

ss.; WOJTYLA K., *Amore e responsabilità*, Marietti, Casale Monferrato 1983, 4^a ed.

RESPONSABILITÀ (PRINCIPIO DI)*

SOMMARIO: 1. Introduzione. – 2. Dalla responsabilità per le conseguenze alla responsabilità come principio. – 3. Responsabilità, futuro e dignità umana.

1. Introduzione. – Il termine “responsabilità” compare nelle lingue europee moderne. Le prime ad attestarlo a partire dal XIV-XV secolo sono la lingua francese (*responsabilité*) e quella tedesca (*Verantwortung*), che presentano radici etimologiche distinte: il verbo latino *respondēo* nel primo caso e il sostantivo tedesco *Antwort* nel secondo. Approfondendo però ulteriormente l’analisi, ci si accorge di come entrambi questi termini dipendano a loro volta da verbi (il latino *spōndēo* – e prima ancora il greco *spōndō* – e il gotico *swaran*), il cui significato è pressoché identico: «garantire, rispondere di qualche cosa»¹.

Il termine moderno “responsabilità” trova impiego anche in ambito giuridico e in quello politico, benché con significati lievemente diversi: nel primo, “responsabilità” esprime il dovere di rispondere delle conseguenze delle proprie azioni, nel senso che la lesione di un diritto altrui obbliga l’autore della lesione a un risarcimento del danno arrecato; nel secondo, “responsabilità” indica il dovere di rispondere di ciò che si trova nella propria sfera di influenza, specie se relativo a un incarico pubblico. Diversi sono altresì i fattori e gli avvenimenti storici in relazione a cui questi significati sono stati elaborati: le radici di quello giuridico affondano nel diritto romano e in modo particolare nella *Lex Aquilia de damno* (III a.C.), la quale estende la categoria di “danno ingiusto” a fattispecie precedentemente non tutelate, individuando in tal modo doveri generici in senso extracontrattuale e fondati sul principio del *neminem laedere*². Quanto al significato politico, esso si pre-

* La ricerca da cui nasce il presente articolo è stata condotta da Paolo Becchi (docente presso l’Università degli Studi di Genova) e Roberto Franzini Tibaldeo (F.R.S.-FNRS Chargé de recherches presso l’Université catholique de Louvain) ed è stata ampiamente discussa e rivista congiuntamente dai due autori in ogni sua parte. In particolare, Paolo Becchi si è occupato della stesura del § 3 e Roberto Franzini Tibaldeo del § 1. La stesura del § 2 è invece congiunta.

¹ E. BENVENISTE, *Potere, diritto, religione. Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, 1969, vol. 2, tr. it. a cura di M.A. Liborio, Torino, Einaudi, 1976, p. 407 e s., p. 447.

² Cfr. S. SCHIPANI, *Lex Aquilia, culpa, responsabilità*, in F. MILAZZO (a cura di), *Illecito e pena privata in età repubblicana*, Napoli, ESI, 1992, p. 129 e ss.

cisa invece nel XVIII secolo contestualmente all'impiego sempre più sistematico e consapevole dei vocaboli della "responsabilità" nel dibattito politico e costituzionale in lingua inglese (britannico e statunitense) circa le responsabilità di chi governa e i poteri di controllo e sanzione cui questi ultimi devono essere soggetti³, questioni che tra l'altro suscitano una vasta eco nella Francia prerivoluzionaria.

Quel che sembra comunque accomunare l'utilizzo del termine "responsabilità" sia in ambito giuridico sia in quello politico è uno sguardo rivolto al passato, nel senso che le conseguenze presenti vengono ricondotte causalmente a un'azione da cui si sarebbero originate. In questo senso, si evidenzia la volontà dei moderni di intendere la responsabilità nei termini della capacità del soggetto di rendere conto di un'azione passata e di essere eventualmente sanzionato per le conseguenze di quest'ultima.

Da questo punto di vista, la riflessione di Immanuel Kant non fa eccezione e il suo tentativo di estendere l'impiego della nozione di "responsabilità" all'ambito etico-morale non fa che confermare l'impostazione giuridica e politica: Kant tratta infatti della responsabilità nei termini retrospettivi dell'*imputabilità* (*Zurechnung*)⁴, richiamandone pertanto il legame essenziale con questioni quali colpa, peccato, biasimo, sanzione, ecc. Eppure al tempo stesso proprio in Kant, e precisamente nelle sue riflessioni sulla "filosofia della storia", è dato intravedere una certa apertura alla dimensione del futuro (nella forma della successione e solidarietà tra generazioni)⁵, che investe anche il

³ Cfr. A. HAMILTON - J. MADISON - J. JAY (pseudonimo Publius), *Il federalista* (1788), tr. it. a cura di G. Sacerdoti Mariani, Bologna, il Mulino, 1997, p. 528; G. VON PROSCHWITZ, *Responsabilité: l'idée et le mot dans le débat politique du XVIII^e siècle*, in G. STRAKA (a cura di), *Linguistique et philologie romanes. Actes de X^e congrès international de linguistique et philologie romanes*, Paris, Klincksieck, 1965, p. 385 e ss. (poi in G. VON PROSCHWITZ, *Idées et mots au siècle des lumières*, Göteborg-Paris-Wettergrens-Touzot, 1988, p. 79 e ss., con annessi discussione, p. 92 e s., e *post-scriptum*, p. 94 e s.).

⁴ Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura* (1787), tr. it. a cura di G. Gentile - G. Lombardi Radice, Roma-Bari, Laterza, 1910, p. 302; ID., *Metafisica dei costumi* (1797), tr. it. a cura di G. Landolfi Petrone, Milano, Bompiani, 2006, § 4, p. 55; ID., *La religione entro i limiti della sola ragione* (1793), tr. it. a cura di M.M. Olivetti, Roma-Bari, Laterza, 1993, 2^a ed., Capitolo 1, p. 17 e ss. (il concetto compare, ad esempio, alle p. 35 e p. 47). Per un'analisi storica e semantica dei termini "imputare" e "imputabilità", cfr. P. RICŒUR, *Il concetto di responsabilità. Saggio di analisi semantica* (1994), in ID., *Il giusto*, a cura di D. Iannotta, Torino, Sei, 1998, p. 33 e ss. Cfr. anche C. BLÖSER, *Zurechnung bei Kant. Zum Zusammenhang von Person und Handlung in Kants praktischer Philosophie*, Berlin, De Gruyter, 2014.

⁵ Cfr. I. KANT, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784),

senso dell'agire umano, la cui analisi deve essere così condotta non solo in senso retrospettivo, ma anche in quello prospettivo. Questi saranno invero temi centrali della riflessione filosofica successiva, in modo particolare novecentesca, la quale deve fare i conti con profonde trasformazioni in ambito sociale, politico, economico, tecnologico, culturale e ambientale. Più in particolare, alcune proposte filosofiche si distinguono per il fatto che la sollecitudine verso il futuro viene assunta come fulcro di una complessiva riformulazione della questione della responsabilità. È il caso di Hans Jonas, su cui si tornerà nel prossimo paragrafo, il cui *principio responsabilità* intende porsi in alternativa sia al *principio speranza* di Ernst Bloch, secondo cui la speranza si declina nei termini di un'utopia concreta ed esprime una tendenza storico-politica di emancipazione umana⁶, sia ai *principi di giustizia* formulati da John Rawls in quanto ideali normativi di una costruzione politico-sociale improntata a equità⁷.

È appena il caso di osservare come nella riformulazione novecentesca della responsabilità in senso prospettico e rivolta al futuro (si vedano il già citato Jonas e Lévinas) ricompaia una sfumatura di significato già presente nel suo etimo, e poi tralasciata: si tratta del fatto che il *respondēo* latino da cui sarebbero derivati i sostantivi moderni della responsabilità implica, accanto al senso di "risposta" rivolta al passato, anche quello della promessa e dell'impegno a farsi «*garanti* di un corso di avvenimenti futuri»⁸, nel senso dell'essere disposti a rispondere in prima persona dell'eventuale mancanza di qualcuno per cui si garantisce. La responsabilità come attenzione e ponderazione delle sole conseguenze negative di un atto perderebbe dunque terreno rispetto a una responsabilità intesa come capacità di orientare il comportamento in base a una serie di istanze e doveri tra i quali il soggetto deve scegliere, tenendo conto delle conseguenze di tale scelta. Con ciò, la no-

in ID., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, tr. it. a cura di N. Bobbio - L. Firpo - V. Mathieu, Torino, UTET, 1978 (ristampa); ID., *Il conflitto delle facoltà* (1798), in ID., *Scritti di filosofia della religione*, tr. it. a cura di G. Riconda, Milano, Mursia, 1989. Cfr. anche C. BERTANI - M.A. PRANTEDA, (a cura di) *Kant e il conflitto delle facoltà*, Bologna, il Mulino, 2003; P. BECCHI, *Our Responsibility Towards Future Generations*, in K. MATHIS (a cura di), *Efficiency, Sustainability, and Justice to Future Generations*, Dordrecht, Springer, 2011, p. 77 e s.

⁶ Cfr. E. BLOCH, *Il principio speranza* (1954-59), tr. it. a cura di E. De Angelis - T. Cavallo, Milano, Garzanti, 2005, 2ª ed.

⁷ Cfr. J. RAWLS, *Una teoria della giustizia* (1971), tr. it. a cura di U. Santini, a cura di S. Maffettone, Milano, Feltrinelli, 2002, 8ª ed.

⁸ Cfr. M. VILLEY, *Esquisse historique sur le mot responsable*, in «Archives de philosophie de droit», 22 (la responsabilité), 1977, p. 46.

zione di “responsabilità” oltrepassa l’ambito giuridico e politico per diventare un principio (etico, ontologico o metafisico) di carattere fondamentale.

Nel prossimo paragrafo cercheremo di far emergere questa linea interpretativa attraverso l’analisi di autori, tra cui Max Weber, Dietrich Bonhoeffer, Jean-Paul Sartre, Emmanuel Lévinas e Hans Jonas. Infine nel paragrafo 3 ci concentreremo sul rapporto tra responsabilità, futuro e dignità umana e ne analizzeremo la rilevanza rispetto al dibattito odierno relativo alla gestione della crisi ecologica, all’impiego delle biotecnologie e alla ricerca in campo biomedico.

2. Dalla responsabilità per le conseguenze alla responsabilità come principio. – Si è visto come in età moderna la responsabilità tenda per lo più a configurarsi, in ambito giuridico, come attenzione per le conseguenze delle azioni e, in ambito politico, come responsabilità relativa a ruoli o incarichi pubblici. Si è altresì fatto cenno al progressivo accentuarsi dell’aspetto sanzionatorio legato alla responsabilità. Queste peculiarità si sviluppano in relazione a una figura concettuale fino a quel momento assente dal panorama culturale e filosofico occidentale: il *soggetto*, che viene assunto come nucleo della gnoseologia e dell’etica. È infatti in età moderna il titolare della responsabilità viene a identificarsi proprio con l’individuo in quanto soggetto.

È noto però come tra la fine dell’Ottocento e l’inizio del Novecento, contestualmente alle trasformazioni cui si è fatto cenno nel paragrafo precedente e all’affermarsi dell’odierna società di massa, questo concetto vada incontro a una profonda rivisitazione in senso critico⁹, che non risparmia neppure la nozione di responsabilità.

Tra i primi a confrontarsi con questa eredità filosofica è Max Weber (1864-1920), a cui si deve un complessivo ripensamento dell’idea di responsabilità che, sganciata dalla nozione di colpa – sia nella sua dimensione “archeologica” e individuale (come avviene in Freud), sia in quella collettiva (Nietzsche) –, può estendersi alla valutazione dei possibili effetti delle azioni nella loro dimensione politica¹⁰. C’è però

⁹ Cfr. P. RICŒUR, *Della interpretazione. Saggio su Freud* (1965), tr. it. a cura di E. Renzi, Milano, Il Saggiatore, 2002, p. 46 e ss. Per alcuni spunti critici sulle origini, i caratteri e le aporie della soggettività moderna, cfr. P. SEQUERI, *L’umano alla prova. Soggetto, identità, limite*, Milano, Vita e Pensiero, 2002, p. 9 e p. 15 e ss. Per una sintetica storia della responsabilità nel Novecento, cfr. M. MONALDI, *Tecnica, vita, responsabilità. Qualche riflessione su Hans Jonas*, Napoli, Guida, 2000, p. 17 e ss.

