, cronologicamente, viene prima dei Vangeli. Ma era limitata ai maschi-ateniesi-adulti-liberi. Escludeva donne, barbari, giovani e schiavi, e anche gli animali, ritenuti tutti senza anima, e posti per questo su gradini inferiori di una gerarchia creduta naturale. I Vangeli parlano invece a tutti gli esseri umani, e riservano infatti “scandalosamente” un trattamento dignitoso anche agli stranieri, agli “infedeli”, alle donne e ai bambini (nella lettura di S. Francesco si arriverà anche agli animali). Non escludono nessuno dal consorzio sociale (Manghi, 1999/2000).

A questo punto è necessaria però una precisazione, vista la corrente lettura moralistica dei Vangeli, che potrebbe generare equivoci. Non sto dicendo che i Vangeli *predicano* l'inclusione di tutti nel consorzio sociale. Sto dicendo che i Vangeli *scoprono* questa inclusione. La *rilevano*. O se si preferisce, la *rivelano*. Ma per quel che intendo dire qui, non fa differenza. Mi sto riferendo infatti a una vera e propria scoperta scientifica, rintracciabile nel testo evangelico, portata alla luce da René Girard, che ha saputo scavare in profondità nella montagna di detriti moralistici accumulata nel tempo su quel testo da difensori e accusatori del cristianesimo. È la scoperta del processo sociale attraverso il quale *tutti* i componenti della comunità, nessuno escluso, partecipano alla costruzione dell'ordine sociale (ovvero, insieme psichico, sociale, culturale): il processo vittimario. L'individuazione e il sacrificio di un capro espiatorio. Processo fino ad allora inconsapevole (“poiché non sanno quello che fanno”). E da allora in avanti, esposto al nostro sguardo.

Io vi parlerò delle cose nascoste fin dalla fondazione del mondo, dice esplicitamente Gesù (Matteo, ...). E queste *cose nascoste*, osserva Girard, sono al fondo molto semplici: le vittime espiatorie, da sempre, non sono una conseguenza secondaria di un ordine sociale violento, ma l'architrave di questo ordine sociale. Di *ogni* ordine sociale.

Gesù sa che ogni ordine sociale si è solidamente basato – fino ad allora – sulla violenza, mascherata attraverso liturgie solenni e giustificazioni magico-mitologiche.

Ed è perché *sa* queste *cose nascoste*, che quando viene scelto come capro espiatorio per riconciliare la folla e risanare il rapporto in crisi tra i capi e la comunità, Gesù è in grado di *vedere* quel che gli sta accadendo. E anche di vedere che il processo è ineluttabile: ineluttabile non perché si tratti di un processo naturale immodificabile, ma per ragioni culturali: perché i persecutori, per parte loro, *non vedono*: “non sanno quello che fanno”. E non vedono, perché nella lingua magico-mitologica che essi parlano da sempre non esiste – letteralmente – la possibilità di raccontare, e dunque di *vedere*, l’innocenza della vittima. La pretestuosità della violenza sulla vittima. La lingua della comunità non è una lingua neutrale. È la lingua dei persecutori, alimentata da saperi speciali, ovvero dalla credenza magica che le potenze disgregatrici, così come i poteri salvifici, vengono comunque *da fuori*, da luoghi esterni al consorzio sociale.

Anche Socrate, dopotutto, condivideva la lingua della comunità che lo sacrificava. Bevve infatti la cicuta volontariamente, concorrendo così a occultare la violenza della comunità e la sua stessa innocenza (“solo agli dèi è dato sapere”). L’intero processo avrebbe potuto divenire forse visibile, immaginiamo in via ipotetica, se si fosse rifiutato di bere. E se avesse rivendicato fino in fondo la propria innocenza, rispetto ai crimini di cui era accusato. Ed è appunto quanto accade con Cristo, il crocifisso che non resiste alla violenza e perdona i persecutori, pur senza rinunciare a proclamarsi fino all’ultimo innocente, ottenendo in questo modo che sia chiaramente visibile, dall’alto del Golgota, la pretestuosità della violenza che gli esseri umani fanno ad altri esseri umani per potersi riconciliare tra loro quando l’ordine sociale vacilla.

Socrate non poteva farlo, semplicemente, perché non esisteva una lingua attraverso la quale si potesse raccontare l’innocenza della vittima. Quella lingua che nasce storicamente, appunto, con il racconto evangelico. Una nascita dolorosa, ovviamente, come tutte le nascite: il Crocifisso non è venuto a portare la pace, ma la spada (Luca, 12, 51). Non la riconciliazione di sempre (attorno a un capo/capro), come sempre rassicurante, ma la pubblica visibilità degli odi reciproci, dei conflitti (interiori e sociali, inseparabilmente), dei contrasti tra ragioni differenti, che da sempre rimanevano invisibili proprio grazie al riunirsi unanime dei *tutti* contro l’*uno* vittimizzato.

È lo svelamento del meccanismo del capro espiatorio, ricondotto a vicenda interamente umana, a materia di scienza sociale, diremmo oggi, che porta con sé la dissacrazione di ogni “cesarismo”, la confutazione radicale del principio gerarchico, della sua presunta origine extra-umana, della sua capacità di fungere da “causa” extra-sociale delle vicende sociali. Ed è il venir meno, progressivamente, di questi presupposti epistemologici, della loro solidità, ovvero della loro capacità di rassicurare e di riportare ordine dopo le crisi, che ha condotto alcune società umane, in particolare con la crisi dell’ordine medioevale, tra immani e sanguinosi conflitti, ma anche con grandiose utopie di società liberate dalla cieca obbedienza ai “Cesari” di ogni tipo, a esplorare altri modi per mantenere l’ordine sociale. Quei modi “laici” e “secolarizzati”, ispirati sempre più a principi etici di inclusione di *tutti* nel consorzio sociale, che hanno caratterizzato la modernità. Il tentativo grandioso, come abbiamo detto, di sostituire alle vecchie solidità, passivamente ereditate dal passato, nuove solidità, attivamente costruite da individui autoconsapevoli, capaci di scegliere liberamente e, appunto, *responsabilmente*.

