



Qualche appunto sul *sentimento* di gratuità

di Carmelo Meazza

PAGINA 43

Chiediamoci: possiamo cercare o trovare, nella scienza morale o nell'etica, una situazione assimilabile all'assioma per il quale un insieme non può contenere se stesso come proprio elemento?

Forse si può dire così, rapidamente, provvisoriamente e con cautela, seguendo le orme della fede riflettente di Kant: per comportarsi in modo morale bisogna fare come se non ci fosse nessun Dio a cui rivolgere le nostre preghiere. L'insieme dell'atto morale, l'insieme di tutti i suoi elementi, deve mancare in un certo orizzonte perchè esso possa rispettare, in qualche modo, il criterio della gratuità e del disinteresse.

Negli ultimi anni si insiste frequentemente su questo tema: nessun interesse e nessun calcolo devono motivare un'azione morale. Il bene è come un dono che deve giungere al donatario senza mittente fuori da ogni circolo di restituzione. Inviato a qualcuno senza traccia della mano che lo invia. Ora, qual'è il paradosso di questa vicenda? Se un'azione morale segue e si svolge nell'ordine di un motivo o di un interesse, essa entra fatalmente nell'economia di uno scambio. Il dono è marcato da un mittente ed evoca una restituzione. Se, al contrario, non ha motivi, se è senza motivo, se è completamente disinteressato, alla fine si sottrae all'orizzonte della moralità per irresponsabilità. Perchè un dono sia davvero senza mittente non può più distinguersi da una semplice cosa.

Ripetiamo: se il criterio fosse il disinteresse radicale, se questo si coniugasse in una azione senza alcun motivo o senza perché si interpreterebbe il passo evangelico del non sapere la mano sinistra ciò che fa la destra come una sorta di imperativo di incoscienza. Fare del bene senza neppure saperlo perché il sapere di farlo potrebbe marcare di un interesse e di una rendita il gesto morale. Ma la conseguenza è la dissoluzione della responsabilità del gesto morale. E' ciò che in fondo cerca di mostrare in vario modo Jacques Derrida: la purezza di una buona intenzione morale in realtà è aporetica e fallisce sempre o per troppo interesse o per troppo disinteresse.

Come garantire allora che un disinteresse non sia a tal punto disinteressato da perdere ogni interesse per l'altro e un interesse sia a tal punto interessato da coprire ogni gratuità nei confronti dell'altro? La questione è se il motivo morale non debba essere indagato in una regione intermedia tra l'assoluto disinteresse senza motivo e la semplice motivazione interessata.

Ancora una domanda, rapidamente: quale interesse o vantaggio può essere accettato per rispondere al requisito del disinteresse morale?

Forse è a questo punto che si può parlare di bellezza morale. Nel senso cioè che un'azione morale potrebbe apparire nella gratuità quando è convertibile con l'esperienza della bellezza. Come se qui, in questa speciale convertibilità, fosse possibile un risarcimento che può non compromettere la gratuità. Un risarcimento e persino un salario o un compenso di un bene offerto che non intacca la purezza dell'azione morale. Unica possibilità offerta al fine di salvaguardare un perché che non comprometta il senza motivo.

L'imperativo morale in questa declinazione subirebbe un viraggio in questa forma: fai sì che la tua azione morale sia conforme ai canoni di una bella azione.

Proviamo a descrivere e commentare un esempio di buona azione: qualcuno viene a conoscenza di un serio disagio economico per alcune famiglie del suo quartiere. Si rivolge a una Onlus e chiedendo l'assoluto anonimato offre ogni mese del denaro per aiutare le famiglie in grave difficoltà (ovviamente l'anonimato dovrà essere preservato sin all'inizio, fin dal contatto con la Onlus).

Un primo requisito dell'assioma della pura moralità è qui rispettato: chi offre non può aspettarsi nessuna riconoscenza e nessuno risarcimento da coloro ai quali ha offerto, dai donatari.

Il donatario qui non conosce il donatore. Così come il donatore ignora il donatario, in qualche modo, limitando il rischio grave che l'*altro* a cui il dono viene offerto divenga in un attimo il *mio altro* e contemporaneamente un altro che esclude tutti gli *altri*.

Il donatore poi non è un credente in un Dio che giudica le buone e le cattive azioni degli uomini. Quindi non può aspettarsi nulla in cambio come eterno risarcimento. Resta la possibilità di una autorisarcimento. Il donatore cioè giudicandosi nella testimonianza della propria coscienza morale, offre a se stesso la gratificazione di un buon giudizio.

Questa autogrificazione potrebbe ledere la gratuità del dono poiché il sentirsi meglio nell'autogiudizio morale potrebbe costituire il movente della donazione. Il nostro donatore è non credente, anonimo, quindi sottratto al riconoscimento di altri, – chiediamoci – è egli capace di evitare che la sua autogrificazione faccia da movente e ancora più gravemente da esito alla sua buona azione?



