

«Considerate lilia agri».

Etica e negazione in Dietrich Bonhoeffer

Felice Cimatti (Università della Calabria)

felice.cimatti@gmail.com

Articolo sottoposto a double blind peer review. Ricevuto: 23/10/2019 - Accettato: 03/04/2020

English title: “*Considerate lilia agri*”. *Ethics and Negation in Dietrich Bonhoeffer*

Abstract: The aim of the paper is to discuss the possibility of an ethics without negation, an ethics of One. Assuming that there is no normativity without negation, and no ethical subject without normativity, the paper tries to think the possibility of a life which is not grounded on negation, and it does so through a reading of Dietrich Bonhoeffer’s *Ethics*.

Keywords: Ethics; Bonhoeffer; Christian Ethics; Negation.

Tutto quello che è nella divinità è uno, e di ciò non si può parlare¹.

Senza l’operazione logico-linguistica della “negazione” non c’è etica. Più propriamente, la negazione rappresenta la condizione di possibilità per l’esistenza dell’etica. Prediamo un caso esemplare, il «Non occides» di *Exodus* 20,13. Una norma del genere presuppone e attesta l’esistenza, almeno presso la specie *Homo sapiens*, di una tendenza molto diffusa ad uccidere il proprio prossimo. Il «non occides», al contrario, stabilisce che questa tendenza va contrastata: si tratta di *non* fare quello che sarebbe spontaneo fare. Prima ancora di discutere della volontà e delle intenzioni del soggetto etico, il «non occides» presuppone da un lato la rappresentazione di un certo stato di cose – quello in cui l’uccisione è un’opportunità sempre disponibile – dall’altro esclude (sul piano normativo) che questa possibilità venga effettivamente praticata. Senza l’operatore logico-linguistico della negazione, questa doppia operazione sarebbe semplicemente impossibile. Poniamo, ad esempio, di essere riusciti (con uno sforzo straordinario, suo e del domatore) ad addestrare un leone a non uccidere gli altri animali:

¹ M. Eckhart, “Nolite timere”, in *Sermoni tedeschi*, tr. it. di M. Vannini, Adelphi, Milano 1985, p. 80.

in questo caso il comportamento del leone non può essere definito etico, perché il leone non uccide non perché rispetti il comandamento «non occides»; il leone non uccide perché è stato condizionato a non farlo. Il comportamento del leone non dipende dal rispetto di una norma, bensì dal fatto che il duro condizionamento a cui è stato sottoposto gli impedisce (quasi fisicamente) di uccidere. Non è la norma che guida le sue azioni, è la storia del condizionamento aversivo² a cui è stato sottoposto a ‘controllare’ le sue ‘azioni’. Ma siccome il condizionamento aversivo è stato operato da un essere umano, allora di fatto è quest’ultimo, eventualmente, a poter essere valutato da un punto di vista etico, non certo il leone. In definitiva, quelle del leone, proprio perché non valutabili eticamente, non sono azioni in senso proprio.

Nel «non occides», in sostanza, è implicito una specie di paradosso: da un lato prospetta la possibilità di uccidere, dall’altro, tuttavia, la prospetta solo per negarla. Il punto è che la negazione è propriamente un dispositivo, che produce due entità: la norma, ad esempio «non occides», e colui che è chiamato a rispettarla o a trasgredirla. In effetti un soggetto etico può esistere solo rispetto ad una norma, che poi può rispettare oppure no. Qui non è importante se la norma sia giusta o sbagliata, e tantomeno quale sarà la particolare scelta che il soggetto etico farà. Questi elementi sono inessenziali, se ci si attiene al puro fatto etico. Un fatto che è appunto composto da due elementi: il soggetto e la norma. Il punto a cui prestare attenzione, tuttavia, è che la norma non potrebbe esistere se non esistesse la negazione. Immaginiamo una norma che prescriva di fare solo quello che comunque si farebbe spontaneamente. È evidente che non sarebbe una norma in senso pieno, perché non richiederebbe nessuna esplicita adesione da parte del soggetto etico. In realtà in questo caso non avrebbe nemmeno senso parlare di un soggetto etico: un sasso che rotola verso il basso non rispetta nessuna norma, ‘fa’ quello che la struttura fisica del mondo gli ‘impone’ di fare. Oppure un leone che insegue e mangia una gazzella: anche in questo caso non c’è bisogno che il leone ‘decida’ di fare quello che farebbe comunque. Al contrario, «non occides» è una norma proprio perché si mette di traverso rispetto ad una tendenza (forse) ‘naturale’. In questo senso la norma interrompe una tendenza spontanea e ‘naturale’. Solo per questa ragione è una norma.