¹⁰ Cfr. G. BANZHAF, *Philosophie der Verantwortung. Entwürfe, Entwicklungen, Perspektiven*, Heidelberg, Winter, 2002, p. 49 e ss.; P. GRASSI, *Sulla responsabilità: We-*

un problema: nel loro sviluppo storico, i fenomeni umani e le scienze in genere conoscono un processo di crescente razionalizzazione, tecnicizzazione e «disincantamento del mondo»¹¹, che per un verso induce i valori a ritirarsi dalla sfera pubblica e per altro verso tende a ridurre ogni questione di *valore* a ponderazione e calcolo *avalutativo* delle conseguenze delle azioni (le conseguenze risultano essere infatti l'unico aspetto conoscibile delle azioni)¹². Per di più, tale calcolo può concernere solamente l'*efficacia* dell'azione in termini strumentali – in quanto oggetto e scopo dell'agire politico –, ma non la *verità* dell'intenzione (*Gesinnung*), che esula completamente da quell'ambito¹³. Proprio qui per Weber si annida però un rischio: la preminenza della razionalità strumentale moderna tende a isolare e rinchiudere l'uomo in una «gabbia di acciaio» privandolo con ciò delle proprie prerogative¹⁴. Questa tendenza non può essere assecondata acriticamente e, anzi, a essa occorre reagire riabilitando la specificità dell'agire umano, la cui ambivalenza – com'è noto – viene espressa mediante la celebre distinzione tra *etica della convinzione* o *dei principi* (*Gesinnungsethik*), la quale richiede che si agisca in nome di principi assoluti senza preoccuparsi delle conseguenze che avrà una determinata azione, e *etica della responsabilità* (*Verantwortungsethik*), la quale esige invece che si tenga sempre conto di quali saranno le conseguenze dell'agire¹⁵. Però, ad avviso di Weber, «l'etica dei principi e l'etica della responsabilità non co-

ber e Bonhoeffer, in E. BONAN - C. VIGNA (a cura di), *Etica del plurale. Giustizia, riconoscimento, responsabilità*, Milano, Vita e Pensiero, 2004, p. 175 e ss.

¹¹ Cfr. M. WEBER, *La scienza come professione* (1919), in ID., *La scienza come professione. La politica come professione*, tr. it. a cura di H. Grünhoff - P. Rossi - F. Tuccari, Torino, Comunità, 2001, p. 1 e ss.

¹² Cfr. ID., *Il significato della "avalutatività" delle scienze sociologiche e economiche*, in ID., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, tr. it. a cura di P. Rossi, Milano, Mondadori, 1974, p. 309 e ss. Cfr. anche P.P. PORTINARO, *Il dibattito sulla razionalizzazione nella recente letteratura weberiana*, «Teoria politica», 1, 1, 1985, p. 131 e ss.

¹³ Il tratto principale della dinamica di razionalizzazione pratica non può che essere la *strumentalità* (vale a dire la razionalità rispetto allo *scopo*), che pretenderebbe di trarre senso dal calcolo in vista del successo. A proposito del termine tedesco "Gesinnung", è stato osservato come la sua traduzione italiana differisca a seconda che si riferisca a Kant o a Weber: a proposito del primo si parla infatti di "intenzione" (con un evidente riferimento alla morale personale), mentre per Weber si parla di "convinzione" (termine che ha un più evidente connotato etico-pubblico). Cfr. P. NEPI, *La responsabilità ontologica. L'uomo e il mondo nell'etica di Hans Jonas*, Roma, Aracne, 2008, p. 110.

¹⁴ Cfr. M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1905), tr. it. a cura di P. Burrelli, Firenze, Sansoni, 1965, p. 305.

¹⁵ Cfr. ID., *La politica come professione...*, cit., p. 102.

stituiscono due poli assolutamente opposti, ma due elementi che si completano a vicenda e che soltanto insieme creano l'uomo autentico»¹⁶. Occorre pertanto fare uno sforzo per immaginare e realizzare una qualche forma di reciproca integrazione tra le due istanze, tanto più a livello politico, e ciò al fine di «resistere al naufragio di tutte le speranze» prodotto da un'acritica adesione agli attuali processi di razionalizzazione e disincantamento del mondo¹⁷.

Il tentativo weberiano è però votato al fallimento. Infatti, benché le intenzioni siano quelle di far convergere le due figure dell'agire umano – operazione condotta, tra l'altro, in nome dell'urgenza di superare gli evidenti limiti del formalismo e dell'astrattezza del kantismo¹⁸ –, Weber non riesce in definitiva a evitare che esse rimangano tra loro sostanzialmente estranee. Né gli può essere in alcun modo di aiuto la nozione di responsabilità, in quanto per Weber quest'ultima si identifica in definitiva con il criterio *strumentale* del computo delle conseguenze esteriori e pratiche (vale a dire scientificamente verificabili) delle azioni (politiche) umane¹⁹. Detto altrimenti, se è dunque vero che l'agire responsabile weberiano non prescinde del tutto «dalle valutazioni che tengano conto di certi valori morali, derivanti da un'idea dell'uomo e della sua dignità» (e con ciò Weber intende distinguersi da posizioni meramente utilitaristiche o consequenzialiste)²⁰, è per altro verso indubbio che «sono le convinzioni a dover sottostare alla valutazione delle conseguenze di una determinata azione»²¹.

Al di là dei risultati conseguiti, il merito di Weber è comunque indiscusso per due motivi: innanzitutto, egli procede a rinnovare la nozione di responsabilità svincolandola da quelle di colpa e sanzione; in secondo luogo, intuisce come quest'operazione sia invero essenziale per l'efficace riunificazione dei doveri e degli effetti dell'agire e, più ancora,

¹⁶ ID., *La politica come professione...*, cit., p. 111.

¹⁷ ID., p. 113. Cfr. anche P. GRASSI, *Sulla responsabilità: Weber e Bonhoeffer...*, cit., e anche F. MIANO, *Responsabilità*, Napoli, Guida, 2009, p. 24 e ss.

¹⁸ Per la contrapposizione kantiana di *Gesinnung* e *Wirkung* (effetto), cfr. ad esempio I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785), tr. it. a cura di P. Chiodi, Roma-Bari, Laterza, 2002, 2ª ed., p. 30 e s. Sui pericoli evidenziati da Weber circa il prevalere di una posizione etico-politica ispirata alla sola «irresponsabilità» della convinzione, cfr. M. WEBER, *La politica come professione...*, cit., p. 102 e ss.

¹⁹ In definitiva, responsabilità significa solo esser responsabili «delle conseguenze (prevedibili) del proprio agire» (M. WEBER, *La politica come professione...*, cit., p. 102).

²⁰ ID., p. 111.

²¹ P. NEPI, *La responsabilità ontologica...*, cit., p. 107. Cfr. anche M. MIEGGE, *Responsabilità e vocazione*, «Paradigmi», 1, 2010, p. 59 e ss.

in vista della tutela della specificità umana in un'epoca sempre più contrassegnata dalla tecnologia. Sono queste le preziose indicazioni che la riflessione di Weber consegna ai pensatori successivi.

Tra coloro che dopo Weber si cimentano con la questione della responsabilità, si segnalano Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) e Jean-Paul Sartre (1905-1980), nelle cui riflessioni – pur da versanti molto diversi – la responsabilità gioca appunto un ruolo di primaria importanza nell'individuare una complessiva struttura antropologica, che viene messa in relazione, rispettivamente, a Dio e all'ontologia. In particolare il primo, nel tentativo di oltrepassare la dicotomia weberiana tra *etica della convinzione* o *dei principi* (imperniata sui principi e i doveri dell'agire a prescindere dalle sue conseguenze) e *etica della responsabilità* (la quale tiene invece conto degli effetti delle azioni), propone un'estensione della nozione di responsabilità in senso storico e relazionale-interpersonale; dal canto suo, Sartre evidenzia come della responsabilità si debba tentare invece una lettura in termini ontologici. Ma procediamo con ordine.

In polemica con l'astrattezza che, anche ad avviso di Bonhoeffer, domina in larga misura il pensiero etico contemporaneo²², la «struttura della vita responsabile»²³ da lui elaborata pone infatti la responsabilità a fondamento di un agire umano concretamente storico, sociale e interpersonale. Riuscendo a tenere insieme le realtà, da un lato, del *vincolo* esistente tra uomo e Dio e, dall'altro, della *libertà* della vita personale, la responsabilità mostrerebbe una via d'uscita all'isolamento e all'astrattezza del soggetto etico moderno²⁴. Bonhoeffer insiste risolutamente sui due aspetti, *responsoriale*²⁵ e *relazionale*, della responsabilità: innanzitutto, l'esistenza umana è da intendersi come risposta to-

²² Cfr. D. BONHOEFFER, *Etica* (1992), tr. it. a cura di I. Tödt - H.E. Tödt - E. Feil - C. Green, Brescia, Queriniana, 1995, p. 191 e ss.

²³ *Id.*, p. 223 e ss.

²⁴ *Id.*, p. 223 e s. In merito al rapporto tra libertà e responsabilità Bonhoeffer si esprime anche come segue: «Pertanto nella analisi della struttura dell'agire responsabile dobbiamo da ultimo parlare della *libertà*. Responsabilità e libertà sono concetti correlativi. La responsabilità presuppone oggettivamente – non cronologicamente – la libertà, così come la libertà non può sussistere se non nella responsabilità. La responsabilità è la libertà dell'uomo data solo nel legame con Dio e con il prossimo» (*id.*, p. 247).

²⁵ A suo tempo, questo aspetto era già stato tematizzato da Kierkegaard. In Bonhoeffer, però, il clima storico complessivo e il precipitare degli eventi fanno sì che il significato responsivo della responsabilità si connoti in senso più tragico rispetto al pensatore danese. Cfr. D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere* (1951), tr. it. a cura di A. Gallas, Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline, 1996, 2ª ed., p. 62 e s.

tale, nel senso di impegnata *in risposta a e dinanzi alla* centralità del farsi uomo di Dio in Gesù Cristo²⁶; in secondo luogo, ciascun essere umano è chiamato a assumersi responsabilità *per e dinanzi agli* altri uomini, in quanto corresponsabili del corso della storia affidato loro da Dio²⁷.

Rispetto alla dicotomia weberiana, Bonhoeffer intende dunque andare più in profondità, proponendo una visione sintetica, che faccia perno sulla nozione di bene: «La questione del bene non può essere ridotta alla ricerca dei motivi e dei risultati delle azioni mediante l'applicazione di un criterio già pronto. Un'etica dell'intenzione si ferma alla superficie così come un'etica del risultato»²⁸.

È a questo punto che – per Bonhoeffer – entra in gioco la responsabilità, in quanto condizione di possibilità di un agire autenticamente sociale, interpersonale e storico²⁹. Infatti, l'agire responsabile «non si nutre di una ideologia, ma della realtà» e per questo motivo esso deve soppesare, giudicare e valutare e «deve anche riflettere seriamente sulle proprie conseguenze»³⁰. Tuttavia, proprio per questo è sempre un agire incerto riguardo al proprio bene, che appare in modo ambiguo e che pertanto deve essere rimesso a Dio. Solamente all'uomo responsabile – colui cioè che vive della grazia di Dio – si dischiude il «mistero della storia», vale a dire la verità del rapporto tra uomo, mondo e Dio: «solo dove Dio stesso si presenta come agente (attraverso l'azione libera e responsabile di un uomo), possiamo parlare del bene nella storia»³¹.