A onta della gran parte delle letture che ne fanno in maggioranza credenti e non credenti, i Vangeli sono un testo letteralmente e radicalmente *dissacrante*. È tale dissacrazione a segnare lo spartiacque epistemologico fra il tempo del primato sociale

del sacro e il tempo della secolarizzazione, fra il tempo della gerarchia indiscutibile e il tempo della possibile uguaglianza, della possibile libertà – e dunque: della possibile *responsabilità*.

5. *Nascita e crisi della responsabilità*

Al cuore della nuova forma di regolazione sociale che gli uomini dovranno cercare dopo la crisi irreversibile della gerarchia sacrale non ci sarà mai più la certezza, ma la libertà. L'incertezza. Il conflitto. La negoziazione. Non più risposte definitive, ma domande sempre nuove. Senza più alcun punto fermo, dato a priori, di causazione e imputabilità, che gli esseri umani possano rappresentarsi miticamente come esterno a quello che fanno, alla loro comunità, alla loro società.

Ciò non significa, beninteso, che la crisi delle solidità antiche non abbia dato luogo alla ricerca di nuove solidità. Di nuove certezze. Di nuove risposte definitive. Di nuove gerarchie e di nuove vittime. Anzi. L'angoscia da libertà, generata dal venir meno di certezze plurisecolari, ha alimentato orrori terrificanti. Ciascuno può richiamarne alla memoria numerosi, senza sforzo. Il più terribile, almeno finora, il Nazismo. Con il suo culto osceno della gerarchia, non a caso, e il tentativo di sacrificio espiatorio più sanguinoso e criminale della storia umana: il tentativo, non riuscito per poco, di cancellare dalla faccia della terra il popolo che più di ogni altro nella storia, non a caso, ha incarnato la figura della vittima innocente. Il tentativo, scrive Girard, di seppellire sotto un numero smisurato di vittime l'idea stessa di vittima innocente.

Ma gli esseri umani non hanno reagito all'angoscia da crisi del sacro soltanto con nuove sacralizzazioni del principio gerarchico. Sono anche germogliate, financo nelle pieghe stesse di queste risacralizzazioni, forme regolative embrionalmente diverse delle nostre relazioni, di quelle affettive e interpersonali come di quelle sociali, politiche e interculturali. Sono le forme regolative cui abbiamo dato nome autonomia personale, interrogazione razionale del mondo, democrazia, mercato, diritti, libertà, e naturalmente, appunto, *responsabilità*.

Il racconto moderno della nascita della responsabilità, riassunto in un quasi slogan, dice così: il punto d'attribuzione delle conseguenze delle azioni umane si è trasferito dall'esterno all'interno della ragione umana. Dove, più in dettaglio, questa nozione di ragione umana comportava tre caratteristiche definitorie:

- l'indipendenza del soggetto individuale, inteso come ente che ha se stesso al proprio centro; come scriveva il Kant della *Critica della ragion pura*: “Non c'è bisogno che io esca dall'io, perché nell'io trovo tutto ciò di cui c'è bisogno per costruire una filosofia fondata sulla roccia. L'isola della verità è lì, dentro l'io”.
- la rappresentazione lineare del rapporto tra le azioni e loro conseguenze, improntata al modello del rapporto causa-effetto della scienza meccanica classica (e ancor prima, dei saperi magici), trasferito come tale nella spiegazione delle vicende umane (“conseguenzialismo etico”);
- l'aspettativa che si stesse ormai andando verso una Morale universalistica unificata, basata sulla condivisione sociale della rappresentazione dell'io e del rapporto azioni-conseguenze ora richiamato.

Senza queste tre caratteristiche, il criterio detto responsabilità, nel significato storicamente prevalso fino ad oggi, perderebbe consistenza. Ed è pertanto inevitabile che oggi tale consistenza venga meno, nella nostra percezione quotidiana, in quanto nel nostro tempo si vanno sfarinando proprio i presupposti di quella *solida* modernità. Ci è

sempre più evidente che l'io – punto d'attribuzione delle conseguenze dell'azione – non è autosufficiente ma è nodo coevolutivo di interazioni altamente complesse e imprevedibili; ci è sempre più evidente che queste interazioni rispondono a circuiti causali di carattere circolare e non lineare; e ci è sempre più evidente che in luogo della Morale unificata si è venuto via via realizzando un pluriverso di morali irriducibili le une alle altre.

È sempre più difficile, potremmo dire, trovare il bandolo della matassa. Ma è sempre più difficile, trovare questo bandolo, perché continuiamo a cercarlo, per così dire, dove non è. Dove non è mai stato. Dove il racconto classico dell'origine della modernità, che ancora abita le nostre abitudini narrative, ci induce quasi meccanicamente a cercarlo: nell'interiorità dell'individuo finalmente autosufficiente, autodeterminantesi, autorealizzantesi.