(Derrida, ripetiamo, ritiene che in fondo questa purezza di anonimato, di non credenza, di non autogratificazione sia tutt'altro che possibile. Vi sarebbe sempre un Dio, un'aspettativa che qualcuna veda e sappia e quindi rompa l'anonimato, e soprattutto ritiene impossibile che si eviti l'autogiudizio come autogratificazione).

Continuiamo a chiederci: cosa accadrebbe in una situazione nella quale il donatore compie la propria azione perché semplicemente attratto dalla forma dell'azione che va compiendo? L'azione andrebbe a costituirsi entro una forma che risarcirebbe in quanto tale l'impegno morale. Gli farebbe contemporaneamente da motivo e da premio. Il nostro donatore avrebbe quindi un motivo che muove la sua volontà; non sarebbe più né una volontà, senza un motivo, alla fine irresponsabile, né una volontà che esegue un obbligo necessitante, né una volontà sviluppata in una logica di scambio. La volontà troverebbe un motivo di attrazione, il motivo di attrazione starebbe nella forma stessa dell'azione che sta compiendo. L'attrazione starebbe nel fatto che una qualche forma di bellezza si costituisce nel momento in cui egli dona nell'anonimato. Questo esito sarebbe in questo caso il sigillo della gratuità di un bene offerto in un dono assoluto. Dire sigillo non aiuta naturalmente ad uscire da un certo circolo nel quale ci si trova: la bellezza appare come sigillo di una azione buona e l'azione è buona nel momento in cui appare nella forma della bellezza.

Non siamo andati molto lontano. Si acquisisce tuttavia una cosa: la bellezza dell'azione morale impone una qualche forma di immanenza. Più evidente è la sua bellezza minore è il grado di trascendenza che si sviluppa. In altri termini: più evidente è la bellezza più è evidente che l'interesse e il motivo che muove l'azione morale non ha altro fine che il suo stesso svolgimento.

In questo svolgimento immanente tuttavia, tra l'interesse e il disinteresse, un certo piacere fa come da misura del compimento formale dell'azione morale. Piacere cioè di aver fatto una bella/buona azione. Ma, da capo, come evitare che, ancora una volta questo non comporti un semplice interesse che motiva l'azione morale?

Forse potremmo trovare un qualche orientamento nella nozione di puro piacere dei giudizi di gusto della Critica del giudizio di Kant (sempre provvisoriamente e con una certa fretta secondo gli imperativi categorici di questa rivista on line...). Dovremmo chiederci se ci insegna qualcosa su un certo piacere che non dobbiamo escludere nella pura forma di una buona azione, implicato nello stesso giudizio di autogratificazione.

Kant ritiene che vi sia molta confusione su questo dominio del piacere. Si sa meno di quanto si dovrebbe sulle varie specie di piacere, su ciò che li distingue o separa, su ciò che delimita il piacere puro rispetto ad altri domini dell'esperienza. Come si sa, guai innanzi tutto a confondere il regno del piacevole con il piacere del giudizio del bello.

Il primo non si emancipa dall'*interesse* verso l'oggetto, presuppone un rapporto con la sua esistenza poiché gli attribuisce la condizione del suo stato. Stabilisce un rapporto tra lo stato del piacere e l'esistenza dell'oggetto, quindi la dipendenza del piacere dalla condizione che lo precede e questo non può non alimentare un'*inclinazione* e un *interesse* verso di esso.

In qualche modo la materia della sensazione fa da causalità efficiente e per conseguenza finale del piacere. *Vincola* il piacere al *qui* e all'*ora* dell'intuizione pura dell'estetica trascendentale. E' in questo vincolo che il piacere è sempre un *piacermi*. In quel vincolo il piacere è *proprio*, mio piacere *del me*, e in quanto tale, nel suo fondo, incomunicabile, come incomunicabile è il *fondo*



di un soggetto che ritorna a sè da un'autoaffezione temporale. La cifra di questo piacere *piacevole* è una sorta di veggenza solitaria, di intimità quasi tattile che si autointeriorizza e si condensa infine come *ego cogito*. Il piacevole del piacere non sarebbe tale se non costituisse la matrice per la quale un soggetto comincia a vibrare e *sentirsi* in un sentito, a sentire sé nel sentirsi di un sentito. L'Io edifica il proprio Ego, la punta del suo *proprio se stesso* nella riflessione tattile che il piacevole registra. In questo senso l'Ego, si potrebbe dire, facendo un po' di parafrasi, è il *piacevole* dell'Io.