Anche nel pensiero di Jean-Paul Sartre la nozione di responsabilità gioca un ruolo di primaria importanza, benché – vedremo – in un senso assai diverso rispetto a Bonhoeffer. Sartre tematizza la responsabilità sia quanto alla sua rilevanza individuale (*L'Être et le néant*, 1943) sia quanto a quella sociale (*Critique de la raison dialectique*, 1960). Il recupero della dimensione interpersonale e addirittura *eroica* della re-

²⁶ Cfr. D. BONHOEFFER, *Etica...*, cit., p. 221 e s. La centralità dell'evento cristologico è ribadita anche nelle pagine p. 76, e p. 195 e s.

²⁷ *Id.*, p. 223 e p. 386. Cfr. anche *Id.*, *Resistenza e resa...*, cit., p. 63 e s. e p. 68. L'impegno concreto dell'uomo responsabile assume la forma fiduciosa della resistenza («Io credo che in ogni situazione critica Dio vuole darci tanta capacità di resistenza quanta ci è necessaria», p. 68, p. 72).

²⁸ *Id.*, *Etica...*, cit., p. 32. Per un confronto tra Weber e Bonhoeffer a proposito dell'idea di responsabilità, cfr. P. GRASSI, *Sulla responsabilità: Weber e Bonhoeffer...* cit.

²⁹ Cfr. *Id.*, *Etica...*, cit., p. 192.

³⁰ *Id.*, p. 196. Per la nozione di «adeguatezza alla realtà» o «alle cose» (*Sachgemäßheit*), p. 227 e ss.

³¹ *Id.*, p. 197.

sponsabilità è finalizzato a un'esplicitazione del compito dell'uomo, a cui si presenta il dovere di realizzare con autenticità e libertà la propria esistenza. E infatti – per Sartre – è proprio nell'opera di promozione della propria e altrui libertà che si fonderebbe la responsabilità³².

I termini della questione vengono chiariti in *L'existentialisme est un humanisme* (1946). Infatti, il venir meno di ogni garanzia metafisica e la priorità ontologica assunta dall'esistenza rispetto all'essenza³³, fanno sì che la libertà diventi il compito *originario e assoluto* che contraddistingue in quanto tale l'essere umano. Sul soggetto riposa la responsabilità *totale* della propria esistenza – nel senso della forma di vita realizzata e di quella da realizzarsi – e delle scelte effettuate, le quali però, se dipendono da lui solo, coinvolgono invero l'umanità intera: «il primo passo dell'esistenzialismo è di mettere ogni uomo in possesso di quello che egli è e di far cadere su di lui la responsabilità totale della sua esistenza. E, quando diciamo che l'uomo è responsabile di se stesso, non intendiamo che l'uomo sia responsabile della sua stretta individualità, ma che egli è responsabile di tutti gli uomini»³⁴. Infatti, ad avviso di Sartre, tramite le proprie scelte ciascuno contribuisce a creare una complessiva «immagine dell'uomo quale noi giudichiamo debba essere»³⁵. Il carattere radicale e universale dell'atto individuale spiega anche come esso sia accompagnato da un sentimento di angoscia, che scaturisce dalla consapevolezza che il valore della scelta effettuata riposa unicamente sul fatto che è il singolo a sceglierla³⁶.

La responsabilità si presenta pertanto come quel compito *assoluto* per cui l'uomo prende consapevolezza di essere l'autore incontestabile delle proprie azioni e degli avvenimenti storici. Da ciò deve discendere

³² Cfr. J.P. SARTRE, *L'essere e il nulla. Saggio di ontologia fondamentale* (1943), tr. it. a cura di G. Del Bo, Milano, Il Saggiatore, 1984, in specie Parte IV, Capitolo 1, § 3 con il titolo “*Libertà e responsabilità*”, p. 665 e ss.

³³ Si veda la “prova ontologica” sartriana, che dimostrerebbe che «La coscienza è un essere la cui esistenza pone l'essenza, ed inversamente, essa è coscienza di un essere la cui essenza implica l'esistenza, cioè la cui apparenza reclama di *essere*» (J.P. SARTRE, *L'essere e il nulla...*, cit., p. 28). Su queste basi è possibile per l'autore affermare che «la libertà non ha essenza» e che «non è sottomessa ad alcuna necessità logica» (*id.*, p. 532). Naturalmente, la premessa indispensabile per una tale operazione è una ridefinizione delle stesse nozioni di essere e nulla, tale da sostenere quanto segue: «La condizione necessaria perché sia possibile dire “non” è che il non-essere sia una presenza continua, in noi ed al di fuori di noi, è che il nulla penetri continuamente l'essere» (*id.*, p. 47).

³⁴ Cfr. *Id.*, *L'esistenzialismo è un umanismo* (1946), tr. it. a cura di G. Mursia Re, Milano, Mursia, 2007, p. 30 e s.

³⁵ *Id.*, p. 31.

³⁶ *Id.*, p. 33 e ss.

l'atteggiamento di orgoglio eroico con cui ogni essere umano si assume la responsabilità della propria libertà³⁷. In questo modo Sartre porta all'estremo la riflessione sul rapporto tra libertà, responsabilità e dovere: per un verso, egli libera l'uomo e lo mette nella condizione di assumersi le proprie responsabilità; per altro verso, il venir meno di ogni garanzia metafisica, impone all'essere umano di assumersi tale compito con risolutezza e senza possibilità di sostituti. L'uomo deve pertanto fuggire le tentazioni dell'inazione, dell'apatia e della vigliaccheria, tentazioni che, se prendessero il sopravvento, segnerebbero con ciò stesso la perdita dello *status* di essere umano³⁸.

La peculiarità del contributo offerto da Sartre consiste pertanto in una radicalizzazione della centralità conferita alla responsabilità, operazione peraltro conseguente all'attribuzione alla libertà individuale – dalla quale deriva quel compito di responsabilità – di un inedito primato ontologico. Di segno nettamente opposto è invece la proposta di Emmanuel Lévinas (1906-1995) di fare della responsabilità il modo d'essere essenziale e strutturale della soggettività in un senso che si scosta radicalmente dall'essere immanente e inglobante della tradizione ontologica occidentale³⁹. Proprio su quest'assunto si fonderebbe l'obiettivo di Lévinas di individuare nella responsabilità un principio di carattere fondamentale aperto al futuro e dotato di valenza originariamente *responsiva e relazionale* – invero, dimensioni di cui l'ontologia sartriana e la riduzione della responsabilità al solo aspetto immanente non riescono in definitiva a rendere pienamente ragione.

Il riconoscimento lévinasiano della centralità della nozione di responsabilità prende dunque le mosse da un'istanza filosofica che intende rompere con l'ontologia tradizionale (identificata come una «filosofia della potenza» che conduce inevitabilmente alla sopraffazione del prossimo, all'ingiustizia, alla violenza e a una condizione di guerra permanente)⁴⁰ e dunque anche con il pensiero sartriano. Lévinas intende invece recuperare istanze metafisiche e trascendenti che la tradizione filosofica ha intenzionalmente tralasciato o addirittura distrutto⁴¹. La rottura con l'ontologia non si configura però come un'operazione del pensiero che si gioca a livello conoscitivo e teoretico, ma come un'esperienza esistenziale che si realizza nell'incontro con-

³⁷ ID., *L'essere e il nulla...*, cit., p. 526 e ss., p. 665 e ss.

³⁸ ID., *L'esistenzialismo è un umanismo...*, cit., p. 58 e s., p. 78 e ss.

³⁹ Cfr. E. LÉVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità* (1971), tr. it. a cura di A. Dell'Asta, Milano, Jaca Book, 1980, 2ª ed., p. 41.

⁴⁰ ID., p. 19 e s., p. 44.

⁴¹ ID., *Di Dio che viene all'idea* (1982), tr. it. a cura di S. Petrosino, Milano, Jaca Book, 1983, p. 79.

creto con l'altro. Questo significa che il soggetto non deve essere inteso come quel «per sé» autocentrato e animato da un *conatus essendi*, poiché esso in realtà è essenzialmente e strutturalmente in relazione con l'altro (sia nel senso dell'Altro che è Dio, sia nel senso dell'altro, inteso come il prossimo), a partire da cui la soggettività stessa si costituisce⁴². È infatti in virtù dell'alterità e del fatto che ci si trova originariamente assegnati a quest'ultima e alla responsabilità nei suoi confronti che a ciascuno si aprono le possibilità del rapporto con se stesso e della libertà.

Punto di avvio della riflessione di Lévinas non è pertanto il dato, che si presume evidente, della libertà del singolo (Sartre), quanto piuttosto la paradossale dinamica relazionale che lega tra loro soggettività e alterità. Questa relazione è però anche un'esperienza traumatica, dal momento che l'altro si annuncia *imputando* e *accusando* il singolo, cioè imponendogli la propria presenza e costringendolo a rispondervi con la propria azione e la propria libertà⁴³. Si noti peraltro che l'*accusa* in questione è qualche cosa cui non è permesso sottrarsi, pena il venir meno della stessa relazione costitutiva di sé. Ne risulta che l'«io preme (*pointe*) nella sua unicità solo rispondendo d'altri in una responsabilità dalla quale non potrà tirarsi indietro, in una responsabilità da cui non potrei essere libero. L'io è identità di se stesso che si formerebbe attraverso l'impossibilità di farsi sostituire»⁴⁴. Per Lévinas la responsabilità come *imputazione* esprime davvero lo specifico dell'essere umano, in quanto essa per un verso esprime il suo modo d'essere essenziale e strutturale fondando la possibilità stessa dell'esercizio della libertà e per altro verso sottolinea come nel cuore dell'uomo si annidi una colpa originaria con cui occorre fare preliminarmente i conti⁴⁵. La responsabilità va dunque intesa innanzitutto come un consegnarsi all'altro, nel senso che il *rispondere-all'altro* diventa un *rispondere-per-l'altro*, ci si

⁴² Cfr. ad esempio, E. LÉVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza* (1978), tr. it. a cura di S. Petrosino, Milano, Jaca Book, 1983, p. 11 e ss., p. 106 e s.; ID., *Dio, la morte e il tempo* (1993), tr. it. a cura di S. Petrosino, Milano, Jaca Book, 1996, p. 243. Cfr. le lezioni intitolate «Libertà e responsabilità», «La relazione etica come uscita dall'ontologia» e «Lo stra-ordinario della responsabilità» nel medesimo volume (cfr. E. LÉVINAS, *Dio, la morte e il tempo...*, cit., p. 241 e ss.).

⁴³ Cfr. ID., *Altrimenti che essere...*, cit., p. 100 e ss., p. 137 e ss.; cfr. altresì, ID., *Dio, la morte e il tempo...*, cit., p. 247 e ss.

⁴⁴ ID., *Dio, la morte e il tempo...*, cit., p. 61.

⁴⁵ Cfr. E. LÉVINAS, *Dio, la morte e il tempo...*, cit., p. 255 e s., dove si cita il celebre passo dei *Fratelli Karamazov* di Fëdor Dostoevskij «ognuno di noi, di fronte a tutti, è di tutto colpevole: e io più d'ogni altro» (F. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov* (1880), tr. it. a cura di A. Villa, Torino, Einaudi, 1993, libro 6, 2, a, p. 384).

dona a lui, assumendosene l'esistenza e sostituendosi a lui⁴⁶. La responsabilità richiede pertanto che l'uomo si assuma un "surplus" di responsabilità. Infatti, solo così – afferma Lévinas – l'io può essere indotto a orientare la propria vita interiore nel rispetto del futuro e delle sue prospettive nuove, e a esercitare la propria libertà con umiltà, rinunciando cioè alla propria tentazione totalitaria e alla propria tendenza ad affermarsi primariamente sopra tutto e contro tutti⁴⁷.

Di primo acchito Lévinas sembra dunque ripristinare l'accentuazione – tipicamente moderna – secondo cui responsabilità e colpa sono primariamente e intimamente connesse. In realtà però il fatto che le sue riflessioni individuino nella responsabilità un principio fondativo in senso etico e metafisico (un principio in cui in definitiva si radicherebbe la libertà umana, la quale pertanto dipenderebbe da esso), ne evidenzia tanto l'eterogeneità rispetto alle trattazioni moderne, quanto la ricomparsa del senso oggettivo e relazionale del *respondēo* latino evidenziato in chiusura del paragrafo 1.