Vale lo stesso per il soggetto etico, che può esistere, in quanto *etico*, solo perché, ancora una volta attraverso la negazione, può prendere posizione rispetto alle ‘proprie’ tendenze spontanee e ‘naturali’. In fondo il “soggetto etico” non è nient’altro che questa capacità, che apprende con il linguaggio³, di *dire* “no”. È importante ribadire che si tratta prima di tutto di un dire, e non di un atto interiore. Il gatto che rifiuta un certo tipo di bocconcini non sta ‘negando’ qualcosa; quel cibo non gli piace, tutto qui. Il gatto si trova allo stesso livello ‘logico’ del cibo che rifiuta. La negazione, al contrario, attesta una presa di distanza da

² R. Brush (ed.), *Aversive Conditioning and Learning*, Academic Press, New York 1971.

³ M. Tomasello, *Constructing a language. A Usage-Based Theory of Language Acquisition*, Cambridge, Harvard University Press, 2003, pp. 226-230.

ciò che si sta negando. Come abbiamo visto nel caso del «non occides», infatti, questa ingiunzione negativa presuppone il riconoscimento della onnipresente possibilità di uccidere. Allo stesso tempo, tuttavia, il soggetto etico, e proprio attraverso la negazione, prende posizione rispetto a questa possibilità. Non si limita a rigettarla (non si tratta più di una alternativa materiale, come nel caso dei bocconcini rifiutati), piuttosto la giudica come impraticabile. Il soggetto etico, in fondo, non è che l'altra faccia, quella interna e 'psicologica', della negazione proferita alla luce del sole. Non è un caso che la comparsa della capacità di dire "no" rappresenti, per la psicologia dello sviluppo, un sicuro indice di un 'sano' sviluppo psichico; cioè del fatto che si sta formando una soggettività⁴. Il soggetto etico, in fondo, non è altro che la capacità di dire "no". Tutte le altre caratteristiche e virtù etiche sono successive e subordinate a questa capacità. In questo senso non c'è etica senza negazione, perché senza la possibilità di interrompere il flusso naturale del comportamento – questo è il "no", e in definitiva il linguaggio⁵ – non ci sarebbe né l'oggetto della valutazione etica, e tantomeno il soggetto della scelta etica. Questo significa, in definitiva, che l'operatore logico-linguistico della negazione istituisce il campo dell'etica, come quel campo in cui qualcuno – il soggetto etico – sceglie di agire in un modo o nell'altro a partire da una norma che stabilisce come si deve agire. Che cos'è la "libertà" del soggetto, infatti, se non la possibilità di dire "no" al corso 'naturale' degli eventi? Può esserci etica, in effetti, solo perché c'è la libertà del soggetto: infatti «essa è la condizione della legge morale»⁶. Ma soggetto, come abbiamo visto, vuol dire essenzialmente "no". Un soggetto-"no" che per poter dire "sì" alla norma, deve però negare la spontaneità naturale della vita. Infatti quando il soggetto morale agisce seguendo quello che – come si dice – 'gli viene dal cuore', ebbene anche questo caso apparentemente del tutto spontaneo è preceduto da un sottostante lavoro della negazione. Perché ogni "sì", al fondo, è un "non-no". L'affermazione presuppone sempre la negazione di una negazione, perché il soggetto originariamente esiste in quanto "no"; di conseguenza quando 'afferma' un certo contenuto in realtà sta propriamente 'non negando' il contenuto del "sì".

L'etica, riassumendo, presuppone una negazione, cioè può esserci un'etica solo se si dà una distanza incolmabile fra corpo e azione, cioè fra soggetto e oggetto. L'etica non è altro che questa incessante separazione del soggetto rispetto a ciò su cui si esercita la sua scelta etica. Etica vuol dire distanza dal mondo. Al contrario, un'etica che fosse del tutto aderente al mondo non potrebbe essere davvero etica⁷, perché un'etica del genere sarebbe basata su di un "sì" che non presuppone alcun "no"; ma un "sì" senza "no" non è una genuina affermazio-

⁴ B. Litowitz, *An Expanded Developmental Line for Negation: Rejection, Refusal, Denial*, in «Journal of the American Psychoanalytic Association», 46(1), 1998, pp. 121–148.

⁵ P. Virno, *Saggio sulla negazione: Per una antropologia linguistica*, Bollati Boringhieri, Torino 2013.

⁶ I. Kant, *Critica della ragion pratica*, in I. Kant, *Critica della ragion pratica e altri scritti morali*, tr. it. di P. Chioldi, UTET, Torino 1995, p. 136.