Ci è difficile trovare quel bandolo, perché il racconto che per lo più andiamo ripetendo della transizione alla modernità mette in scena, con il ritrarsi delle gerarchie sacrali, l'emergere degli individui – la società degli individui, l'ha chiamata acutamente Norbert Elias. E continuiamo a prendere questo racconto per ovvio e scontato. La nostra persuasione che l'unità di conto delle interazioni sociali sia l'individuo è talmente condivisa che finiamo per crederla una verità naturale. L'individuo – entità ora biologica, ora cognitiva, ora spirituale, ora emotiva, e così via – è il nucleo di una potente ideologia moderna (“ideologia” nel senso di convinzione irrealistica su come funzionano concretamente le interazioni umane),

L'ipotesi che vorrei suggerire in queste note è che dalla crisi dell'ordine gerarchico si possa dare una lettura diversa da quella classicamente moderna. Una lettura riassumibile così: con il ritrarsi delle gerarchie sacrali, non emergono tanto “individui” quanto sistemi interattivi, reti dinamiche di relazioni, che non disponendo più di solidi *punti fermi* esterni (sacro-naturali), vanno cercando ansiosamente *punti fermi* interni, da creare per così dire “artificialmente” (socio-politici e dottrinario-morali); in un primo momento (prima modernità), questi *punti fermi* trovano incarnazioni poderose (statali, fabbriche, istituzioni scientifiche, valori umanistici, ecc.); in un secondo momento, ovvero nel nostro vorticoso presente, con il rapido sfarinarsi di quelle solidità “artificiali”, quei *punti fermi* tornano a essere un grande punto interrogativo, inseparabilmente teorico e pratico.

In altre parole: il bandolo della matassa, per riprendere la metafora “tessile”, è difficile da trovare, come denuncia il Signor X, semplicemente perché *non c'è*. O meglio: ce ne sono tanti, differenti fra loro, che si rimandano senza posa gli uni agli altri, sempre più *in tempo reale*, senza cioè che ci rimanga il tempo per ricostruire in sequenze logiche più o meno lineari quel che accade tra loro. Ed è questa profonda trasformazione in corso che richiede forme di pensiero diverse da quelle classicamente moderne. E una revisione profonda, dunque, dell'idea di responsabilità.

Quel che è necessario, continuando ancora con la metafora, non è un tipo di saperi che aiuti a trovare il bandolo. Ma un tipo di saperi che aiuti a vedere *la matassa*. Quei sistemi d'interazione comunicativa, quelle reti dinamiche di relazioni, cioè, che costituiscono l'unità di conto più irriducibile, per così dire, delle nostre vicende sociali, da sempre: a lungo occultate da saperi sacro-gerarchici, per un brevissimo tratto della nostra storia (che ancora dura) occultate dall'ideologia dell'individuo, oggi luogo d'interrogazione più sfidante che in ogni altra epoca storica. L'idea di responsabilità è nel cuore vivo di questo luogo d'interrogazione. Nel quale siamo sfidati a ripensare noi

stessi – senza rinunciare beninteso a pensarci come individui – come parti di unità interattive in ogni caso più grandi di noi. Come parti di *relazioni*.

6. Dall'individuo alla relazione

Già intorno a un secolo fa, Max Weber avvertì acutamente l'esigenza di ripensare il criterio della responsabilità. Nella celebre conferenza del 1919 sulla politica, intesa come professione e insieme come vocazione (*Politik als Beruf*), egli sottolineò con chiarezza ancor oggi suggestiva come nel contesto di pluralismo etico ormai affermato, ovvero di irreversibile “politeismo dei valori”, le convinzioni morali non fossero ormai più una bussola affidabile per l'agire eticamente orientato. Per quanto specchiata e autosorvegliata, l'*etica dei principi*, come la chiamava il grande sociologo tedesco, poteva promettere il paradiso nell'aldilà, forse, ma non certo fornire un criterio d'azione buono per rispondere agli altri nell'aldiquà. Fissarsi sulla coerenza tra i principi e le azioni conduceva anzi a trascurare le conseguenze *effettive* dei nostri atti, che non sono *mai* quelle che immaginiamo e che vorremmo, tanto meno in una società culturalmente pluralistica, e conduceva dunque, paradossalmente, a implicazioni immorali.

Accanto all'etica della convinzione, Weber poneva in risalto, non necessariamente in contrasto, e tuttavia insistendo sulla sua specifica differenza, l'*etica della responsabilità*. Ovvero quel tipo di etica che conduceva a interrogarsi, per agire, non sulla coerenza “interiore” tra principi e azioni, ma sulle concrete conseguenze che le nostre azioni avranno sugli altri e sul contesto sociale. Testualmente: “si deve rispondere delle conseguenze (prevedibili) del proprio agire” (Weber, 2006, p. 121). Egli spostava così l'attenzione dal mondo dei fini a quello dei mezzi, delle forme e delle modalità pragmatiche del nostro agire.

Dal tempo di Weber al nostro, molte cose sono però cambiate. Il “politeismo dei valori” si è andato estendendo ancor più radicale, mettendo in scacco il sogno moderno della Morale universalistica unificata, con al centro l'individuo auto-centrato. Ma soprattutto, Weber poteva ancora contare su di un presupposto che per noi si è ormai fatto problematico: un'idea forte di *prevedibilità*. L'aggettivo “prevedibile”, nella frase citata sopra, esclude che la nozione di responsabilità abbia a che fare con le conseguenze razionalmente imprevedibili delle nostre azioni (Pardi, 1996). Noi viviamo però ormai in un pluriverso sociale altamente complesso e densamente interconnesso, nel quale, come dicevamo più sopra, si va sempre più riducendo l'ambito di pertinenza della prevedibilità calcolabile. Le regole stesse dei giochi che stiamo giocando cambiano di continuo, senza preavviso, mentre siamo intenti a giocare.

Dovremo dunque rinunciare – per tornare alle domande del Signor X – alla nozione stessa di responsabilità? Oppure abbiamo la possibilità di ripensarla, questa nozione, in una prospettiva differente da quella della prima modernità?