Considerazioni analoghe valgono anche per Hans Jonas (1903-1993), le cui riflessioni in tema di responsabilità rovesciano però l'assunto levinasiano della precedenza dell'etica rispetto all'ontologia: Jonas non ha dubbi che sia l'etica a doversi fondare nell'ontologia e non viceversa, anche se qui per ontologia si deve intendere una dottrina di cui Jonas ha cercato di ripristinare e rinnovare la pienezza di significato in reazione a tendenze filosofiche immanentistiche, riduzionistiche e nichilistiche sviluppatesi in età moderna e tuttora in auge⁴⁸. L'obiettivo primario di Jonas è dunque quello di mostrare come la libertà si radichi nell'essere inteso come vita. Da qui il suo secondo obiettivo: dimostrare come la libertà, lungi dal dipendere dalla responsabilità, risulti al contrario all'origine di quest'ultima, pur presentando in se stessa il dovere della responsabilità.

L'opera a partire da cui si tematizza esplicitamente la questione nei termini appena enunciati è *Das Prinzip Verantwortung* (1979), la quale si colloca entro un più ampio ripensamento dell'etica tradizionale dinanzi ai pericoli e alle sfide suscitati, per un verso, dalla crisi ecologica

⁴⁶ Cfr. E. LÉVINAS, *Altrimenti che essere...*, cit., p. 12 e ss. e p. 113; ID., *Dio, la morte e il tempo...*, cit., p. 191 e p. 253 e ss.

⁴⁷ Sull'attualità di questo aspetto della responsabilità levinasiana, cfr. A. RIGOBELLO, *Prossimità e ulteriorità. Una ricerca ontologica per una filosofia prima*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2009, p. 13 e ss. Per il contributo di Lévinas a una riflessione sull'umanesimo dell'altro uomo, cfr. E. PULCINI, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2009, p. 232 e ss.

⁴⁸ Cfr. R. FRANZINI TIBALDEO, *La rivoluzione ontologica di Hans Jonas. Uno studio sulla genesi e il significato di "Organismo e libertà"*, Milano-Udine, Mimesis, 2009.

e, per altro verso, dai progressi in campo biotecnologico. A costituire infatti un problema è la natura qualitativamente nuova dell'agire tecnologico umano che ha dischiuso una nuova dimensione spazio-temporale dell'etica. Gli effetti delle nostre azioni non hanno più un ambito di incidenza limitato nel tempo e circoscritto nello spazio, ma diventano estremamente potenti e indefiniti, per non dire del carattere irreversibile, imprevedibile e cumulativo che li contraddistingue⁴⁹. Con quello che noi facciamo qui e ora possiamo influenzare la vita di altri esseri umani in altri luoghi e persino ipotecare il futuro di generazioni ancora inesistenti. Il cambiamento più importante del quadro tradizionale è dato dalla vulnerabilità, tanto della natura, quanto dell'essere umano. Con l'estendersi smisurato del potere tecnologico, infatti, si sono alterati i rapporti dell'uomo con la natura sino al punto di mettere a repentaglio l'ecosfera e la stessa natura umana, con gli interventi di ingegneria genetica volti a manipolarla.

È alla luce di questi rischi legati al futuro e all'integrità dell'avventura terrestre della vita che l'essere umano è chiamato non tanto a esercitare su di essa la propria volontà di potenza, quanto piuttosto a compiere le proprie scelte rispettando le altre forme di vita. È dunque necessario, in primo luogo, che l'etica si occupi non solo dei rapporti vicendevoli degli uomini, ma anche della relazione che lega l'essere umano alla totalità cosmica del vivente. In secondo luogo, nel mentre riconosce il carattere ineliminabile della costitutiva *ambivalenza* della libertà umana (nel senso che è non soltanto libertà di fare il bene), l'etica deve tuttavia riflettere sull'imprescindibilità del dovere morale della responsabilità, in quanto istanza chiamata a controbilanciare eventuali eccessi o utilizzi impropri della libertà⁵⁰.

⁴⁹ Cfr. N. FROGNEUX, voce *Responsabilité (philosophie)*, in D. BOURG - A. PAPAUX (a cura di), *Dictionnaire de la pensée écologique*, Paris, Puf, 2015, p. 873.

⁵⁰ Sulla novità della responsabilità in età contemporanea (entro cui la riflessione jonasiana occupa una posizione di primo piano), cfr. J. SCHWARTLÄNDER, voce *Responsabilité* (1973), in H. KRINGS - H.M. BAUMGARTNER - Ch. WILD (a cura di), *Concetti fondamentali di filosofia*, tr. it. a cura di G. Penzo, Brescia, Queriniana, 1982, 3, p. 1815 e s.; K. BAYERTZ, *Eine kurze Geschichte der Herkunft der Verantwortung*, in Id. (a cura di), *Verantwortung. Prinzip oder Problem?*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995, p. 24 e ss. Sul pensiero di Jonas, cfr. tra gli altri: P. BECCHI, *La vulnerabilità della vita. Contributi su Hans Jonas*, Napoli, La scuola di Pitagora, 2008; Id., *Hans Jonas. Un profilo*, Brescia, Morcelliana, 2010; R. FRANZINI TIBALDEO, *From Dualism to the Preservation of Ambivalence. Hans Jonas' "Ontological Revolution" as the Background to His Ethics of Responsibility*, in C. LARRÈRE - E. POMMIER (a cura di), *L'éthique de la vie chez Hans Jonas*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2013, p. 33 e ss.; P. BECCHI - R. FRANZINI TIBALDEO, *The Vulnerability of Life in the Philosophy of Hans Jonas*, in A. MASFERRER - E. GARCÍA (a cura

Nella prefigurazione di ipotetici scenari futuri, Jonas conferisce un ruolo di primaria importanza all'«euristica della paura», uno strumento di ricerca in grado di mobilitare in senso etico non solo la razionalità degli esseri umani, ma anche la loro sensibilità e consapevolezza emotiva. Questo perché, in determinati frangenti quali appunto la crisi ecologica, si è in grado di sapere «*che cosa* è in gioco soltanto se sappiamo *che* è in gioco»⁵¹. Benché in ciò sia certamente aiutata dall'emotività, la riflessione etica non può però limitarsi a delucidare quale sia la posta in gioco nelle azioni collettive umane. Infatti, spiega Jonas, l'euristica della paura è solamente il punto di accesso per un compito filosofico ben più arduo: il reperimento di un fondamento *ontologico* (il cui valore valga indipendentemente dalla religione) dell'agire umano nel mondo e pertanto della stessa etica⁵²; un fondamento in grado di giustificare la declinazione di quest'ultima nei termini di una teoria generale della responsabilità.

Jonas individua siffatto fondamento in una metafisica dell'essere strutturata in senso teleologico, d'impronta aristotelica. L'affermazione originaria dell'essere è infatti il suo tendere a uno scopo e il primo scopo dell'essere è quello di continuare a essere, dunque la propria autoconservazione. Essere è meglio di non essere, aver scopi meglio di non averne e l'essere si autoafferma anzitutto nello scopo di continuare a esserci⁵³. È questa superiorità dell'aver-scopo sull'assenza di scopi, dell'essere sul non essere, a costituire l'assioma ontologico fondamentale che consente a Jonas di interpretare la finalità intrinseca all'essere, non solo come un dato di fatto, bensì anche come un valore. Se l'essere è preferibile al non essere, allora ciò vuol dire che lo scopo a cui l'essere di per sé tende, vale a dire la sua conservazione, è altresì un valore da salvaguardare. Ma che cosa è questo «essere»? Secondo Jonas è la *vita* stessa che, pur con la precarietà e l'incertezza che la contraddistinguono, si manifesta in forme di *libertà* via via crescenti e articolate nelle piante, negli animali e negli esseri umani. Ed è un bene

di), *Human Dignity of the Vulnerable in the Age of Rights. Interdisciplinary Perspectives*, Dordrecht, Springer, 2016.

⁵¹ H. JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica* (1979), tr. it. a cura di P. Rinaudo e a cura di P.P. Portinaro, Torino, Einaudi, 1993, 2^a ed., p. 35.

⁵² *Id.*, p. 61; *Id.*, *Essere e dover essere. Come possiamo fondare indipendentemente dalla fede il nostro dovere nei confronti delle generazioni future e della terra?*, «Micromega», 5, 2003, p. 39 e ss.

⁵³ «Nella capacità di avere scopi in generale possiamo scorgere un bene-in-sé, la cui infinita superiorità rispetto a ogni assenza di scopo dell'essere è intuitivamente certa» (H. JONAS, *Il principio responsabilità...*, cit., p. 102).

in sé che questa vita ci sia per il fatto che l'esistenza della vita sensibile è meglio della sua assenza, l'esistenza della vita cosciente è preferibile alla sua mancanza, la vita in quanto tale meglio della non-vita. Ma se è un bene che questa vita ci sia, allora è anche un nostro dovere fare in modo che essa continui a esserci. Chi può farsi carico dell'essere, garantendo che possa continuare a esserci? L'uomo, soltanto l'uomo: egli è l'unico essere che può assumersi questo compito perché è l'unico essere la cui libertà può assumere la forma dell'agire responsabile. La comparsa dell'uomo sulla terra non costituisce dunque soltanto un aspetto ulteriore del già variegato mondo dell'essere, perché nella sua natura si rivela qualcosa di qualitativamente diverso: l'essere capace di responsabilità. In ciò consiste la specificità della sua libertà, la sua essenza, la «transanimalità dell'uomo»⁵⁴, la sua costituzione ontologica. Il dover-essere dell'essere è dunque affidato agli esseri umani, perché soltanto loro possono essere soggetti responsabili. Ed ecco che possiamo giungere a scoprire quale sia il vero imperativo che sta alla base del principio di responsabilità: la capacità di responsabilità che obbliga l'essere umano a garantire condizioni di vita che non provochino la sua scomparsa dal mondo. Il presupposto di un agire responsabile è l'esistenza di un soggetto responsabile. E dunque il primo principio non può che essere la conservazione di quel soggetto, pur con tutta l'ambivalenza con cui si presenta la sua libertà. L'imperativo originario, "assoluto", fonte prima di qualsiasi altro imperativo è pertanto «che ci siano degli *uomini*, con l'accento posto in egual misura sul che e sul che cosa del dover esistere. Per me, lo confesso, questo imperativo è l'unico per il quale valga veramente la determinazione kantiana del categorico, ossia dell'assoluto. Ma poiché il *suo* principio non è, come quello kantiano, l'autocoerenza della ragione che si dà leggi di condotta, cioè un'idea di *azione* [...], bensì l'idea [...] di possibili attori, che in quanto tale è un'idea ontologica, un'idea dell'essere, – ne consegue che il primo principio di un'«etica del futuro» non è insito nell'etica stessa in quanto dottrina dell'azione [...], ma nella metafisica in quanto dottrina dell'essere (di cui l'uomo costituisce una parte)»⁵⁵.

È questo primo imperativo a consentire la fondazione della responsabilità quale principio delle nostre azioni. Tanto lo schema weberiano quanto quello kantiano sono quindi in ultima istanza inadeguati, poiché il dovere incondizionato di avvalersi della propria libertà in modo responsabile ha un fondamento extra-morale. Perché ciascuno di noi

⁵⁴ ID., *Ricerche filosofiche e ipotesi metafisiche* (1992), tr. it. a cura di A. Campo, Milano-Udine, Mimesis, 2011, p. 53 e ss.

⁵⁵ H. JONAS, *Il principio responsabilità...*, cit., p. 55.

dovrebbe agire in modo da favorire la conservazione nel futuro della vita umana sulla terra? Perché, soprattutto, questo dovere dovrebbe valere incondizionatamente come un *Sollen* assolutamente vincolante per tutti? La risposta a questa domanda, secondo Jonas, non si trova nell'etica, bensì – come abbiamo visto – nell'ontologia e nella metafisica.

Dal piano della riflessione ontologica si passa così senza soluzione di continuità a quello della riflessione etica. Non c'è stacco dal momento che l'assiologia diventa una parte dell'ontologia.