⁷ F. Cimatti, *Etica? Immanenza?*, in «aut aut», 382, 2019, pp. 39-54.

ne (una nuvola non dice “sì” al cielo, la nuvola è il cielo sotto forma di vapore acqueo). Ma siccome etica vuol dire, al fondo, “no”, allora un’etica di un “sì” radicale al mondo e alla vita sembra impossibile. La stranezza di questa posizione è ben chiara anche a Kant, che infatti, nella *Critica della ragion pratica*, descrive quello che qui abbiamo chiamato “soggetto etico” come un puro «posto vuoto»:

La determinazione della causalità degli esseri nel mondo sensibile in quanto tale non poteva mai essere incondizionata; tuttavia deve pur sussistere qualcosa di incondizionato per ogni serie di condizioni, quindi anche una causalità che si determini completamente da sé stessa. Pertanto, l’idea della libertà, in quanto facoltà dotata di spontaneità assoluta, non era un bisogno ma, in ciò che concerne la sua possibilità, un principio analitico della ragion pura speculativa. Ma poiché è assolutamente impossibile esibire nell’esperienza un esempio conforme a questa idea, perché fra le cause delle cose in quanto fenomeni non è possibile reperire nessuna determinazione della causalità che sia del tutto incondizionata, potevamo difendere il pensiero di una causa agente liberamente solo applicando questo concetto a un essere del mondo sensibile, considerato per un altro rispetto come noumeno, facendo vedere che non è contraddittorio ritenere tutte le sue azioni come condizionate fisicamente in quanto fenomeni e nello stesso tempo concepirne la causalità fisicamente incondizionata in quanto l’essere agente è fornito di intelletto, facendo così del concetto della libertà il principio regolativo della ragione; mediante tale concetto, in verità, non conosco per nulla quale sia l’oggetto a cui tale libertà è attribuita, ma rimuovo tuttavia l’ostacolo perché, da un lato, nella spiegazione degli eventi del mondo e perciò anche delle azioni degli esseri razionali, lascio al meccanismo della necessità naturale il diritto di risalire all’infinito dal condizionato alla condizione, e dall’altro lascio libero alla ragione speculativa il posto vuoto per essa, cioè l’intelligibile, per trasferirvi l’incondizionato⁸.

Fra i primi a mettere in luce la paradossalità di questo «posto vuoto» è stato Lacan, in particolare nel *Seminario IX*, ancora inedito, *L’identificazione*: «il y a un vide, et c’est de là que va partir le sujet»⁹. Il paradosso dell’etica consiste nel fatto che in tanto può esistere un “soggetto etico” in quanto questo stesso soggetto di fatto è *vuoto*. Ed è vuoto perché è basato sulla negazione, cioè su ‘qualcosa’ che non c’è, mentre il mondo, al contrario, è il luogo del pieno. Già nella *Critica della ragion pura*, in realtà, l’unità della coscienza non preesiste alla sintesi dell’esperienza, è piuttosto il versante ‘interno’ dell’attività di unificazione dell’oggetto ‘esterno’: «solo [...] in quanto posso legare in una coscienza una molteplicità di rappresentazioni date, è possibile che io mi rappresenti l’identità della coscienza in queste rappresentazioni stesse; cioè l’unità analitica dell’appercezione è possibile solo a patto che presupponga una unità sintetica»¹⁰. È la sintesi dell’esperienza che contemporaneamente costituisce l’oggetto conosciuto e la coscienza

⁸ Kant, *Critica della ragion pratica*, *op. cit.* p. 187.

⁹ J. Lacan, *L’identification*. 1961-1962, <http://www.valas.fr/Jacques-Lacan-L-identification-1961-1962> (consultato il 16/6/2019) p. 224.

¹⁰ I. Kant, *Critica della ragion pura*, tr. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, rivista da V. Mathieu, Laterza, Bari 1975, p. 133.

(trascendentale) che lo conosce. Il soggetto è così una sorta di sottoprodotto dalla sua stessa attività sintetica. In questo senso non è che il *cogito* esiste, piuttosto «l'Io penso deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni»¹¹. L'*Io penso* deve esserci, altrimenti la sintesi dell'esperienza sarebbe impossibile. Ma che cos'è questo *Io penso* se non appunto un «posto vuoto» dove convergono le rappresentazioni, senza però essere nulla di per sé?