Nella seconda parte di queste note, vorrei provarmi a esplorare un filo di risposta a queste domande. Il filo intorno al quale personalmente, in questo momento della mia vita, mi sento chiamato a *rispondere*, si riassume nelle due seguenti ipotesi:

– l'idea di responsabilità può essere ripensata a partire non più dall'idea di individuo auto-centrato e di prevedibilità, ma dall'idea di *relazione*, nell'accezione conferita al termine da Gregory Bateson (1984, 2000), che evidenzia la capacità umana di *rispondere* all'imprevedibilità, attraverso abilità comunicative largamente inconsapevoli, sintetizzate nel termine *responsiveness* (*risonanza partecipe*):

– questa accezione relazionale della responsabilità può contare su un *ethos*, ovvero su un sentire socialmente condiviso, che nel nostro tempo è in forte crescita, basato sulla *pietas* per la vittima: è infatti proprio la desacralizzazione (evangelica) del capro espiatorio e del suo doppio gerarchico, che distogliendo il nostro sguardo da ogni punto fermo delle nostre interazioni, immaginato esterno ad esse, lo porta a posarsi su noi stessi, sulla *matassa* delle nostre reciprocità, sulla “danza delle parti interagenti” (Bateson) attraverso la quale facciamo quel che facciamo, sentiamo quel che sentiamo, pensiamo quel che pensiamo, e diventiamo quel che diventiamo.

7. Responsiveness: la danza delle relazioni

Quella che segue è una delle frasi più ostiche, forse (ce ne sono tante), del libro *Mind and Nature*, di Gregory Bateson:

By aesthetic, I mean responsive to the pattern which connects (Bateson, 1979, p. 9; *i corsivi sono nel testo*)

Il mio amico Pino Longo, ottimo traduttore delle opere adelphiane di Bateson, ha reso questa formula, nell’italiano *Mente e natura*, così:

Per *estetico* intendo sensibile alla *struttura che connette* (Ibidem, trad. it. p. 22)¹

L’originale *responsive* è diventato *sensibile*. Scelta opportuna, direi, quasi senza alternative (la traduzione letterale sarebbe l’astruso *rispondente*). Scelta che consente di concentrarsi, almeno a chi vuol comprendere cosa intendesse Bateson per *estetico*, sull’ultima parte della formula, già da sola tutt’altro che autoevidente: il *pattern which connects*, o *struttura che connette*.

Noi, qui, ci interrogheremo in particolare sulla parola *responsive*. Ci interrogheremo, più esattamente, sull’assonanza *responsive/responsible*. Un’assonanza che nel passaggio all’italiano *sensibile*, per quanto quasi obbligato, ci fa perdere la traccia della radice comune ai due termini: la traccia, cioè, del possibile contributo che la nozione di *responsiveness* può dare al nostro interrogarci sul tema della *responsibility*.

Tuttavia, prima di occuparci di questa parola, è bene soffermarci su quella *struttura che connette*, alla quale la proprietà *estetica* della *responsiveness* è riferita, nella formula in esame. L’espressione *struttura che connette*, teniamo presente, è per Bateson talmente pregnante da considerarla, come scrive in *Mente e natura*, “un altro possibile titolo di questo libro” (1984, p. 21). E *Mente e natura*, si badi, era un libro molto importante, per lui. Quando ne consegnò il manoscritto all’editore, nel 1978, all’età di 74 anni, Bateson, ormai noto al grande pubblico per il successo inatteso di *Verso un’ecologia della mente* (2000, ed. orig. 1972), desiderava compendiare in esso le riflessioni di tutta una vita, nonché le grandi questioni aperte sulle quali avrebbe amato tornare in seguito, se la

¹ A rigore: nella pagina qui citata, l’espressione *pattern which connects* è resa con “struttura che collega”, ma è il solo caso, tra i vari in cui compare tale espressione, in cui l’inglese *connects* è tradotto con “collega”. In tutti gli altri casi è tradotto con “connette”. In queste note preferisco mantenere “struttura che connette”, che tra i lettori abituali di Bateson è peraltro anche un termine quasi “gergale”.

grave malattia contratta proprio mentre lavorava a quel manoscritto gliene avesse concesso il tempo.²

E veniamo dunque a questa espressione, *struttura che connette*, così importante per Bateson. Per riuscire a sbrigarla in uno spazio possibilmente breve, partirò da un'immagine. Una bella immagine, suggerita del resto dallo stesso Bateson, proprio per comprendere meglio quell'espressione. È l'immagine della danza, della danza interattiva:

Il modo più giusto per cominciare a pensare alla struttura che connette è di pensarla *in primo luogo* (qualunque cosa ciò voglia dire) come una danza di parti interagenti. (Bateson, 1984, p. 27)

La “danza di parti interagenti” alla quale Bateson si riferisce è più esattamente l'interazione dinamica che connette in un processo unitario e coerente “tutte le creature viventi” (*ivi*). Dalle amebe agli schizofrenici, dai boschi di sequoie ai parlamenti, dall'erba all'“occidentale medio”, per riprendere alcuni esempi tra i molti citati nei suoi testi, esempi ai quali ogni lettore può aggiungerne di suoi, a piacimento. Vari anni prima, in *Verso un'ecologia della mente*, Bateson si era riferito a questa nozione attraverso il termine sintetico *Creatura*, riprendendo e ridefinendo a modo suo, in chiave ecologico-evoluzionistica, un termine di Gustav Jung.