Ora, il bello kantiano nel momento in cui si emancipa dal piacevole, comporta questo strano paradosso: disinteresse per l'esistenza della cosa, un piacere che non sia *mio proprio*, quindi un piacere di un soggetto senza Ego, di un Io che chiunque possa sostituire in ciò che sente. In altri termini il piacere è disinteressato non solo quando non è inclinato da un interesse verso il proprio oggetto, quando cioè ne sospende la sua esistenza *per noi*, ma anche quando non ha interesse per il piacere che prova.

Seguendo una certa coerenza infatti un piacere è puro, si compie nel culmine di una particolare purezza, almeno quella purezza disinteressata che Kant evoca nella sua *Terza Critica*, quando esso, in qualche modo, si emancipa dall'essere un *mio piacere*. Quando si giunge al limite di non poter più dire: *questa cosa mi piace*. Quando si prova un piacere che *mi riguarda* con la medesima linea del disinteresse con cui l'oggetto appare nella sua bellezza. Strana vicenda: un giudizio per sua natura soggettivo, di una facoltà di regole soggettive, implica l'impossibilità di pronunciare fino in fondo il *pronome personale*. Implica una devoluzione del soggetto che può dire quel piacere che provo è un mio piacere, sentito da me, posseduto da me, provato da me.

Un piacere che passa per il pronome personale non potrebbe che assumere il riflesso di un interesse, nella circolazione riflessiva tra il soggetto e se stesso non potrebbe che assumere la forma seguente: quella cosa piace e quindi è bella perché piace *a me*, piace *a me stesso*, il *me* che riceve il piacere che piace diventa *interessato*, troppo interessato perché il piacere sia puro.

Affinchè sia così l'Io deve provare qualcosa che non sia in quanto tale appropriabile. Non deve sentirsi in ciò che sente, riflettere se stesso nel sentito di ciò che sente. Ancora: deve, quest'Io indifferente alla ragion pura e alla ragion pratica, provare un piacere come se fosse un altro a provarlo. Come se fosse un piacere che chiunque può provare senza che il *qui* e l'*ora* facciano da territorio, da località o da patria. Nella bellezza kantiana l'Io si universalizza nel cosmopolitismo. La purezza di questo piacere suppone che la condivisione sia possibile. Quindi un piacere in cui l'*appropriabilità*, nel *mio*, diventa l'indizio che la messa in scena del bello non ha trasformato la cosa in un'opera, che la messa in opera non ha ancora convertito la cosa. Solo un Io che depone o devolve il proprio Ego può partecipare di un comune consenso, può pretendere – così scrive Kant al paragrafo 19 –, che «ognuno dia l'approvazione all'oggetto in questione»^{6 83}

Nel sentimento e quindi nella bellezza l'Io e l'Altro non sono separati dalla proprietà del *mio* e del *proprio*.

Come se ciò che si offre come *comune* all'uno e all'altro, senso comune, scrive anche Kant, nel tentativo in fondo sempre appena accennato, di distinguerlo dal *sensus communis* dell'intelligenza comune, fosse un ambito nel quale la condivisione è possibile, mentre il patire di un piacere separa. Secondo queste premesse nessuna *piacere* e nessun *soffrire* in quanto *patimento* si può realmente condividere, se non per *transfert* analogico, per utilizzare l'immagine



husserliana con la quale si tenta di rendere conto dell'intersoggettività. Il senso comune del desiderio kantiano propone un Io che sente in un luogo in cui anche l'altro deve consentire perché il *comune* dell'incontro non è né dell'uno né dell'altro.

Un Io senza Ego, un Io che per sentire, consentendo, nella bellezza deve sospendere il proprio sentire di sé; oppure un piacere che si emancipa dell'oggetto e dal soggetto, che non ha un luogo proprio né nel soggetto (pur essendo soggettivo) e neppure nella realtà dell'oggetto; o ancora, un piacere che non conosce nulla, come una luce cieca che non allarga né il dominio della ragion teoretica né il dominio della ragion pratica, ambito di universalità senza concetti e di sentimenti senza sentire; mondo in cui la purezza delle forme deve alludere all'utopia di un luogo né propriamente formale né propriamente materiale. Tutto questo non può che dirompere con una violenza speciale e una certa anarchia nell'edificio della filosofia kantiana.

La bellezza kantiana è un dio che non convoca in una speciale elezione; non stabilisce relazioni esclusive. Si potrebbe dire così, sempre in una libera parafrasi delle coerenze kantiane: piace nello stesso spazio e tempo in cui piace all'altro, in questo senso ha lo stesso piacere dell'altro, può piacere come piace ad un altro, il suo piacere in qualche modo è il mio. Strana comunità del *con-sentire* che aspetta ancora forse una attenzione più accurata da parte dei commentatori. In questo senso forse la bellezza ha a che fare con un evento *inappropriabile, con un insieme che non può contenere se stesso come proprio elemento.*