Il paradosso dell'etica è che si fonda sulla negazione, cioè su di un dispositivo logico-linguistico che da un lato svuota il soggetto (che non è altro che un «posto vuoto»), dall'altro lo allontana dal mondo (perché etica significa dire “no” alla vita del mondo). Si pone allora la questione se un'etica non basata sul “no” sia possibile. Già sappiamo che la risposta, se si ragiona in modo coerente, è negativa: no, un'etica del genere non è possibile. Tuttavia, questa risposta – benché corretta – è insoddisfacente, perché lascia in sospeso una domanda, o forse meglio ancora un'esigenza, ancora più radicale: può invece esistere un modo di stare al mondo che non sia basato sulla negazione? Un modo etico di stare al mondo, cioè un modo che riesca ad essere *giusto*? Il problema è che cerchiamo una giustizia che non sia basata su una norma, cioè appunto sul “no”. Un'etica senza norma. Ma se non c'è più bisogno di norme, cade anche la necessità di avere un soggetto etico. Ma che etica è, un'etica senza soggetto e senza norme?

Per provare a immaginare questa peculiare etica, seguiremo il ragionamento sviluppato nel primo capitolo dell'incompiuta *Etica* di Dietrich Bonhoeffer, intitolata “Amore di Dio e lo sfacelo del mondo”, in cui la questione che ci poniamo viene affrontata con particolare chiarezza. Bonhoeffer era un teologo protestante, quindi la sua prospettiva potrà apparire da subito troppo ‘orientata’ in senso religioso. Tuttavia, come vedremo, quello che ci interessa di Bonhoeffer è il particolare schema ‘logico’ con cui imposta il problema. Prima di cominciare questa analisi, torniamo però al titolo di questo lavoro, che è tratto dal discorso della montagna: «et de vestimento quid solliciti estis? Considerate lilia agri quomodo crescunt: non laborant neque nent»¹². Come può il giglio del campo essere inteso come paradigma di una vita etica? Il giglio non è, e questa è una definizione, un soggetto etico. Tuttavia, e al contrario, viene assunto come esempio di una vita perfetta¹³. Torniamo alla negazione, al suo meccanismo operativo. Se volessimo rappresentare questo meccanismo con un numero intero, questo sarebbe il 2. Come scrive Quine nella *Elementary Logic*: «given any statement, we can form another by denying the first. The resulting denial is false or true according as the original statement is true or false»¹⁴. La negazione (usando un modo di dire impreciso ma speriamo efficace) così ‘raddoppia’ l'enunciato di partenza: «The denial of a statement will be written

¹¹ *Ivi*, p. 132.

¹² Matteo, 6, 28.

¹³ Fra i commenti più accurati e ispirati di questi passi ci sono quelli di Søren Kierkegaard, *Il giglio nel campo e l'uccello nel cielo. Discorsi 1849-1851*, tr. it. e cura di E. Rocca, Donzelli, Roma 2011.

¹⁴ Willard Van Orman Quine, *Elementary logic. Revised edition*, Harvard University Press, Cambridge 1980, p. 11.

by putting the statement in question in the blank of ‘~()’¹⁵. Prendiamo ad esempio l’enunciato ‘*p*’: ‘~(*p*)’ nega la verità di ‘*p*’, e quindi ‘~(*p*)’ sarà V se ‘*p*’ è F, mentre sarà F se ‘*p*’ è V. Al contrario, il numero che coglie la situazione complessiva del giglio nel campo, invece, è *uno*. Perché c’è-il-giglio-nel-campo, semplicemente. Il giglio non è separato rispetto al campo in cui cresce, ma anche rispetto al vento e al sole, al cielo e agli altri gigli. C’è soltanto l’*unità* indivisa del mondo. In questo senso l’*uno* del giglio del campo è diverso da quelli, ad esempio, della semplice addizione $1+1=2$ (quindi *uno* \neq 1). In quest’ultimo caso si tratta di numeri interi, che sommati danno come risultato 2. Nel primo caso, invece, siamo in presenza di un’unità indivisibile, non numerica. Al giglio non è mai venuto in mente di potersi ‘pensare’ come qualcosa di separato dal campo in cui cresce e muore; “giglio” vuole dire, in fondo, proprio l’impossibilità che un’esigenza del genere possa mai porsi. Un’etica dell’*uno*, allora, se possibile dovrà essere un’etica che tematizza un’unità indivisibile, senza soggetto né oggetto.

È tempo di tornare alla domanda che ci siamo posti più sopra: è possibile un’etica senza norme e senza soggetto? Usando i numeri che abbiamo appena proposto, è possibile un’etica dell’*uno*? Cioè un’etica non basata sulla negazione, e quindi sul 2¹⁶? D’ora in poi seguiremo da presso il modo in cui Bonhoeffer imposta il problema di un’etica cristiana, cioè – nei nostri termini – di un’etica dell’*uno*. Le prime righe del capitolo che commenteremo sono straordinarie: «la conoscenza del bene e del male sembra essere lo scopo di qualsiasi riflessione etica. Il primo compito dell’etica cristiana consiste nell’annullare tale conoscenza. Con questa negazione dei presupposti di ogni altra etica essa se ne allontana talmente che è lecito chiedersi se davvero abbia senso parlare di etica cristiana»¹⁷. Etica vuol dire, almeno in un senso ‘comune’, «conoscenza del bene e del male». La «conoscenza», a sua volta, implica un soggetto conoscente. Il soggetto ‘etico’ conosce il bene e il male, e sceglie ora quello ora questo. In questo senso minimo c’è etica se si dà questa serie di dualismi: fra soggetto etico e l’oggetto delle sue scelte, fra scelta e azione, fra bene e male. Tutto questo, scrive Bonhoeffer, in senso proprio non ha nulla a che fare con l’etica *cristiana*, ammesso che ancora «abbia senso parlare di etica cristiana».