Dall'essere dunque Jonas deriva un dover essere, ma non è detto che per questo egli cada nella cosiddetta fallacia naturalistica, che considera una forma invalida di argomentazione quella di dedurre da asseriti descrittivi conclusioni prescrittive, perché egli interpreta l'essere non nel senso delle moderne scienze naturali e sociali come un fatto neutrale rispetto ai valori. Recuperando la teleologia aristotelica Jonas ritiene l'essere stesso, in quanto scopo a se stesso, dotato di un valore intrinseco⁵⁶. Dall'essere viene così derivato un dover essere che in realtà è già posto nell'essere, poiché è l'essere stesso che ha valore rispetto al non essere. Jonas fornisce anche un esempio concreto in cui verrebbe chiaramente meno il divario tra essere e dover essere: l'esistenza del neonato «il cui solo respiro rivolge inconfutabilmente un “devi” all'ambiente circostante affinché si prenda cura di lui»⁵⁷. Qui il semplice “è” viene immediatamente a coincidere con il “dover essere”. Un essere, il più fragile e indifeso di tutti, il neonato, chiama a un agire responsabile nei suoi confronti e diventa anzi l'archetipo di quella forma di dovere intuitivamente fondato sul valore oggettivo dell'essere.

La responsabilità jonasiana si configura pertanto come risposta a un appello proveniente dall'essere e la sua formulazione suona come un aggiornamento dell'imperativo categorico kantiano: «Agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra»⁵⁸. Esiste pertanto «un in-

⁵⁶ Cfr. l'approfondita argomentazione contenuta in H. JONAS, *Il principio responsabilità...*, cit., p. 65 e ss. e in part. p. 87 e s. «Che il mondo abbia dei valori – conclude Jonas – consegue direttamente dal fatto che esso ha degli scopi (e in questo senso, dopo quanto si è detto, non si potrà più parlare di una natura “avalutativa”)» (H. JONAS, *Il principio responsabilità...*, cit., p. 96). Obiettivo polemico di Jonas sono infatti le già citate tesi weberiane della “scienza avalutativa” e del relativo “disincantamento del mondo” (cfr. H. JONAS, *Il principio responsabilità...*, cit., p. 170). I rischi di siffatta neutralità e libertà da valori sono già peraltro evidenziati in H. JONAS, *Dell'uso pratico della teoria* (1959), poi in ID., *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica* (1966, 1973), tr. it. a cura di P. Becchi, Torino, Einaudi, 1999, p. 246 e s.

⁵⁷ H. JONAS, *Il principio responsabilità...*, cit., p. 163.

⁵⁸ *Id.*, p. 16.

condizionato dovere dell'umanità all'esserci»⁵⁹. Benché tale dovere possa ovviamente essere disatteso dalla libertà umana, con ciò esso non perde il proprio valore⁶⁰. La responsabilità dinanzi alla vita è infatti di carattere «irrevocabile, non negoziabile e globale»⁶¹, non essendo oggetto di stipula contrattuale tra contraenti. Al contrario, essa scaturisce da un'esigenza intrinseca dell'oggetto stesso della responsabilità. Questo significa che di certi beni cosiddetti "primari" si può essere oggettivamente responsabili anche se non li si è scelti. Se ne è responsabili, a patto che siano in potere dell'agente. È indubbio infatti per Jonas che si ha responsabilità solo per ciò che rientra nel proprio potere. Tuttavia, rispetto all'etica tradizionale e alla riflessione moderna in tema di responsabilità, egli capovolge il rapporto tra potere e dovere: laddove l'etica tradizionale vedeva nel potere una *possibilità*, egli vi vede un *appello* (un dovere) alla responsabilità⁶².

Soggetto etico rimane sempre e soltanto l'essere umano (in ciò egli si differenzia consapevolmente dall'ecologismo o dalle posizioni cosiddette «biocentriche»)⁶³, mentre *oggetto* della responsabilità è la vita, cioè il transeunte, fragile e vulnerabile che necessita della cura umana. Su queste basi, Jonas identifica l'*archetipo* della responsabilità in quella dei genitori per i figli⁶⁴.

Consapevole di come una trattazione che ambisce a delineare un'etica collettiva coinvolga necessariamente la dimensione politica, a quest'ultima Jonas dedica riflessioni critiche, che non risparmiano né il marxismo, né il capitalismo, né l'utopismo politico, né l'idea di progresso, né (benché in misura minore) i sistemi liberali, i quali nonostante i propri limiti sono eticamente preferibili rispetto ad altri assetti politici⁶⁵. Non sembrano però essere dello stesso avviso quei

⁵⁹ *Id.*, p. 47. Questo aspetto rappresenta, da parte di Jonas, la volontà di fare i conti con il divieto posto dalla "legge di Hume" di derivare il dover essere dall'essere.

⁶⁰ Scrive infatti Jonas: «Ora è appunto inerente all'essenza della nostra natura morale che l'appello, mediato dal giudizio, trovi una risposta nel nostro sentire: precisamente nel senso di responsabilità» (H. JONAS, *Il principio responsabilità...*, cit., p. 108).

⁶¹ *Id.*, p. 120.

⁶² *Id.*, p. 160.

⁶³ Si pensi alle posizioni di autori quali Aldo Leopold, ispiratore della *Land Ethic*, e Arne Naess teorizzatore della *Deep Ecology*.

⁶⁴ Cfr. H. JONAS, *Il principio responsabilità...*, cit., p. 162 e ss.

⁶⁵ «Ci verrà perciò concesso (certo con il pregiudizio dell'Occidente dalla nostra parte) che in tutte le sfere dell'attività umana un sistema liberale, finché sia in grado di tutelarsi contro i propri eccessi, va preferito per ragioni morali a uno illiberale, persino là dove quest'ultimo può servire meglio o più sicuramente alcuni importanti interessi umani [...]. La nostra tesi è che i sistemi liberali sono superiori sul piano etico

critici che, fraintendendo invero il pensiero di Jonas, lo tacciano di conservatorismo e ritengono che la sua etica sia antidemocratica e corra il pericolo di legittimare politiche dispotiche ed «ecodittatoriali»⁶⁶.

Analoga alla responsabilità genitoriale per totalità (o globalità) e continuità dell'impegno, nonché per l'attenzione rivolta al futuro⁶⁷, la responsabilità del politico, assunta a partire dalla libera accettazione di un incarico pubblico, consiste in un sostanziale ampliamento di quegli stessi caratteri. Inoltre, il potere del politico "su" qualcuno viene esercitato "per" i medesimi e in vista del loro bene: «il fatto che il "su" diventi il 'per' costituisce l'essenza della responsabilità»⁶⁸. Il potere del politico deve guardarsi dalla tentazione di credere utopicamente che lo sviluppo umano debba progredire a ogni costo oppure che si giungerà a eliminare del tutto l'inautenticità umana. Occorre invece partire dal presupposto che l'essenziale *ambivalenza* della libertà umana sia un dato ineliminabile, il cui riconoscimento si traduce nei termini di un'accettazione della scommessa della libertà: «Ogni ampliamento della libertà è una grande scommessa sull'eventualità che il suo buon uso prevalga su quello cattivo»⁶⁹. A tal fine, si può fare certamente ricorso a istanze e apparati normativi (etici, politici, ecc.), ma il loro impiego deve essere subordinato al rispetto della costitutiva ambivalenza della libertà, pur con tutti i rischi che ne possono derivare: infatti, «il rischio dell'indipendenza in base al proprio discernimento è in quanto tale già una virtù e si addice all'uomo più della prote-

al loro antagonista, anche se quest'ultimo può superarli sotto alcuni aspetti in quanto a rendimento [...]. Dobbiamo però subito aggiungere che la loro superiore qualità morale [...] non ne garantisce anche la stabilità» (H. JONAS, *Il principio responsabilità...*, cit., p. 218 e s.).

⁶⁶ Cfr. K.-O. APEL, *Responsabilità oggi. Soltanto un principio di preservazione e autolimitazione oppure pur sempre di liberazione e realizzazione dell'umanità?* (1986), in K.O. APEL - P. BECCHI - P. RICCEUR, *Hans Jonas. Il filosofo e la responsabilità*, tr. it. a cura di C. Bonaldi, Milano, Albo Versorio, 2004, p. 73 e ss.; K.R. POPPER, intervista in "Die Welt", 8 luglio 1987; J. LANDKAMMER, *Le domande estreme e le risposte evanescenti di H. Jonas*, «Filosofia politica», 4, 2, 1990, p. 423 e ss.; R. WOLIN, *Heidegger's Children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2001, p. 123; R. SEIDEL - M. ENDRUWEIT, *Prinzip Zukunft: im Dialog mit Hans Jonas*, Paderborn, Mentis, 2007, p. 193 e ss.

⁶⁷ Cfr. H. JONAS, *Il principio responsabilità...*, cit., H. JONAS, *Erkenntnis und Verantwortung, Gespräch mit Ingo Hermann in der Reihe "Zeugen des Jahrhunderts"*, a cura di I. Hermann, Göttingen, Lamuv, 1991, p. 119 e ss.

⁶⁸ H. JONAS, *Il principio responsabilità...*, cit., p. 122.

⁶⁹ *Id.*, p. 218.

zione garantita dalla norma»⁷⁰. Se così è, quale funzione viene assegnata da Jonas alla politica (e all'etica)? Quella di richiamare ciascun essere umano (e in particolare il politico, che vi si deve impegnare strenuamente) al dovere primario di recuperare il nesso essenziale e dialettico di libertà e responsabilità e di impedire che si giunga alla «situazione della scialuppa di salvataggio»⁷¹, in cui si rendano necessari ricorsi a soluzioni politiche estreme o antidemocratiche pur di preservare la vita terrestre e l'integrità dell'essere⁷². In questo senso, il principio della responsabilità jonasiana auspica una tutela attiva dell'integrità futura dell'essere umano e della sua dignità: «Soltanto il rispetto – conclude Jonas –, rivelandoci “qualcosa di sacro”, cioè d'inviolabile in qualsiasi circostanza (il che risulta percepibile persino senza religione positiva), ci preserverà anche dal profanare il presente in vista del futuro, dal voler comprare quest'ultimo al prezzo del primo [...]. La sua [dell'uomo; *N.d.R.*] integrità non è altro che l'*apertura* verso quella sempre smisurata *pretesa* – che induce all'umiltà –, rivolta al suo portatore strutturalmente inadeguato. Conservare intatta quell'eredità attraverso i pericoli dei tempi, anzi, contro l'agire stesso dell'uomo, non è un fine utopico, ma il fine non poi così modesto, della responsabilità per il futuro dell'uomo»⁷³.

3. Responsabilità, futuro e dignità umana. – Benché mossi da assunti, prospettive e intenti diversificati, gli autori fin qui citati sono accomunati dal fatto di aver individuato nella responsabilità una chiave interpretativa dell'umano, vuoi perché essa evidenzia l'irriducibilità dell'agire umano a quello tecnico-strumentale (Weber, Jonas), vuoi perché esprime il carattere essenzialmente relazionale e responsivo della libertà umana (Bonhoeffer, Lévinas) o perché contribuisce a chiarire la rilevanza ontologica (Sartre, Jonas) o addirittura trascendente (Lévinas, Jonas) di quest'ultima, vuoi – infine – perché essa rappresenta un principio orientato alla tutela del futuro (Lévinas, Jonas) e della dignità umana (Weber, Bonhoeffer, Sartre, Lévinas, Jonas).

Proprio a quest'ultimo aspetto, che risulta invero centrale per il dibattito odierno relativo alla gestione della crisi ecologica, all'impiego delle biotecnologie e alla ricerca in campo biomedico, vorremmo dedicare ancora qualche riflessione.

⁷⁰ *Id.*, p. 218.

⁷¹ *Id.*, *Arte medica e responsabilità umana* (1983), in *Id.*, *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, tr. it. a cura di P. Becchi, Torino, Einaudi, 1997, p. 117.

⁷² Cfr. H. JONAS, *Il principio responsabilità...*, cit., p. 218 e p. 278 e s.

⁷³ *Id.*, p. 286 e s.