Il motivo più importante che induceva Bateson a richiamare e sottolineare l'immagine della danza, per pensare adeguatamente la *struttura che connette*, era peraltro chiaramente esplicitato, in *Mente e natura*, ed era precisamente la preoccupazione che il termine *pattern* potesse evocare immagini – fuorvianti – di forme connettive statiche, meccaniche, atemporalità, regolate da nessi causa-effetto lineari e basati su criteri logici di prevedibilità. Una preoccupazione, notiamo, che non diminuisce di certo con l'italiano *struttura* – anzi.³

Bateson suggeriva insomma di vedere nella *struttura che connette* una danza interattiva, affinché la *struttura* venisse immaginata come un *processo*. Un processo vincolato da *forme*, naturalmente, ma nondimeno un processo: una dinamica ininterrottamente creatrice e autocretrice. Nella quale le parti interagenti, come appunto i danzatori di una danza, sono vincolate le une alle altre da trame connettive. Da coreografie, potremmo dire, che ne organizzano momento per momento le mosse e le movenze reciproche, e insieme le stesse identità (cfr. Manghi, 2004, cap. 2).

Il fatto che le “coreografie” della *struttura che connette* siano vincolanti per tutte le parti in gioco, non significa che esse siano allestite nelle loro coerenze da un regista *super partes*, posto gerarchicamente fuori dal tempo e dal processo interattivo stesso. Queste “coreografie” scaturiscono a loro volta, circolarmente, dalle reciprocità in coevoluzione, a un tempo orizzontali e verticali, che esse regolano e vincolano.

In questa cornice, l'imprevedibilità, lungi dall'essere il residuo di un potere di controllo e autocontrollo non ancora abbastanza affinato, è ineliminabile, nel bene come nel male.

² Bateson sarebbe morto nel 1980, l'anno successivo alla pubblicazione di *Mente e natura*. Le suggestioni affidate in questo libro al “metologo” conclusivo tra lui e la figlia, Mary Catherine, sono state riprese in seguito da Bateson, grazie anche a una remissione della malattia, in appunti destinati a un nuovo libro da scrivere insieme a lei. Questi appunti sono stati raccolti e integrati con grande cura da Mary Catherine, dopo la scomparsa del padre, e pubblicati nel volume *Angel's Fear. Towards an Epistemology of the Sacred* (Bateson, Bateson, 1987).

³ L'inglese *pattern* potrebbe anche essere tradotto con *modello*, come spesso avviene, o con *forma*, *trama* e con altri termini ancora, ma in ogni caso non scongiurerebbe facilmente il rischio di evocare immagini di staticità e atemporalità.

A nessun danzatore è dato pilotare unilateralmente la forma, il ritmo o l'esito della danza che lo coinvolge: "La parte non può in alcun caso controllare il tutto" (Bateson, 2000, p. 477). Nessun danzatore potrà mai pilotare unilateralmente il comportamento degli altri danzatori, né il proprio stesso comportamento, come illusoriamente riesce a farci credere la rappresentazione dominante, nel moderno occidente, dell'io, dell'individuo, della relazione io-altro e del rapporto azioni-conseguenze. I danzatori non sono per Bateson dapprima *parti* e in seguito *parti in relazione*, ma immediatamente *parti-in-relazione*. Fuori dalla relazione non c'è l'io "capitano della propria anima" (Bateson, 2000, p. 375), ma semplicemente il nulla, la follia o la non-vita. "La relazione viene per prima, *precede*" (Bateson, 1984, p. 179).

In altre parole: ciascun essere umano, in quanto creatura vivente, e in particolare in quanto mammifero, regola ininterrottamente le sue interazioni con gli altri e con l'ambiente, da sempre, attraverso modalità comunicative largamente inconsapevoli. Attraverso, cioè, sottili abilità emozionali – *raisons du coeur* – che lo fanno intensamente interconnesso con gli altri, comunque al di là di quanto la sua coscienza più vigile, orientata alla prevedibilità, sia in grado di cogliere.

8. Risonanza (*partecipe*)

A questo punto, la definizione batesoniana di *estetico*, posta in epigrafe a queste note, dovrebbe apparire un po' meno criptica: estetico è l'essere in risonanza, reciprocamente, tra le creature viventi, nell'ambito della più vasta Creatura di cui esse sono attivamente, creativamente partecipi: proprietà comunicativa, inseparabilmente passiva e attiva, attraverso la quale prende e riprende forma ininterrottamente quel reciproco definirsi e rifinirsi di cui è fatta la vita, da quella delle amebe a quella degli esseri umani.

Ciascuna creatura, ciascuna parte di una danza interattiva vivente, è dotata dunque per Bateson di proprietà *estetiche*. Questa nozione non va confusa con quella maggiormente diffusa nel senso comune, per la quale le proprietà estetiche sono rappresentate come qualità proprie degli individui distintamente considerati, posti *di fronte* all'oggetto – quale che esso sia, vivente o meno – che può mobilitare o meno la loro "privata" *sensibilità*, o attitudine a "ricevere impressioni attraverso i sensi", come recitano i dizionari. L'*estetico* batesoniano caratterizza gli individui non in quanto auto-centrati, ma in quanto *parti in relazione* di una struttura danzante che li connette sia tra loro sia con l'oggetto in questione.

Quando il poeta trova "bella" una primula, sottolinea Bateson, non dobbiamo pensare a un individuo ipersensibile da una parte, ben separato, e una primula dall'altra, di fronte a lui. Ma a un contesto relazionale del quale il poeta non è che una parte. Un contesto composto, schematizzando, da una triade unitaria, composta dal poeta, dai destinatari presenti o immaginari della poesia (tra cui sempre anche i suoi modelli) e da una primula. Un contesto nel quale nessuna delle parti viene per prima, in quanto a venire per prima è la relazione (triadica) che le vincola a *rispondersi* reciprocamente.