In effetti, che razza di etica può essere un’etica senza la distinzione fra bene e male? Un’etica che non prevede né scelte né obblighi, che etica è? «Ognuno deve riconoscere che una legge, per avere valore morale, cioè per valere come principio di obbligazione, deve comportare una necessità assoluta; ognuno deve riconoscere che il comando “Non devi mentire”, [...] deve valere per ogni essere ragionevole»¹⁸. Quella di Kant forse è un’impostazione

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Cfr. F. Cimatti, *Dal 2 all’uno. L’evento di corpo (Wittgenstein, Bergson, e ancora Wittgenstein)*, in A. Campo (a cura di), *L’uno perverso*, Textus, L’Aquila 2017, pp. 95-123.

¹⁷ Dietrich Bonhoeffer, *Etica*, tr. it. di A. Comba, Bompiani, Milano 1969, p. 13.

¹⁸ I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, in Kant, *Critica della ragion pratica e altri scritti morali*, op. cit. p. 45.

etica troppo rigida, rimane che il suo esempio di «comando» etico vale per qualunque etica: “non devi mentire”. In principio c’era il “no”. In effetti solo perché all’inizio c’è una negazione (e non invece una inclinazione ‘naturale’, cioè un «istinto»¹⁹), può esistere un soggetto etico (che non è altro che la psicologizzazione di quell’originario “no”) in quanto volontà e libera scelta. Per un soggetto del genere il campo dell’etica, prosegue Kant, è quello dell’«imperativo» etico: «tutti gli imperativi sono espressi da un dover essere e denotano il rapporto di una legge oggettiva della ragione con una comune volontà che, per la sua costituzione soggettiva, è determinata da essa non in modo necessario (con una costrizione). Essi dicono che sarebbe bene fare o non fare qualcosa; ma lo dicono a una volontà che non sempre fa le cose che le sono presentate come tali da doversi fare perché buone»²⁰. È il “no” che produce quel dualismo – fra soggetto e scelta – in cui essenzialmente consiste il campo dell’etica.

Al contrario per Bonhoeffer è proprio la distinzione «del bene e del male» a costituire l’impedimento maggiore verso una (peraltro finora apparentemente impossibile) etica cristiana. Quest’ultima, infatti, «scorge nella possibilità stessa della conoscenza del bene e del male la perdita dello stato originario», quello in cui «l’uomo conosce una sola cosa: Dio»²¹. Ma che vuol dire, da un punto di vista ‘logico’, conoscere solo Dio? Dal momento che Dio è l’insieme del mondo, in quell’unica conoscenza c’è tutto il mondo. Ma allora non si tratta, in verità, di una conoscenza, perché si conosce soltanto questo o quello, non il tutto del mondo. Il conoscere è anzi il risultato del “no”, cioè della separazione, di questo oggetto rispetto a quell’altro. Al contrario, come capita al giglio nel campo, lo stare al mondo nell’unità del mondo, questo è conoscere Dio, cioè lo stare in Dio: infatti «tutto il resto, gli uomini, le cose, sé stesso, [l’uomo] li conosce soltanto nell’unità della sua conoscenza di Dio; conosce tutte le cose soltanto in Dio, e Dio in tutte le cose»²². Per tornare ad usare le analogie numeriche presentate più sopra, chi «conosce una sola cosa: Dio» si trova nel campo dell’*uno*. Al contrario, invece «la conoscenza del bene e del male indica l’avvenuta separazione dall’origine»²³; ci troviamo qui nel campo del 2, del «posto vuoto» della coscienza, del “no” come dispositivo che produce sempre nuovi dualismi. E infatti, ribaltando l’etica su sé stessa, «l’uomo può conoscere il bene e il male soltanto in opposizione a Dio»²⁴.

La posta in gioco della prospettiva cristiana di Bonhoeffer, in definitiva, è un’etica che non presupponga e sempre di nuovo istituisca la separazione dell’uomo

¹⁹ *Ivi*, p. 51 (da questo punto di vista non si può “naturalizzare” l’etica; cfr. M. Ruse, *Darwin Made Me Do It*, in «The New Atlantis», 52, 2017, pp. 57-69: l’etica, essendo basata sul “no”, è per definizione innaturale).