Nel proprio apprezzamento dell'etica jonasiana, Paul Ricoeur sottolinea come l'obbligo di difendere «l'esistenza futura dell'umanità come preconditione del suo esercizio della responsabilità» non possa riguardare soltanto la sua sopravvivenza biologica (il suo *Dasein*, afferma Jonas in *Das Prinzip Verantwortung*), ma debba riguardare «lo statuto autenticamente umano della vita da proteggere» (cioè il suo *Sosein*)⁷⁴. Conclude Ricoeur: «Ciò che il nuovo imperativo comanda, infatti, non è soltanto che esistano gli uomini dopo di noi, ma precisamente che siano uomini conformi all'idea stessa di umanità»⁷⁵.

Ma in che cosa consiste quest'idea? E inoltre: chi è l'uomo? Qual è la sua essenza? La sua essenza – si potrebbe concludere alla luce dell'analisi svolta nel paragrafo precedente – merita un futuro perché l'uomo è l'unico essere capace di responsabilità. E sappiamo anche che la nostra responsabilità implica che l'essere umano non scompaia dalla terra. Ma il “che” deve essere riempito da un “che cosa” e sarebbe un ragionamento circolare dire che il “che cosa” è l'uomo stesso. Si tratta certamente dell'uomo, ma non dell'uomo come mero prodotto dell'evoluzione e neppure come egli si è mostrato in tutta la sua grandezza e miseria nella storia dei secoli, bensì – questa la proposta speculativa che mutuiamo ancora una volta da Jonas – di un'idea atemporale, eterna dell'uomo: una immagine in certo modo invariabile. Più che parlare di una responsabilità nei confronti delle generazioni (passate, presenti o future che siano) bisognerebbe forse allora parlare di una responsabilità nei confronti di quella immagine dell'uomo che ci è stata tramandata da sempre, e noi possiamo continuare a difenderla anche per il futuro – contro gli attuali tentativi “creazionistici” o “transumanistici” di stravolgerla – perché quell'immagine corrisponde a un'idea atemporale dell'uomo. Possiamo pensare a una responsabilità nei confronti dell'essere umano che vivrà tra mille anni solo presupponendo che quell'essere sarà nella sua natura uguale a noi.

Ma può questa tendenziale invarianza dell'immagine dell'uomo essere spiegata dalla morale e dal diritto, o non si apre qui lo spazio per qualcosa che in fondo supera entrambi? Quest'immagine dell'uomo oltrepassa l'etica e persino la metafisica. Noi non riusciamo a pensarla se

⁷⁴ «Di un dovere di questo tipo si tratta anche nella responsabilità verso l'umanità futura, la quale in primo luogo implica appunto un dovere verso l'esserci [*Dasein*] dell'umanità futura (persino indipendentemente dal fatto che essa includa nostri discendenti) e in secondo luogo anche un dovere verso il suo essere-così [*Sosein*]», (H. JONAS, *Il principio responsabilità...*, cit., p. 51). Cfr. anche H. JONAS, *Organismo e libertà...*, cit., p. 147.

⁷⁵ P. RICŒUR, *Etica e filosofia della biologia in Hans Jonas*, in K.O. APEL - P. BECCHI - P. RICŒUR, *Hans Jonas. Il filosofo e la responsabilità*, cit., p. 66.

non apre la porta alla trascendenza. È Dio che creandoci a “sua immagine e somiglianza” ci ha collocati in una posizione del tutto speciale nella natura. Jonas ne è perfettamente consapevole quando scrive: «Nel caso dell'uomo però è l'assoluto che chiede la parola e mette in gioco, al di là di tutti i calcoli dei vantaggi e degli svantaggi, aspetti estremi di tipo morale, esistenziale, persino metafisico e con la categoria del sacro tutti i resti della religione, che per l'Occidente era cominciata con il passo del sesto giorno della creazione: “E Dio creò l'uomo a sua immagine, a immagine di Dio lo creò, maschio e femmina li creò”»⁷⁶.

Il “disincantamento del mondo” di cui parlava Max Weber ha prodotto la perdita della dimensione pubblica della religione, la quale – come l'etica del resto – è stata ridotta a elemento residuale della vita privata. Evitare l'intromissione della religione nella sfera pubblica: questo è diventato il significato della secolarizzazione. Neutralità rispetto ai valori: questa è la moderna precomprensione della razionalità tecnoscientifica. C'è oggi chi spinge per una folle accelerazione di questo processo.

Così, dopo la morte di Dio ora è la volta dell'uomo. Si vuol riempire – nichilisticamente – l'assenza di Dio, o quanto meno il suo ritirarsi dalle vicende umane, trasferendo la sua (perduta) onnipotenza all'uomo *creatore*. La mia volontà è diventata una controfigura di quella divina. La ricerca della libertà da ogni dipendenza esteriore che la modernità ha tenacemente perseguito si rivela oggi nella sua estrema radicalità un delirio d'onnipotenza che ha condotto l'uomo a sopportare una condizione di radicale solitudine ontologica nell'universo. Il sogno della conquista di sé dell'uomo e dell'affrancamento da una trascendenza divina sempre più avvertita come rivale, si è tramutato nell'incubo di una libertà assoluta, che ha generato e continua a generare i mostri di una volontà di potenza nei confronti prima della natura esterna e ora della stessa natura umana. Questa assolutizzazione dell'immanenza sta avendo come paradossale conseguenza il rimpicciolimento dell'uomo. Per dirla con Nietzsche, «si direbbe che l'uomo sia finito su un piano inclinato – ormai va rotolando, sempre più rapidamente, lontano dal punto centrale»⁷⁷. Da soggetto di dominio, l'uomo è diventato oggetto del dominio, strumento passivo e inerte di sperimentazioni tecniche sempre più raffinate e sconvolgenti: «la fede [nell'es-

⁷⁶ H. JONAS, *Microbi, gameti e zigoti: ulteriori riflessioni sul nuovo ruolo creatore dell'uomo*, in ID., *Tecnica, medicina ed etica...*, cit., p. 160 e s.

⁷⁷ F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico* (1887), tr. it. a cura di G. Colli - M. Montinari, Milano, Adelphi, 2008, 15ª ed., p. 150.

sere umano], nella sua dignità, unicità, insostituibilità nella scala gerarchica degli esseri è scomparsa – è divenuto *animale*, animale, senza metafora, detrazione o riserva, lui che nella sua fede di una volta era quasi Dio»⁷⁸.

La specie umana sembra arrivata al capolinea della sua evoluzione e già si delinea all'orizzonte una nuova realtà: il *transumano*, la creazione di una nuova specie mediante l'intervento diretto nel codice genetico di quella esistente. È possibile contrastare questo processo di autodissoluzione? Un'etica della responsabilità centrata sul futuro dell'essere umano può certo offrire un appiglio, ma è in fondo lo stesso Jonas (e con lui concorderebbero pure Bonhoeffer e Lévinas) a rendersi conto che di fronte al rischio estremo ci sia bisogno di qualcosa d'altro, di qualcosa che persino oltrepassi la metafisica.

L'apertura alla trascendenza, un rimosso in fondo sempre presente, non può forse di nuovo offrire una importante risorsa motivazionale? Come fondare l'indisponibilità dell'integrità umana, se non recuperando al limite nella forma di una teologia negativa, quella categoria del sacro troppo illuministicamente data per spacciata? Prima di assurgere a soggetto con Cartesio, l'uomo non ha mai trovato *in sé*, nel *fundamentum inconcussum* della propria certezza di sé, la misura che lo costituisce, ma nello spazio religioso. Per impedire oggi che il processo di assolutizzazione dell'uomo paradossalmente si rovesci nel suo annichilimento occorre forse recuperare il senso religioso del limite, riscoprire il brivido del sacro come orizzonte ultimo del senso. La razionalità da sola non basta, ha bisogno di nutrirsi di sostanze che non può generare da sé.

Certo, sarebbe forse ingenuo pensare di contrastare il deserto che avanza con una nuova sintesi di fede e sapere. Nei primi secoli della nostra era fu proprio la sintesi di cristianesimo e platonismo, operata dalla teologia, a sconfiggere il primo nichilismo, quello gnostico. Oggi, però, dopo la scempi radicali di Nietzsche e Heidegger ciò non sembra più possibile. Dobbiamo convivere con l'assenza di Dio, continuando però a sentire la presenza di questa assenza. Ma ciò non significa che "tutto è possibile", che l'evoluzione è ormai affidata alla volontà di potenza di un uomo disposto a giocare anche il futuro di se stesso pur di sostituirsi a lui, bensì che non possiamo fare a meno di vivere in un orizzonte di radicale problematicità, in cui non esistono certezze e garanzie metafisiche ultime, ma solo una inesauribile ricerca di un senso nelle cose, che non è posto dall'uomo, ma c'è e che solo all'uomo è dato tentare di scoprire, reinterpretare e far rifiorire.

Dio non ci ha lasciato in eredità il suo ruolo di creatore, ma crean-

⁷⁸ *Id.*, p. 149 e s.

Correlazioni

- libertà
- persona umana
- responsabilità ed assistenza sanitaria
- responsabilità (etica della)
- responsabilità medica e giuridica

docci “a sua immagine e somiglianza” ci ha dotato di una *dignitas* trascendente che ci colloca in una posizione del tutto speciale nella natura. Il fatto che in principio lo spirito divino, secondo Jonas, si sia auto-negato e abbia rinunciato alla propria onnipotenza in favore dell’autonomia cosmica e della libertà umana richiama semmai l’uomo alla sua responsabilità. L’essere umano non è Dio, ma è sfiorato da Dio. E ora tocca a noi stare alla sua altezza. Così «il destino dell’avventura divina è posto nelle nostre mani malsicure e sulle nostre spalle grava questa responsabilità»⁷⁹, quella di rispettare, con Dio o senza Dio, il nostro essere “a sua immagine”. Prima e al di qua di qualsiasi valore è il richiamo alla specificità della *conditio humana*, al suo spessore ontologico, che ci consente di contrastare, frenare, arginare quella folle corsa verso la sua autodistruzione che caratterizza la nostra attuale civiltà biotecnologica e con ciò gettare anche un’ancora di salvataggio alle generazioni future: noi non abbiamo alcun diritto di privarle di quella *dignitas*, che da sempre ci contraddistingue, trasformando la specie umana in un pezzo d’antiquariato nella storia dell’evoluzione.