È come se in questo contesto, potremmo dire, il poeta dicesse a se stesso, e simultaneamente ai suoi interlocutori (magari scusandosi per la deludente "riduzione in prosa"): "sentite anche voi come sento io, come risuona vertiginosamente in me, nelle mie stesse parole, nel vostro ascolto, la nostra comune appartenenza, insieme passiva e attiva, a un tutto vivente unitario e organizzato più grande di noi di cui fa parte, insieme passivamente e attivamente, anche la primula, così come ogni altra creatura vivente?"

Il poeta, scrive Bateson, vede nella primula un “di più”, qualcosa che non è solo “primula”, e questo “di più” è la forma del processo interattivo stesso attraverso il quale può prender forma il “riconoscimento autoriflessivo” del poeta in un mondo più grande:

Avanzo l’ipotesi che questo di più sia in realtà un riconoscimento autoriflessivo. La primula somiglia alla poesia e poesia e primula somigliano entrambe al poeta. Quando guarda la primula, il poeta apprende qualcosa di sé creatore. Il suo orgoglio è accresciuto vedendosi nell’atto di dare un contributo ai vasti processi di cui la primula è un esempio. E la sua umiltà è esercitata e acquista valore quando si rende conto di essere un minuscolo prodotto di quei processi. (1997, p. 397).

Quello del poeta, naturalmente, non è qui che un esempio. Un esempio per qualcosa che appartiene a tutti gli esseri umani, poeti o no, e a tutti gli esseri viventi. Non è solo la *responsiveness* del poeta, ad avere natura estetica, bensì la *responsiveness* di ogni creatura vivente. I poeti contribuiscono grandemente a rendercene consapevoli, e a coltivare la nostra *responsiveness*, e noi esseri umani non potremmo vivere senza sentir risuonare il nostro “riconoscerci autoriflessivo” anche nei nostri giochi di parole, in quanto siamo animali visionari e parlanti, incapaci di sopravvivere senza ininterrotte, sofisticate creazioni simboliche. Ma non dovrà per questo sfuggirci che l’*estetico* batesoniano ci accomuna a tutte le altre creature viventi, al nostro comune essere autoriflessivamente *risonanti* con i mondi viventi più grandi ai quali *partecipano*, e che andiamo mantenendo, formando e trasformando. Senza mettere in conto questa estensione “ecologica” della nozione di *estetico* non sarebbe comprensibile, del resto, quella che è forse la più nota delle frasi di *Mente e natura*:

Quale struttura connette il granchio con l’aragosta, l’orchidea con la primula e tutti e quattro con me? E me con voi? E tutti e sei noi con l’ameba da una parte e con lo schizofrenico dall’altra? (1984, p. 21)

Se questa, così pregnante per Bateson, è l’idea di *struttura che connette*, ci sono dunque buone ragioni, credo, per soffermarsi su quel *responsive*. Sullo scarto semantico che rimane aperto tra l’inglese *responsive* e l’italiano *sensibile*. Uno scarto reso anche più significativo dal fatto che Bateson, in altre occasioni nelle quali gli era accaduto di riflettere su questioni estetiche, aveva fatto ricorso a termini più comuni e immediati di *responsive*, come per esempio *aesthetic sensibility* (ora in Bateson, 1997, p. 254). Possiamo quindi ragionevolmente presumere che, scegliendo quel *responsive*, in quella inusuale, quasi criptica, definizione di *estetico*, in quel libro per lui così importante, Bateson stesso avesse particolarmente a cuore lo scarto semantico tra *sensibile* e *responsive*.

Per interrogarci sulla suggestiva interfaccia tra la parola *responsiveness* e la parola *responsibility*, soffermiamoci ora sulla loro radice comune: latino *respondeo*. Come si può immaginare, si tratta di un verbo ricchissimo di sfumature, al punto che il dizionario Castiglioni-Mariotti ne riporta ben 12 accezioni, a loro volta assai variegata al loro interno. Quello che segue, naturalmente un poco sfrondata, è un elenco di significati di questo verbo: assicurare a propria volta; replicare/riecheggiare; dar responsi/suggerimenti; rispondere a una chiamata; corrispondere; esser conforme o simmetrico o proporzionato; riflettersi; rispondere alle esigenze, ai desideri o agli impegni; appartenere.

Si noterà facilmente, credo, senza bisogno di commenti, come queste molteplici accezioni del latino *respondeo* siano profondamente congruenti con i presupposti relazionali batesoniani, cioè con l’idea che, per qualsiasi “soggetto” agente, che egli ne

sia consapevole o meno, *la relazione viene prima*: prima del suo concreto *rispondere*. Il “soggetto” *rispondente* non è auto-centrato, autocostituito come tale prima del suo stesso *rispondere-a*, ma è a propria volta *definito-da* – da *ciò-a-cui-risponde*, e a cui allo stesso tempo *appartiene*: la *struttura che connette*.

Il verbo *respondeo* ci aiuta a cogliere nell’idea di *responsiveness* l’attiva e vitale interconnessione tra ogni singola creatura e la *struttura che connette*. L’attività del *rispondere* ha luogo infatti tra “rispondenti” *già-da-sempre-in-relazione*, che si vanno definendo e ridefinendo attivamente gli uni attraverso gli altri, riflettendosi gli uni negli altri, appartenendosi gli uni gli altri, suggestionandosi gli uni gli altri, assicurandosi gli uni gli altri, riecheggiando se stessi gli uni negli altri. *Rispondendo* ciascuno alla *chiamata* degli altri – dove la chiamata viene prima della risposta, piaccia o no, lo si sappia o no. *Rispondendosi reciprocamente*. Cor-rispondendosi. *Risuonando* insomma, potremmo dire, gli uni negli altri, ininterrottamente, attraverso la *partecipazione* alla medesima danza. Da qui, per chiudere il cerchio, il suggerimento implicito nel titolo di queste note, di pensare la proprietà *estetica* detta *responsiveness* come *risonanza partecipe*.