²⁰ *Ivi*, p. 70.

²¹ Bonhoeffer, *Etica*, *op. cit.* p. 13.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ivi*, p. 14.

Felice Cimatti

da Dio, cioè il dualismo della coscienza e del mondo, della norma e della scelta. Se non fosse un ossimoro, l'etica che cerca Bonhoeffer sarebbe un'etica della vita, nel senso di una completa adesione alla vita, come appunto è l'etica inumana del giglio. Mentre l'etica in senso consueto, quella del bene e del male, è invece un'etica tutta umana, ma anche *soltanto* umana:

Ciò si palesa nel fatto che l'uomo, conoscendo il bene e il male, si è definitivamente staccato dalla vita, ossia dalla vita eterna che promana dall'elezione di Dio. [...] Avvero a Dio, opposto alla propria origine, volontariamente separato da Lui, in possesso della conoscenza del bene e del male, l'uomo che comprende sé stesso a partire dalle proprie discordanti possibilità è dato in balia della morte. L'uomo perisce per aver usurpato il segreto di Dio. Egli vive ormai diviso da Dio, dagli uomini, dalle cose e da sé stesso²⁵.

Che l'etica cristiana, almeno così come la prospetta Bonhoeffer, sia un'etica *sui generis*, appare anche dal fatto che è un'etica che non prevede vergogna, che invece per molti aspetti è il principale affetto etico. Sempre Kant, nell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*, scrive: «la vergogna è angoscia determinata dalla preoccupazione di essere disistimati»²⁶. La vergogna è l'affetto che si prova sotto lo sguardo, reale o immaginario, dell'altro²⁷. Al contrario, la vergogna è un affetto che un giglio non può provare, perché non c'è nessuno sguardo che lo stia osservando, se non quello del mondo e quindi quello assolutamente impersonale di Dio. Anche la vergogna, in fondo, non è che un corollario del "no", cioè del dispositivo che separa il soggetto dal rapporto immediato con il mondo (con Dio). Una volta che il soggetto è posto, quello stesso soggetto sente la propria *radicale* solitudine, il proprio non essere parte del mondo; una solitudine che il giglio non può sentire, perché essere-giglio non significa altro che il 'giglieggiare' del mondo. In questo senso la vergogna è invece l'affetto della originaria distinzione del soggetto rispetto al mondo, di un 1 separato e contrapposto ad un altro 1: «nasce la vergogna. Essa è il ricordo ineliminabile della separazione dell'uomo dalla propria origine; è la sofferenza per quella separazione e il vano desiderio di annullarla. L'uomo si vergogna perché ha perduto qualche cosa che faceva parte del suo essere originale, della sua integrità; si vergogna di essere stato messo a nudo»²⁸. Se etica presuppone il "no", e quindi il 2, l'affetto dell'etica è la vergogna in quanto marchio «di separazione»²⁹.

²⁵ *Ivi*, p. 15.

²⁶ I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, tr. it. di G. Garelli, Einaudi, Torino 2010, p. 261. Cfr. A. Fussi, *Per una teoria della vergogna*, ETS, Pisa 2018.

²⁷ Cfr. F. Cimatti, *Vergogna e individuazione. Per una storia naturale del soggetto*, in «Forme di vita», n. 5, 2006, pp. 181-192 e F. Cimatti, *La vita estrinseca. Dopo il linguaggio*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018, in particolare il cap. 3, "Specchio".

²⁸ Bonhoeffer, *Etica*, *op. cit.* pp. 15-16.

²⁹ *Ivi*, p. 16.

Tuttavia, la vergogna non è solo l'affetto del dualismo, è anche, almeno così ritiene Bonhoeffer, «la maschera» sotto cui «vive il desiderio di restaurare l'unità perduta»³⁰. In effetti già nella citazione iniziale del capitolo scriveva che l'etica cristiana (l'etica dell'*uno*) presuppone la «negazione dei presupposti di ogni altra etica». L'*uno* del giglio, o meglio, l'aspirazione all'*uno* da parte del soggetto etico, presuppone la negazione, cioè il superamento, del 2 dell'etica. In questo senso la vergogna 'annuncia' il desiderio di «unità» (cioè il passaggio dall'1 all'*uno*). Ma questo vuol dire che l'etica cristiana, svolta rigorosamente, implica un divenire-giglio, e quindi un superamento della vergogna: «la vittoria sulla vergogna è possibile soltanto quando si ristabilisce l'unità primitiva»³¹ (cioè appunto l'*uno*). Qui si tratta di capire che cosa significhi questa condizione di «unità primitiva». In realtà prima del soggetto, cioè prima del “no”, non c'era propriamente nessuna individualità, perché non si dava nessuna forza capace di spezzare in frammenti l'unitarietà del mondo. In effetti prima della divisione, non c'è nemmeno unità. All'inizio c'è il “no”. In questo senso non si tratta allora di ricostituire un'unità perduta, quanto di instaurarla. O meglio, si tratta di portare il soggetto etico a prendere in considerazione la condizione del giglio del campo, una possibilità che il “no” non ha mai preso in considerazione (“no” significa, in senso metafisico, che il giglio è solo un “oggetto”, cioè non è un giglio-nel-campo). In effetti la vergogna, che non fa che ricordare «all'uomo la sua separazione da Dio»³², è la prova che la possibilità dell'unità è sempre stata lì, come il silenzioso giglio del campo ha sempre testimoniato.

