L'*io* come relazione di relazioni

*di VINCENZO VITIELLO**

… ou tò zên perì pleístou poietéon, allà tò eû zên.

1. Nel 1970 apparve in Germania una silloge in due volumi di scritti di filosofi e storici della filosofia tedeschi dal titolo *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. Il curatore Manfred Riedel, recentemente scomparso, pubblicherà, anni più tardi, un libro, *Zweite Philosophie*, nel quale al tradizionale "primato" della metafisica avrebbe opposto il *Vorrang* dell'etica. All'origine di questa inversione che s'andava imponendo nel dibattito filosofico contemporaneo, e non soltanto in Germania, vi era certamente Heidegger – lo Heidegger di *Sein und Zeit*, *in primis*, lo Heidegger, cioè, della *Sorge* e del *Besorgen*, critico della riduzione della filosofia a mera teoresi –, ma non solo; v'era la scuola di Francoforte e il suo ultimo rappresentante, Jürgen Habermas; l'ermeneutica di Gadamer, in cui giuoca un ruolo centrale il concetto di *Anwendung*; vi era soprattutto la crescente influenza del pensiero di Lévinas, e più in generale il ritorno del pensiero ebraico nel dibattito filosofico: da Rosenzweig a Jonas – per dire dei più rappresentativi e conosciuti. Autori, questi, su cui Fabris ha meditato e scritto, ma da cui pur si distanzia in questo libro, *TeorEtica*, che già nella scrittura del titolo evidenzia un modo "altro" di intendere il rapporto tra etica e teoretica, teoretica ed etica. Ché, se l'etica è al centro della teoretica – se l'etica è il "cuore" stesso della filosofia – non rivendica, però, alcuna "primazia". Il rapporto tra etica e teoretica è piuttosto circolare, perché se l'etica dà alla teoresi la necessaria motivazione, la teoresi, in quanto riflessione sulla sua origine, toglie alla motivazione il carattere di mera fattualità. Pertanto, come non c'è vera teoresi se non eticamente motivata, così non c'è motivazione autenticamente etica se non consapevole di sé, se non "tema" di riflessione. Viene spontaneo il ricordo della bella, quanto fantasiosa, etimologia di *ánthropos*, che si legge nel *Cratilo* di Platone: *ánthropos* deriverebbe per contrazione da *anathrôn à ópope*, quegli che, diversamente dagli altri animali, riflette su ciò che ha visto. La "strana" scrittura del titolo del libro, *TeorEtica*, che lega la riflessione alla motivazione pratica, a questo "circolo" allude. E la relazione, di cui parla il sottotitolo, enuncia il senso di questa circolarità, che non è, ma diviene: la relazione, infatti, si fa, si costruisce. Ne è testimonianza il libro stesso, e non questo soltanto di cui ora parliamo, ma ogni libro, che è tale in quanto si rivolge al lettore, al pubblico, in quanto mira ad instaurare una relazione che è coinvolgimento. Così, dicendo del titolo, abbiamo distinto le tre scansioni fondamentali di questo lavoro, il più impegnativo tra quelli sinora *pubblicati* da Adriano Fabris. Ma è tempo di "entrare" nel libro.

2. La prima scansione concerne la condizione a partire dalla quale si dà verità. La prima condizione, praticata da Fabris, avanti d'essere tematizzata, è il dialogo con

* Prof. di Filosofia della storia presso l'Università Vita-Salute S. Raffaele, Milano.