Paolo Becchi e Roberto Franzini Tibaldeo

Bibliografia. – ABBAGNANO N. (a cura di), *Dizionario di filosofia*, Torino, UTET, 1964, ristampa riveduta [“responsabilità”, p. 729 e s.]; AGAMBEN G., *Quel che resta di Auschwitz: l’archivio e il testimone*, Torino, Bollati Boringhieri, 2007; APEL K.O., *Responsabilità oggi. Soltanto un principio di preservazione e autolimitazione oppure pur sempre di liberazione e realizzazione dell’umanità?* (1986), in APEL K.O. - BECCHI P. - RICŒUR P., *Hans Jonas. Il filosofo e la responsabilità*, a cura di Bonaldi C., Milano, Albo Versorio, 2004, p. 69 e ss.; APEL K.O. - BURCKHART H. (a cura di), *Prinzip Mitverantwortung. Grundlage für Ethik und Pädagogik*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2001; ARDRIZZO G. (a cura di), *Governare l’innovazione. La responsabilità etica*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003; BANZHAF G., *Philosophie der Verantwortung. Entwürfe, Entwicklungen, Perspektiven*, Heidelberg, Winter, 2002; BATTAGLIA S., *Grande dizionario della lingua italiana*, Torino, UTET, 1961-2002 [1990, vol. 15: “responsabile”, p. 879 e ss.; “responsabilità”, p. 880 e s.]; BAYERTZ K., *Eine kurze Geschichte der Herkunft der Verantwortung*, in ID. (a cura di), *Verantwortung. Prinzip oder Problem?*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995, p. 3 e ss. [cfr. inoltre la bibliografia scelta sul tema “responsabilità” alle p. 287 e ss. a cura di Arndt U.]; BECCHI P., *La vulnerabilità della vita. Contributi su Hans Jonas*, Na-

⁷⁹ H. JONAS, *Materia, spirito e creazione. Reperto cosmologico e supposizione cosmogonica* (1988), tr. it. a cura di P. Becchi - R. Franzini Tibaldeo, Brescia, Morcelliana, 2012, p. 89.

poli, La scuola di Pitagora, 2008; ID., *Hans Jonas. Un profilo*, Brescia, Morcelliana, 2010; ID., *Our Responsibility Towards Future Generations*, in MATHIS K. (a cura di), *Efficiency, Sustainability, and Justice to Future Generations*, Springer, Dordrecht, 2011, p. 77 e ss.; BECCHI P. - FRANZINI TIBALDEO R., *The Vulnerability of Life in the Philosophy of Hans Jonas*, in MASFERRER A. - GARCÍA E. (a cura di), *Human Dignity of the Vulnerable in the Age of Rights. Interdisciplinary Perspectives*, Dordrecht, Springer, 2016; BENVENISTE E., *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee* (1969), vol. 2 - *Potere, diritto, religione*, tr. it. a cura di Liborio M., Torino, Einaudi, 1976; BERNSTEIN R.J., *Radical Evil. A Philosophical Interrogation*, Cambridge (UK)-Malden (USA), Polity Press-Blackwell, 2002; BERTANI C. - PRANTEDA M.A. (a cura di), *Kant e il conflitto delle facoltà*, Bologna, il Mulino, 2003; BIRNBACHER D., *Verantwortung für zukünftige Generationen*, Stuttgart, Reclam, 1988; BLÖSER C., *Zurechnung bei Kant. Zum Zusammenhang von Person und Handlung in Kants praktischer Philosophie*, Berlin, De Gruyter, 2014; BODEI R., *Principio speranza / Principio responsabilità*, «Iride», 6, 1991, p. 231 e ss.; BÖHLER D. (a cura di), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, München, Beck, 1994; BÖHLER D. - BRUNE J.P. (a cura di), *Orientierung und Verantwortung. Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2004; BONHOEFFER D., *Etica* (1992), tr. it. a cura di Tödt I. - Tödt H.E. - Feil E. - Green C., Brescia, Queriniana, 1995; BURKHARDT B. - VOSSENKUHL W., voce *Verantwortung*, in KORFF W. - BECK L. - MIKAT P. (a cura di), *Lexikon der Bioethik*, Gütersloh, Gütersloher Verlaghaus, 1998, 3, p. 671 e ss.; CORTELAZZO M. - ZOLLI P., *Dizionario etimologico della lingua italiana*, Bologna, Zanichelli, 1999 [“responsabile”, p. 1349 e s.]; CURI U., *Il problema della responsabilità*, «Paradigmi», 1, 2010, p. 13 e ss.; D’ANDREA D., *Intenzione e responsabilità nell’epoca dell’assenza di Dio*, «Fenomenologia e società», 29, 3, 2006, p. 66 e ss.; DA RE A., *Figure dell’etica*, in VIGNA C. (a cura di), *Introduzione all’etica*, Milano, Vita e Pensiero, 2001, p. 3 e ss.; ID., *Le parole dell’etica*, Milano, Bruno Mondadori, 2010; DE STAVELOT J. (1388-1449), *Chronique*, a cura di Borgnet A.D., Bruxelles, Hayez, 1861; DURBIN P.T. (a cura di), *Technology and Responsibility*, Dordrecht-Boston-Lancaster-Tokyo, Reidel, 1987; ERNOUT A. - MEILLET A., *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire de mots*, Paris, Klincksieck, 2001, 4^a ed.; FINGARETTE H., *Mapping Responsibility: Explorations in Mind, Law, Myth, and Culture*, Chicago, Open Court, 2004; FODDAI M.A., *Sulle tracce della responsabilità. Idee e norme dell’agire responsabile*, Torino, Giappichelli, 2005; FRANCO V., *Responsabilità. Figure e metamorfosi di un concetto*, Roma, Donzelli, 2015; FRANZINI TIBALDEO R., *La rivoluzione ontologica di Hans Jonas. Uno studio sulla genesi e il significato di “Organismo e libertà”*, Milano-Udine, Mimesis, 2009; ID., *From Dualism to the Preservation of Ambivalence. Hans Jonas’ “Ontological Revolution” as the Background to His Ethics of Responsibility*, in LARRÈRE C. - POMMIER E. (a cura di), *L’éthique de la*

vie chez Hans Jonas, Paris, Publications de la Sorbonne, 2013, p. 33 e ss.; FRISK H., *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, Winter, 1973, 2^a ed., in 3 volumi; FROGNEUX N., *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, Bruxelles, De Boeck & Larcier, 2001; ID., voce *Responsabilité (philosophie)*, in BOURG D. - PAPAUX A. (a cura di), *Dictionnaire de la pensée écologique*, Paris, Puf, 2015, p. 872 e ss.; GANSLANDT H.R. - LÜBBE W., voce *Verantwortungsethik*, in MITTELSTRASS J. (a cura di), *Enzyklopädie, Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Stuttgart-Weimar, Metzler, 1996, 4, p. 501 e s.; GEORGES K.E - CALONGHI F., *Dizionario della lingua latina* (secondo la sesta e ultima edizione tedesca), Torino, Rosenberg & Sellier, 1891, 1957, 3^a ed., in 2 volumi; GIACOMINI B. (a cura di), *Il problema responsabilità*, Padova, Cleup, 2004; GORDON J.S. - BURCKHART H. (a cura di), *Global Ethics and Moral Responsibility: Hans Jonas and His Critics*, Farnham, Ashgate, 2014; GRASSI P., *Sulla responsabilità: Weber e Bonhoeffer*, in BONAN C. - VIGNA E. (a cura di), *Etica del plurale. Giustizia, riconoscimento, responsabilità*, Milano, Vita e Pensiero, 2004, p. 175 e ss.; GRIMM J. - GRIMM W., *Deutsches Wörterbuch*, Deutscher Taschenbuch, München, 1854-1971, 1984 (riproduzione anastatica della prima edizione), in 33 volumi [“Haft”, 10, p. 128 e ss.; “Haftung”, 10, p. 136 e s.; “verantworten”, “verantwortlich”, “Verantwortung”, 25, p. 79 e ss.]; HABIB S., *La responsabilité chez Sartre et Lévinas*, Paris, L’Harmattan, 1998; HAMILTON A. - MADISON J. - JAY J. (pseudonimo Publius), *Il federalista* (1788), tr. it. a cura di Sacerdoti Mariani G., Bologna, il Mulino, 1997; HELLER A., *L’etica della personalità, l’altro e la questione della responsabilità*, «La società degli individui», 1, 2, 2, 1998, p. 131 e ss.; HENRIOT J., *Note sur la date et le sens de l’apparition du mot “responsabilité”*, «Archives de philosophie de droit», 22 (la responsabilité), 1977, p. 59 e ss.; HÖFFE O., voce *Verantwortung*, in ID. (a cura di), *Lexikon der Ethik*, München, Beck, 1977, 2002, 6^a ed., p. 275 e s.; ID., *Schulden die Menschen einander Verantwortung?*, in LAMPE E.-J. (a cura di), *Verantwortlichkeit und Recht*, «Jahrbuch für Rechtssoziologie und Rechtstheorie», 14, Opladen, West-deutscher Verlag, 1989, p. 12 e ss.; HÖSLE V., *Filosofia della crisi ecologica* (1991), tr. it. a cura di Scibelli P., Torino, Einaudi, 1992; JANIAUD J., “Me voici!”. *Kierkegaard et Lévinas. Les tensions de la responsabilité*, «Archives de Philosophie», 60, 1997, p. 87 e ss.; JANSSEN J. (a cura di), *Frankfurts Reichs-correspondenz nebst andern verwandten Aktenstücken von 1376-1519*, Freiburg, Herdersche Verlagshandlung, 1863-72, in due volumi; JONAS H., *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica* (1966, 1973), tr. it. a cura di Becchi P., Torino, Einaudi, 1999; ID., *Dalla fede antica all’uomo tecnologico. Saggi filosofici* (1974), tr. it. a cura di Dal Lago A., Bologna, il Mulino, 1991; ID., *Il principio responsabilità. Un’etica per la civiltà tecnologica* (1979), tr. it. a cura di Portinaro P.P., Torino, Einaudi, 1993, 2^a ed.; ID., *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità* (1985), tr. it. a cura di Becchi P., Torino, Einaudi, 1997; ID., *Materia, spirito e creazione. Reperto cosmologico e supposizione cosmogonica* (1988),

tr. it. a cura di Becchi P. - Franzini Tibaldeo R., Brescia, Morcelliana, 2012; ID., *Erkenntnis und Verantwortung, Gespräch mit Ingo Hermann in der Reihe "Zeugen des Jahrhunderts"*, a cura di Hermann I., Göttingen, Lamuv, 1991; ID., *Ricerche filosofiche e ipotesi metafisiche* (1992), tr. it. a cura di Campo A., Milano-Udine, Mimesis, 2011; ID., *Essere e dover essere. Come possiamo fondare indipendentemente dalla fede il nostro dovere nei confronti delle generazioni future e della terra?*, «Micromega», 5, 2003, p. 39 e ss.; KANT I., *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784), in ID., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, tr. it. a cura di Bobbio N. - Firpo L. - Mathieu V., Torino, UTET, 1978 (ristampa); ID., *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785), tr. it. a cura di Landolfi Petrone G., Roma-Bari, Laterza, 2002, 2^a ed.; ID., *Critica della ragion pura* (1787, 2^a ed.), tr. it. a cura di Gentile G. - Lombardi Radice G., Roma-Bari, Laterza, 1910; ID., *La religione entro i limiti della sola ragione* (1793), tr. it. a cura di Olivetti M.M., Roma-Bari, Laterza, 1993, 2^a ed.; ID., *Metafisica dei costumi* (1797), tr. it. a cura di Landolfi Petrone G., Milano, Bompiani, 2006; ID., *Il conflitto delle facoltà* (1798), in ID., *Scritti di filosofia della religione*, tr. it. a cura di Riconda G., Milano, Mursia, 1989; KAUFMAN A.S., voce *Responsibility*, in EDWARDS P., *The Encyclopedia of Philosophy*, New York-London, Macmillan-Free Press-Collier, 1967, 7, p. 183 e ss.; KLUGE F., *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Strassburg, Trübner Verlag, 1883, poi Berlin-NewYork, de Gruyter, 2002, (a cura di E. Seebold) ["Antwort", p. 51; "ent-", p. 246; "Haft", p. 382; "haften", p. 383; "ver-", p. 949 e s.; "verantworten", p. 950]; LANDKAMMER J., *Le domande estreme e le risposte evanescenti di H. Jonas*, «Filosofia politica», 4, 2, 1990, p. 423 e ss.; LECCARDI C., voce *Responsabilità*, in MELUCCI A. (a cura di), *Parole chiave. Per un nuovo lessico delle scienze sociali*, Roma, Carocci, 2000, p. 157 e ss.; LENK H. - MARING M., voce *Verantwortung*, in RITTER J. - GRÜNDER K. - GABRIEL G. (a cura di), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel, Schwabe, 2001, 11, p. 565 e ss.; LESCH W., *Ethische Argumentation im jüdischen Kontext. Zum Verständnis von Ethik bei Emmanuel Lévinas und Hans Jonas*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 38, 3, 1991, p. 443 e ss.; LÉVINAS E., *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità* (1971), tr. it. a cura di Dell'Asta A., Milano, Jaca Book, 1980, 2^a ed.; ID., *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza* (1978), tr. it. a cura di Petrosino S., Milano, Jaca Book, 1983; ID., *Di Dio che viene all'idea* (1982), tr. it. a cura di Petrosino S., Milano, Jaca Book, 1983; ID., *Dio, la morte e il tempo* (1993), tr. it. a cura di Petrosino S., Milano, Jaca Book, 1996; LÉVY-BRUHL L., *L'idée de responsabilité*, Paris, Hachette, 1884; LLOYD A.L. - SPRINGER O., *Etymologisches Wörterbuch des Althochdeutschen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988; LUCAS J.R., *Responsibility*, Oxford, Clarendon Press, 1993; MANCINI R. et al., *Etiche della mondialità, La nascita di una coscienza planetaria*, Assisi, Cittadella, 1996; MCKEON R., *The Development and the Significance of the Concept of Responsibility*, «Revue inter-