La posta in gioco di un'etica cristiana, allora, non è altro che la posizione indipendente del soggetto etico, che può dirsi soggetto proprio perché non è un-giglio-nel-campo. In questo senso un'etica cristiana può forse essere “cristiana”, ma non certo “etica”, perché senza soggetto non c'è etica. Eppure, Bonhoeffer ritiene possibile questo ossimoro, un'etica senza soggetto, cioè senza coscienza. Perché la coscienza è coscienza del bene e del male, cioè del dualismo, in definitiva del 2. Mentre l'etica cristiana è un'etica dell'*uno*:

L'uomo, che per la sua propria separazione dall'origine conosce il bene e il male, comincia a riflettere su sé stesso. La sua vita, che in origine era conoscenza di Dio, è ora un comprendere sé stesso. La conoscenza di sé è criterio e scopo della vita. E ciò è vero anche quando l'uomo si sforza di superare i limiti del proprio io. La conoscenza di sé è il tentativo eternamente inconcludente dell'uomo di superare con il pensiero la propria divisione interiore per giungere all'unità con sé stesso attraverso l'incessante distinguersi da sé stesso. Ogni conoscenza si fonda ormai sulla conoscenza di sé. All'origine c'era l'intelligenza di Dio, dell'uomo e delle cose, ma essa è divenuta profanazione di Dio, dell'uomo e delle cose. Tutto ormai è coinvolto nel processo della separazione. [...] In tal modo, per l'uomo separato da Dio, tutto si separa: essere e dovere, vita e legge, conoscenza e azione, idea e realtà, ragione e istinto, dovere e

³⁰ *Ivi*, p. 15.

³¹ *Ivi*, p. 18.

³² *Ibidem*.

Felice Cimatti

inclinazione, principi e convenienza, necessità e libertà, sforzo e genio, generale e particolare, individuale e collettivo; ma anche verità, giustizia, bellezza, amore si contrappongono reciprocamente, come pure piacere e dispiacere, felicità e dolore [...]. Tutte queste lacerazioni non sono altro che varietà di quella separazione avvenuta nell'atto della conoscenza del bene e del male³³.

Torniamo invece al giglio, o meglio, al giglio-nel-campo, cioè al divenire terra del giglio, oppure al divenire giglio del terreno e del cielo (si tratta dello stesso movimento). Prendiamo una soltanto delle «lacerazioni» accuratamente elencate da Bonhoeffer, quella fra «essere e dovere», cioè appunto quella fra vita ed etica. Nel caso del giglio-nel-campo questa distinzione non c'è. La vita del giglio coincide con la vita che il giglio deve vivere, o per essere più precisi, con la vita che il giglio non può non vivere. In questo senso l'essere coincide con il dovere; ma un dovere che non deve essere, ma semplicemente è, allora non è un dovere. Allo stesso modo, l'essere del giglio incarna anche quello che il giglio deve essere, quello che il campo e il cielo 'vogliono' da lui. Per questa ragione l'opposizione fra essere e dovere, nel caso del giglio, si scioglie in uno stato che non è né l'uno né l'altro. Una vita del genere incarna una vita pienamente «cristiana». Se ora ci chiediamo che cosa 'manchi' al giglio, rispetto al vivente che conosce il bene e il male, la risposta è semplice: il giglio è privo di coscienza. Ma questa non è una mancanza psicologica, è piuttosto un modo diverso di stare al mondo, il modo dell'*uno* rispetto al modo del 2. Un modo di essere, questa è la caratteristica distintiva di questa peculiare forma di vita, che non valuta il mondo, bensì lo vive per come si presenta. In effetti, per Bonhoeffer, «l'uomo che conosce il bene e il male è essenzialmente un giudice»³⁴. Il giudice è qualcuno che dice al mondo come dovrebbe essere; ma in questo modo il giudice si pone come qualcuno che è separato dal mondo. Da un lato il mondo, dall'altro la coscienza del giudice; il 2 di contro all'*uno* del giglio-del-campo.