gli altri filosofi. Un dialogo che "tocca" i momenti topici della storia del pensiero occidentale, dall'*élenchos* di Aristotele alla prova ontologica di Anselmo, dal *cogito* di Cartesio all'*Ich denke* kantiano, allo Hegel della *Fenomenologia*, sino a Heidegger. In pagine brevi quanto "sottili", Fabris mostra che non si dà verità se non come appello ad un soggetto che alla verità si rivolge, che alla verità è interessato, che dalla verità è coinvolto. La stessa fondazione aristotelica della verità sul principio di (non-) contraddizione implica un rapporto: la verità s'impone solo se v'è chi ha interesse ad essa, anche solo un interesse negativo, vòlto, cioè, a negarla. A contraddirla. Contra-dire il vero è partecipare ad esso, è "dire", è *logos*, parola, discorso, ragione. Solo chi non parla, ne è "fuori". Ma colui che non parla è *ómoios phytô*, è simile ad una pianta. Al vero è dunque "necessario" l'"altro" che alla verità si rapporta. Ove viene meno l'alterità, ove il rapporto si traduce in identità, ove l'interesse alla verità s'impadronisce della verità, la verità "muore". Ciò che minaccia il vero è l'eccesso di potenza: sia questa del *cogito* o, all'opposto, del *cogitatum*. Qui la differenza della posizione di Anselmo, nel cui argomento è imprescindibile la seconda persona (Ergo Domine, non solum *es*…, sed *es* …), rispetto alle tesi dei filosofi moderni. L'identità del vero con la sua apprensione – l'identità di logica e gnoseologia – dà alla verità lo statuto di un fatto naturale, di un accadimento necessario. Toglie alla verità il suo senso. Torna in Fabris il concetto socratico della verità come quel *lógos*, *hòs án moi loghizoméno béltistos phaínetai* – come quella "ragione" che a me "ragionante" appaia la migliore. Il "senso" della verità è in questo rapporto. Altrimenti è datità immediata, bruto fatto. Domanda: ma è superabile questa immediatezza? Nella risposta ne va del senso stesso della filosofia.

La seconda scansione riguarda la relazione. L'io – l'altro dalla verità, che alla verità si rapporta – in tanto può essere coinvolto (dalla verità, certo, ma non solo dalla verità) in quanto è relazione. È relazione, e non soltanto *in* relazione. Vale a dire: non c'è "io" prima della relazione. Non c'è una struttura già fatta che poi entra in relazione: la struttura dell'io è già relazione, relazione che si struttura relazionandosi. La relazione – l'io – è relazione di relazioni. Pertanto non la coerenza "teoretica" è il principio veritativo, ma la fedeltà alla pratica della relazione, al suo diffondersi e ampliarsi. Al suo farsi universale. E non si tratta di un ideale da perseguire, bensì della potenza stessa della relazione che è, "vive", solo relazionandosi, come *ein Kreis von Kreisen*, un circolo di circoli, per riprendere la definizione hegeliana della Verità. A questo punto Fabris si chiede in che differisca la potenza diffusiva della relazione dal potere estensivo della Verità assoluta. Non sono entrambe – la relazione come relazione di relazioni, e la Verità come l'Infinito che realizza se stesso assorbendo in sé ogni alterità – due "immediatezze", due "dati", due "fatti"? Dove più il "senso", la motivazione etica della relazione, quando la si intende come "potenza" che da sé si espande, non avendo bisogno d'altro che di se medesima?

A queste domande Fabris risponde che la potenza della relazione non esclude, anzi richiede la decisione e la scelta dell'"altro", del "soggetto" della relazione, di *chi* è nella relazione coinvolto. Che il *soggetto della relazione* non sia "fuori" e "prima" della relazione, che sia esso medesimo relazione, non toglie che il fatto della relazione, la struttura della relazione, implichi una scelta, una decisione, in quanto la relazione come può espandersi, ampliarsi, universalizzarsi, così può limi-

tarsi, ridursi sino a negare se stessa. Ma – osserva Fabris, "ripetendo", in qualche modo, l'*élenchos* aristotelico – anche la negazione della relazione è relazione. Il "senso", la motivazione etica dell'essere-(in-)relazione è dato proprio dalla decisione, che non è arbitro ma "scelta" consapevole là dove resta fedele a se stessa, là dove s'espande e non si nega. Insomma: "viva chi vita crea!" – per riprendere un motto di Goethe, che Croce amava ripetere. Ed è in questa vita, vita di relazione, vita che è relazione, che opera il coinvolgimento. È la terza scansione del libro.
La fedeltà etica alla relazione, a se stessi in quanto esseri-in-relazione, definisce l'*eû zên*: la fedeltà della vita a se stessa, della vita che si universalizza creando vita. Ma per "ben vivere" non è sufficiente fare il Bene; è necessario, sottolinea Fabris, *fare bene il Bene*. In questa congiunzione di *phrónesis* e *deinótes*, prudenza e abilità, si mostra la natura essenzialmente "politica" dell'etica della relazione. Il coinvolgimento comporta, infatti, un "passaggio" radicale, un passaggio che giunge alla radice dell'essere-(in-)relazione: il passaggio alla *responsabilità* per gli altri. Che è il vero passaggio dal singolo alla comunità. Dall'io al tu, al Noi. A un Noi che non si limita al presente, ma s'estende al passato come al futuro. È una responsabilità totale dell'adesso, dell'istante, del *nyn*, che si apre all'*hóra*, alla totalità del tempo: *érchetai hóra kaì nyn éstin*.
Scrive Fabris, e la sua pagina s'accende di *pathos* religioso, ove il *ligamen* terreno, "politico", giunge alla dimensione più profonda dell'etica: «Io dunque sono responsabile non solo delle relazioni che qui e ora sto intrattenendo e promuovendo, ma di tutte le relazioni nelle quali virtualmente posso essere coinvolto. Ciò comporta un impegno etico ancora più radicale. Perché la responsabilità di cui parlo contrasta realmente con quell'eclissi di senso e con quell'indifferenza che sono alla base della possibilità del male e dell'esercizio della violenza. La teoria non è in grado di elaborare adeguatamente tali questioni: perché essa pratica, a sua volta, proprio quel distacco che, se non governato, produce esiti malvagi. Non basta, insomma, per confrontarsi con il male, darne una spiegazione. Bisogna coinvolgere al bene. Bisogna che la filosofia si faccia, davvero, TeorEtica».