nationale de Philosophie», 11, 39, 1, 1957, p. 3 e ss.; MIANO F., *Responsabilità*, Napoli, Guida, 2009; MIEG H.A., voce *Verantwortungsethik*, in RITTER J. - GRÜNDER K. - GABRIEL G. (a cura di), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel, Schwabe, 2001, 11, p. 575 e s.; MIEGGE M., *Responsabilità e vocazione*, «Paradigmi», 1, 2010, p. 59 e ss.; MOLINARO A., voce *Responsabilità*, in ROSSI L. - VALSECCHI A. (a cura di), *Dizionario enciclopedico di teologia morale*, Roma, Paoline Edizioni, 1976, 4 ed., p. 892 e ss.; MONALDI M., *Tecnica, vita, responsabilità. Qualche riflessione su Hans Jonas*, Napoli, Guida, 2000; MÜLLER CH., *Verantwortungsethik*, in PIEPER A. (a cura di), *Geschichte der neueren Ethik*, Tübingen-Basel, Francke, 1992, 2, p. 103 e ss.; ID., *Der Begriff der Verantwortung bei Hans Jonas*, Frankfurt am Main, Athenäum, 1988; ID., *Hans Jonas. Philosoph der Verantwortung*, Darmstadt, Primus, 2008; NEPI P., *La responsabilità ontologica. L'uomo e il mondo nell'etica di Hans Jonas*, Roma, Aracne, 2008; NEUBERG M., voce *Responsabilité*, in CANTO-SPERBER M. (a cura di), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, Puf, 1996, p. 1306 e ss.; NIETZSCHE F., *Genealogia della morale. Uno scritto polemico* (1887), tr. it. a cura di Colli G. - Montinari M., Milano, Adelphi, 2008, 15^a ed.; NIKAM N.A., *Indian Thought and the Philosophic Bases of Responsibility of Man*, «Revue internationale de Philosophie», 11, 39, 1, 1957, p. 75 e ss.; OGLETREE TH.W., voce *Responsibility*, in REICH W.TH. (a cura di), *Encyclopedia of Bioethics*, New York, Macmillan-Simon & Schuster, 1995, p. 2300 e ss.; PARTRIDGE E., *Origins. A Short Etymological Dictionary of Modern English*, London, Routledge & Kegan, 1961, 3^a ed.; PASMORE J., *La nostra responsabilità per la natura* (1974), tr. it. a cura di D'Alessandro M., Milano, Feltrinelli, 1986; PERONE U. - SAVERIANO M. (a cura di), *Dietrich Bonhoeffer. Eredità cristiana e modernità*, Torino, Claudiana, 2006; PFEUFFER S., *Die Entgrenzung der Verantwortung: Nietzsche, Dostoevskij, Lévinas*, Berlin, de Gruyter, 2008; PIANA G., voce *Libertà e responsabilità*, in COMPAGNONI F. - PIANA G. - PRIVITERA S. (a cura di), *Nuovo dizionario di teologia morale*, Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline, 1990, p. 658 e ss.; PIANA G., «Figure» di un'etica della responsabilità, «Hermeneutica», 2001, p. 125 e ss.; POMMIER E., *Hans Jonas et le Principe Responsabilité*, Paris, Puf, 2012; PONZIO A., *Responsabilità e alterità in Emmanuel Lévinas*, Milano, Jaca Book, 1995; PORTINARO P.P., *Il dibattito sulla razionalizzazione nella recente letteratura weberiana*, «Teoria politica», 1, 1, 1985, p. 131 e ss.; ID., *Max Weber. La democrazia come problema e la burocrazia come destino*, Milano, Franco Angeli, 1987; PROSCHWITZ G. VON, *Responsabilité: l'idée et le mot dans le débat politique du XVIII^e siècle*, in STRAKA G. (a cura di), *Linguistique et philologie romanes. Actes de X^e congrès international de linguistique et philologie romanes*, Paris, Klincksieck, 1965, p. 385 e ss. (poi in PROSCHWITZ G. VON, *Idées et mots au siècle des lumières*, Göteborg-Paris-Wettergrens-Touzot, 1988, p. 79 e ss., con annessi discussione, p. 92 e s., e *post-scriptum*, p. 94 e s.); PULCINI E., *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età glo-*

bale, Torino, Bollati Boringhieri, 2009; RATH M., *Intuition und Modell. Hans Jonas' "Prinzip Verantwortung" und die Frage nach einer Ethik für das wissenschaftliche Zeitalter*, Frankfurt am Main-Bern-New York, Lang, 1988; RAWLS J., *Una teoria della giustizia* (1971), tr. it. a cura di Santini U., a cura di Maffettone S., Milano, Feltrinelli, 2002, 8ª ed.; RICŒUR P., *Della interpretazione. Saggio su Freud* (1965), tr. it. a cura di Renzi E., Milano, Il Saggiatore, 2002; ID., *Etica e filosofia della biologia in Hans Jonas*, in APEL K.O. - BECCHI P. - RICŒUR P., *Hans Jonas. Il filosofo e la responsabilità*, a cura di Bonaldi C., Milano, Albo Versorio, 2004, p. 53 e ss.; ID., *Il concetto di responsabilità. Saggio di analisi semantica*, in ID., *Il giusto* (1995), tr. it. a cura di Iannotta D., Torino, Sei, 1998, p. 33 e ss.; RIGOBELLO A., *Prossimità e ulteriorità. Una ricerca ontologica per una filosofia prima*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2009; ROSSI F., *Figure della "responsabilità per altri" in Emmanuel Lévinas*, «Hermeneutica», 2001, p. 153 e ss.; SABATINI F. - COLETTI V. (a cura di), voce *Responsabilità*, in *Dizionario italiano Sabatini-Coletti in Cd Rom*, Firenze, Giunti, 1997; SARTRE J.-P., *L'essere e il nulla. Saggio di ontologia fondamentale* (1943), tr. it. a cura di Del Bo G., Milano, il Saggiatore, 1984; ID., *L'esistenzialismo è un umanismo* (1946), tr. it. a cura di Mursia Re G., Milano, Mursia, 2007; ID., *Critica della ragione dialettica* (1960), tr. it. a cura di Caruso P., Milano, il Saggiatore, 1963; SCHIPANI S., *Lex Aquilia, culpa, responsabilità*, in MILAZZO F. (a cura di), *Illecito e pena privata in età repubblicana*, Napoli, ESI, 1992, p. 129 e ss.; SCHOLZE-STUBENRECHT W. et al., *Duden. Das große Wörterbuch der deutschen Sprache*, Mannheim-Leipzig-Wien-Zürich, Dudenverlag, 1999, 3ª ed., in 10 volumi ["verantworten", "verantwortlich", "Verantwortlichkeit" e "Verantwortung", 9, p. 4178 e s.]; SCHULZ W., *Le nuove vie della filosofia contemporanea. Responsabilità. V* (1972), tr. it. a cura di Garda M., Genova, Marietti, 1988; SCHWARTLÄNDER J., voce *Responsabilità* (1973), in KRINGS H. - BAUMGARTNER H.M. - WILD Ch. (a cura di), *Concetti fondamentali di filosofia*, tr. it. a cura di Penzo G., Brescia, Queriniana, 1982, III, p. 1809 e ss.; SCHWEMMER O., voce *Verantwortung*, in MITTELSTRASS J. (a cura di), *Enzyklopädie, Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Stuttgart-Weimar, Metzler, 1996, 4, p. 499 e ss.; SEIDEL R. - ENDRUWEIT M. (a cura di), *Prinzip Zukunft: im Dialog mit Hans Jonas*, Paderborn, Mentis, 2007; SEMERARI G. - ACOCCELLA G., voce *Responsabilità*, «Enc. filos.», 10, Milano, Bompiani, 2006, p. 9650 e ss.; SEQUERI P., *L'umano alla prova. Soggetto, identità, limite*, Milano, Vita e Pensiero, 2002; SIGNORE M., *Lo sguardo della responsabilità: politica, economia e tecnica per un antropocentrismo relazionale*, Roma, Studium, 2006; SIKORA R.I. - BARRY B., *Obligations to Future Generations*, Philadelphia, Temple University Press, 1978; STAUDIGL B., *Ethik der Verantwortung: die Philosophie Emmanuel Lévinas' als Herausforderung für die Verantwortungsdiskussion und Impuls für die pädagogische Verantwortung*, Würzburg, Ergon, 2000; STAVELOT J. de (1388-1449), *Chronique*, a cura di Borgnet Ad., Bruxelles, Hayez, 1861; TETTAMANZI D., voce *Responsabilità*, in ID., *Dizionario di*

bioetica, a cura di Doldi M., Casale Monferrato, Piemme, 2002, p. 353 e ss.; TIROSH-SAMUELSON H. - WIESE CH. (a cura di), *The Legacy of Hans Jonas. Judaism and the Phenomenon of Life*, Leiden-Boston, Brill, 2008; TOSCANI F., *L'etica della responsabilità di Dietrich Bonhoeffer*, «Filosofia e teologia», 20, 1, 2006, p. 64 e ss.; TRINCIA F.S., *Il soggetto non basta. La "responsabilità" di Hans Jonas*, «Lo sguardo», 8, 1, 2012, p. 17 e ss.; TUROLDO F., *Bioetica ed etica della responsabilità. Dai fondamenti teorici alle applicazioni pratiche*, Assisi, Cittadella, 2009; VACQUIN M. (a cura di), *La responsabilité. La condition de notre humanité*, Paris, Autrement, 1994; VATTIMO G. (a cura di), *Enciclopedia Garzanti di filosofia*, Torino, Garzanti, 2004, 3ª ed.; VILLEY M., *Esquisse historique sur le mot responsable*, «Archives de philosophie de droit», 22 (la responsabilité), 1977, p. 45 e ss., poi in BOULET-SAUTEL M. (a cura di), *La responsabilité à travers les âges*, Paris, Economica, 1989, p. 75 e ss.; VINEY G., *Responsabilité*, «Archives de philosophie de droit», 35, 1990, p. 275 e ss.; VIOLA F., *Dalla natura ai diritti. I luoghi dell'etica contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 1997; WALDE A., *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, Winter Universitätsverlag, 1972, 5ª ed., in 2 volumi; WEBER M., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1905), tr. it. a cura di Burrelli P., Firenze, Sansoni, 1965; ID., *Il significato della "avalutatività" delle scienze sociologiche e economiche*, in ID., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, tr. it. a cura di Rossi P., Milano, Mondadori, 1974, p. 309 e ss.; ID., *La scienza come professione*, in ID., *La politica come professione* (1919), tr. it. a cura di Grünhoff H. - Rossi P. - Tuccari F., Torino, Comunità, 2001; WIESE CH. - JACOBSON E. (a cura di), *Weiterwohnlichkeit der Welt. Zur Aktualität von Hans Jonas*, Berlin-Wien, Philo, 2003; WOLIN R., *Heidegger's Children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2001; ZIMMERMAN M.J., voce *Responsibility*, in BECKER L.C. - BECKER C.B. (a cura di), *Encyclopedia of Ethics*, 2, New York-London, Garland, 1992, p. 1089 e ss. (seconda edizione, 2001, p. 1486 e ss.); KÖBLER U., *Werden, Wandel und Wesen des deutschen Privatrechtswortschatzes*, Frankfurt am Main, Lang, 2010.

RESPONSABILITÀ E ASSISTENZA SANITARIA

SOMMARIO: 1. Definizione. – 2. Fattori esterni produttivi di eventi dannosi. – 3. La responsabilità sanitaria oggi.

1. Definizione. – La responsabilità professionale medica¹ sorge quando nella attività sanitaria si ravvisa una condotta colposa, di tipo omissivo

¹ Per alcuni riferimenti storici si veda la voce *Medicina Legale* in questa Enciclopedia.