La consapevolezza dell’essere, per ragioni anzitutto creaturali, in risonanza partecipe con gli altri, e dunque di concorrere, volenti o nolenti, a tutto ciò che accade a noi e intorno a noi, conduce a pensare la responsabilità:

- come chiamata a rispondere, dove la chiamata viene comunque prima, e da una direzione imprevedibile;
- come vincolo ineludibile, che l’individuo non può scegliere se adottare o meno, ma solo riconoscere consapevolmente nella sua – appunto – ineludibilità, e quindi assecondare (“danzare”) in modi diversi, comunque anch’essi relazionali;
- come *co*-responsabilità, dove il prefisso *co* non elimina naturalmente le nostre specifiche responsabilità individuali, ma ci aiuta a vedere come siano intimamente interconnesse le une alle altre, destinate cioè a farsi virtuosamente efficaci, oppure viziosamente inefficaci, *insieme*: a seconda di come apprendiamo a coordinarci tra noi, a negoziare le mosse del nostro danzare insieme, a riconoscerci reciprocamente nelle nostre comuni appartenenze come nelle nostre più irriducibili differenze.

9. Concludendo

Ultimo passo, sintetizzabile in breve così: l’ipotesi della responsabilità come partecipazione consapevole alla risonanza tra noi alla quale siamo ineludibilmente vincolati non è solo un auspicio volontaristico, ma trova significativi ancoraggi nel comune sentire del nostro tempo: nell’*ethos* fondato, come dicevamo, sulla *pietas* per la vittima. Un *ethos* derivato, ripetiamo anche questo, dalla de-sacralizzazione del capo e del capro, il duplice “bandolo della matassa” che a lungo ha sequestrato i nostri sguardi, magneticamente attratti da quei *punti fermi*, distraendolo dallo svolgersi autonomo e auto-organizzantesi della “matassa” delle nostre interazioni sociali.

Questo comune sentire non è la Morale unificata, *in positivo*, che la prima modernità prometteva a se stessa e al mondo intero come condizione necessaria e sufficiente alla buona coesistenza sociale, ma la premessa – mai più vittime innocenti! – sulla cui base è stata immaginata dapprima la possibilità della Morale unificata e in seguito la possibilità del weberiano “politeismo dei valori”; premessa *in negativo*, in quanto *necessaria* a immaginare una miglior coesistenza sociale, ma niente affatto *sufficiente*,

in quanto la questione di cosa sapremo realizzare a partire da questo *ethos* condiviso rimane – e rimarrà per sempre – aperta, al meglio come al peggio.

I recenti racconti “postmoderni”, che raffigurano la crisi della modernità sottolineando unicamente il proliferare delle differenti “morali” o “culture”, poco importa se per esaltarne o per paventarne il “relativismo”, appaiono dimezzati, nel senso che vedono una faccia soltanto della medaglia: non colgono la premessa simbolica fortemente condivisa – mai più vittime innocenti! – ormai incorporata de *facto* nello stesso “relativismo” in questione. Non vedono, come accade ai pesci, l’acqua nella quale stiamo nuotando.

Questa “acqua comune”, senza la quale, per dire, non avremmo sentito *immediatamente* di avere codici simbolici comuni con il Signor X della lettera da cui siamo partiti, può essere percepita coscientemente, e non solo avvertita come sensazione, da innumerevoli indicatori. Qui possiamo richiamarne naturalmente solo alcuni: il proliferare di associazioni, professioni, gruppi e istituzioni di aiuto alle vittime (anche solo potenziali), sotto il segno di precise norme giuridiche; la rivendicazione del diritto a essere riconosciute da parte di minoranze di vario genere, sempre più numerose (il diritto a ottenere lo statuto di vittime, anche solo potenziali); come pure il moltiplicarsi di maggioranze che, attraverso le relative proiezioni istituzionali, chiedono perdono addirittura per ingiustizie o guerre compiute nel passato, facendone seguire i relativi risarcimenti, ed estendono progressivamente la legislazione che rispetta i diritti umani (indicatore principale: il regredire della pena di morte) (Doise, 2001). Lo stato francese ha addirittura istituito, qualche anno fa, un “Segretariato per le vittime”. Papa Wojtila ha chiesto perdono in pochi anni, oltre che agli ebrei, a varie altre vittime della Chiesa cattolica (donne, schiavi, e altri ancora), così come nessun altro Papa – cioè nessun altro capo della religione del perdono! – aveva mai fatto in epoche precedenti. Persino la natura, ormai, ce la rappresentiamo come vittima, dal momento che le riconosciamo dei diritti.

Il nostro “senso di colpa”, quando non è avvilitamento narcisistico e impotente su se stesso, oppure motore di aggressività distruttiva verso nuovi capri espiatori esterni, riesce a farsi generatore di riparazioni creative, di allargamento degli orizzonti, di invenzioni relazionali, sociali e politiche impensabili. Nella vita quotidiana come nelle dinamiche planetarie.