3. La forza di un libro, la sua capacità di coinvolgere il lettore, non è solo – e direi: non è tanto – nei problemi che risolve, quanto nelle domande che suscita. Proverò ad articolarne alcune tra quelle che a me sembrano maggiormente vicine alla prospettiva di Fabris, nascendo dal medesimo interesse teorico: la cura della finitezza e ciò che questa comporta riguardo al nostro abitare il mondo.
Fabris dice: "io sono responsabile". *Sono*, o non piuttosto *mi sento* responsabile? Il verbo "essere" presuppone un'identità tra il *cogito* e il *sum*, che è tutta da dimostrare, e, dimostrata che fosse, toglierebbe – nel senso hegeliano dell'*aufheben* – la finitezza dell'io, ne farebbe il punto archidemico su cui si regge l'universo intero. Il "sentirsi", invece, senza nulla togliere all'estensione della responsabilità, sottrarrebbe all'io ogni certezza d'essere, ed anzitutto la certezza d'essere Sé, d'essere "io", in quanto lo stesso sentir-si, lo stesso sentire se stesso, *potrebbe* non avere origine da sé. Riprendendo l'espressione di Kant, ma traducendola in termini morali: Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches *soll*, vorgestellt = X: io, o egli, o esso (la cosa) che *deve*, rappresentata = X. In questa prospettiva l'altro, il tu, non va cercato fuori dell'io, ma nell'io stesso, come il più proprio dell'io. Io tu a me stesso. In questa alterità di sé a sé, l'immediatezza, la datità, la mera fatticità

dell'io perde il suo carattere puramente negativo, per rivelarsi come una possibile – possibile, non necessaria – risorsa: come l'eteronomia che è al fondo dell'autonomia morale. L'imperativo che l'io non pone, ma riconosce. Il Tu che è all'origine d'ogni comandamento: *Lo tir'zach*: Tu non ucciderai. La seconda persona presente in tutte le formulazioni dell'imperativo kantiano: *Handle*… – Agisci … La volontà razionale che si volge a se stessa dicendo: tu.

D'altronde la scelta della fedeltà a se stessi, la decisione di mantenersi fedeli all'essere-in-relazione da cosa è motivata? Dalla coerenza dell'essere-in-relazione, che anche se nega la relazione, presuppone l'essere-in-relazione, o non piuttosto dalla fedeltà a se stessi? Fedeltà che prima d'essere oggetto di scelta è soggetto della scelta. E in quanto tale – soggetto e non oggetto, soggetto non scelto – essa è una decisione "immotivata", "insensata". Non è un'aporia. È il riconoscimento del limite del sapere. Quel *lógos* (riprendo ancor qui le parole del Socrate platonico), *hòs án moi loghizoméno béltistos phaínetai*: quella "ragione" che Socrate sceglie in quanto a lui appare la migliore, è scelta da Socrate in quanto *loghizómenos*, in quanto in lui opera la ragione che gli fa scegliere la migliore ragione.

Cosa aggiungere? Che non sempre la ragione opera in noi. Anche questo è un fatto. Di cui ci *sentiamo* responsabili. Lo siamo? La domanda non ha risposta. V'è un peccato prima del peccato. È il mistero dell'essere-uomo.