Del resto, c’è un facile esercizio che ciascuno di noi può fare per “misurare” la temperatura del nostro *ethos* contro-vittimario. Si provi a rispondere a questa semplice domanda: come mai siamo attenti ad Abele, ucciso dal fratello Caino, e non sappiamo nulla di Remo, parimenti ucciso dal fratello Romolo? E come mai, inoltre, comprendiamo immediatamente perché esista un’associazione per la difesa dei diritti umani che si chiama Nessuno tocchi Caino e a nessuno è mai venuto in mente di fondarne una che si chiamasse Nessuno tocchi Romolo, al quale è toccata peraltro, come abbiamo ricordato, una sorte più crudele che a Caino? La risposta è molto semplice: la lingua che racconta di Romolo e Remo è la lingua dei persecutori di ogni tempo, quella stregata dal fascino dei Cesari e dei riti sacrificali, del tutto disinteressata al destino delle vittime; mentre la lingua che racconta di Caino e Abele è quella lingua, radicalmente nuova, che è nata dalla *pietas* per la vittima – ed è una lingua, questo il punto, sempre più comune a tutti noi, quella lingua progressivamente “universalistica” sulla cui base andiamo rivendicando il riconoscimento “relativistico” delle nostre rispettive, vitali differenze.

A dispetto del racconto “postmoderno”, le nostre rispettive differenze non sono affatto auto-centrate, immuni alle reciprocità. Sono *differenze-in-relazione*. In risonanza partecipe, ininterrottamente, tra loro. Innumerevoli “bandoli” colorati della stessa “matassa”, per rievocare un’ultima volta la metafora “tessile”. E questa *matassa che le connette*, potremmo dire, è sempre più intessuta di ethos contro-vittimario.

Va da sé, ripetiamolo ancora una volta a scampo di equivoci “edificanti”: stiamo parlando di un processo altamente ambivalente. Nel quale la lingua dei Cesari non è affatto scomparsa dal nostro linguaggio quotidiano. Nel quale il “cesarismo” insidia persino il nostro io, facendone oggetto di culto “moderno”. Nel quale le antiche tentazioni sacralizzanti tornano a promettere appaesamento agli animi spaesati dall’ambivalenza. Nel quale la *pietas* per le vittime rischia di raddoppiarsi di continuo in vittimismo. Nel quale apprendiamo in fretta l’“astuzia del pentimento”, per dirla con Jean Baudrillard, e anche la possibilità di trasformare in *business* l’aiuto alle vittime. Nell’esplorare, come ci invita drammaticamente a fare Primo Levi, “lo spazio che separa (non solo nei Lager nazisti!) le vittime dai persecutori”, dobbiamo sapere che in quello spazio *grigio* – “costellato di figure turpi o patetiche (a volte posseggono le due qualità a un tempo)” (Levi, 1986, p. 27) – incontreremo anche l’orrore.

Il fatto però che si tratti di un processo ambivalente, dagli esiti tutt’altro che scontati, non cancella il fatto che tale processo sia fortemente in atto, e che ciò costituisca una vera e propria mutazione antropologica, rispetto ai millenni di storia che abbiamo alle spalle. Una mutazione innescata dalla “differenza cristiana” (Bianchi, 2006), sulla quale riflettere, se desideriamo interrogarci intorno al destino della parola *responsabilità*. Se desideriamo trovare modi per convivere tra noi non più vittimari, ma attenti alle nostre colorate differenze e alle danze relazionali che le connettono.

Peraltro, l’ambivalenza stessa di tale processo, insegna Edgar Morin (2005), non è da vedersi come caratteristica *a priori* negativa – ci fideremmo, del resto, di una “morale” che non esibisse la propria ambivalenza? L’ambivalenza è il segno stesso della novità della sfida in cui ci troviamo immersi nell’età della modernità liquida: la sfida *relazionale* ad apprendere un pensiero capace di pensare il due che sempre sta nell’uno. Ovvero, ripetendo per concludere le parole di Bauman, sfida a saper

coltivare la capacità di convivere ogni giorno con l’incertezza e con l’ambivalenza, con una pluralità di punti di vista e con l’assenza di autorità infallibili e attendibili.

Bibliografia

- Bateson, G. (2000), *Verso un’ecologia della mente*, Adelphi, Milano.
- Bateson, G. (1984), *Mente e natura*, Adelphi, Milano (ed. orig. *Mind and Nature*, Dutton, New York, 1979).
- Bateson, G. *Una sacra unità. Nuovi passi verso un’ecologia della mente*, Adelphi, Milano.
- Bateson, G., Bateson, M.C. (1989), *Dove gli angeli esitano. Verso un’epistemologia del sacro*, Adelphi, Milano.
- Bauman, Z. (2001), *La società individualizzata*, Il Mulino, Bologna.
- Bauman, Z. (2002), *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari.
- Baudrillard, J. (2006), *Il patto di lucidità o l’intelligenza del Male*, Cortina, Milano.

- Doise, W. (2001), *Droits de l'homme et force des idées*, PUF, Paris.
- Girard, R. (1982), *Delle cose nascoste fin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano.
- Girard, R. (2003), *Origine della cultura e fine della storia*, Cortina, Milano.
- Levi, P. (1986), *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino.
- Manghi, S. (2004), *La conoscenza ecologica. Attualità di Gregory Bateson*, Cortina, Milano.
- Manghi, S. (*in stampa*), "The tragedy of the subject in the birth of the world-society. About Edgar Morin", in *Futures*.
- Morin, E. (1973), *Il paradigma perduto. La natura umana*, Bompiani, Milano.
- Morin, E. (2005), *L'etica*, Cortina, Milano.
- Napolitani, D. (1991), "Mente e universi relazionali", in *Rivista Italiana di Gruppoanalisi*, nn. 1-2, pp. 15-47.
- Pardi, F. (1996), *L'indifferenza dell'etica*, Angeli, Milano.
- Serres, M. (1986), *Roma, il libro delle fondazioni*, Hopefulmonster, Firenze.
- Weber, M. (2006), *La scienza come professione. La politica come professione*, Mondadori, Milano, 2006.