Si tratta quindi, se un'etica vuol essere detta «cristiana», di fare a meno della coscienza del bene e del male, e quindi del 2, e in sostanza della volontà, che infatti «agisce come un dispositivo il cui scopo è quello di rendere padroneggiabile – e, quindi, imputabile – ciò che l'uomo può fare»³⁵. Al contrario, «Gesù esige il superamento della conoscenza del bene e del male, esige l'unità con Dio»³⁶. Dio, propriamente, non è altro che questa esigenza di *uno*. Capiamo perché, allora, Bonhoeffer possa ancora parlare di «etica», benché si tratti di un'etica senza conoscenza del bene e del male. In realtà l'etica cristiana è il divenire-giglio della coscienza, cioè del giudice. Del giudice che smette di giudicare, per sciogliersi nel mondo. Uno stato in cui «l'uomo possiede perciò una nuova conoscenza

³³ *Ivi*, p. 20.

³⁴ *Ivi*, p. 24.

³⁵ G. Agamben, *Karman. Breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto*, Bollati Boringhieri, Torino 2017, p. 74.

³⁶ Bonhoeffer, *Etica, op. cit.* p. 24.

che supera quella del bene e del male»³⁷. Ma che conoscenza può essere, questa conoscenza oltre il bene e il male? Si tratta, vale ancora il modello del giglio-del-campo, di un'«ignoranza di ogni altra cosa» perché ora «egli conosce soltanto Dio, e in lui conosce ogni cosa»³⁸. L'ignoranza di cui stiamo parlando, ovviamente, non va confusa con quella che vale nel campo del 2, come quando non sappiamo quale sia la radice quadrata di 63. L'ignoranza del giglio-del-campo è piuttosto la salda e inattaccabile conoscenza che l'essere coincide con il dovere, e che quindi non esiste né essere né dovere; questa conoscenza senza oggetto è Dio. Infatti, il giglio «sa che Dio, che è vivente e che ama, pone fine a qualsiasi divisione, giudizio e condanna»³⁹. Qui è importante sottolineare un punto: la differenza fra il giglio e la coscienza non è di tipo psicologico o cognitivo. Non è rilevante che tipo di «mente» sia, quella del giglio, in contrapposizione alla mente umana. Qui non si tratta di pensieri e conoscenze, bensì di modi di stare al mondo: come giglio-del-campo oppure come giudice del bene e del male. Per questa ragione la psicologia non è di nessun aiuto per immaginare un'etica cristiana: «ciò dipende dal fatto che qualsiasi considerazione psicologica è di per sé sottoposta alla legge della divisione. La psicologia non sarà dunque mai in grado di scoprire la semplicità e la libertà di cui parla Gesù o l'azione a cui egli si riferisce; dietro la presunta semplicità, libertà e spontaneità essa scoprirà sempre un'ulteriore riflessione, un'ultima soggezione, una remota duplicità»⁴⁰.

C'è da analizzare un ultimo punto, il particolare affetto del giglio-del-campo. Quello della coscienza (che per Bonhoeffer è la condizione del fariseo in quanto «uomo della separazione»⁴¹) è, come abbiamo visto, la vergogna. Al contrario, la condizione del giglio, o meglio ancora del divenire-giglio del giudice, è quella di chi è capace di «discernere la volontà di Dio», una capacità accessibile solo a chi «manchi la conoscenza del bene e del male»⁴². Si tratta dell'affetto dell'*uno*, cioè di chi non si sente mai separato dal mondo, di chi non è mai un 1: «questo discernimento nasce dalla consapevolezza di essere custoditi, sostenuti e condotti dalla volontà di Dio, nasce dalla certezza di aver già ricevuto in dono, per grazia, l'unità con la sua volontà, e cerca quindi ogni giorno di rendere più salda nella vita concreta tale certezza. [...] È una ricerca che non rimette più in questione l'unità con l'origine ritrovata in Gesù, ma la presuppone, e tuttavia deve ritrovarla sempre di nuovo»⁴³. Ecco perché, infine, si può ancora parlare in modo sensato di un'«etica» cristiana. Si tratta ancora di un'etica perché la coscienza – e quindi il fariseo e il giudice – non smette mai di diventare-giglio. È un'etica perché solo una coscienza può aspirare a dismettere la propria separatezza da Dio, mentre il giglio-del-campo – non essendo mai stato separato da Dio – non può desiderare

³⁷ *Ivi*, p. 27.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ivi*, p. 29.

⁴¹ *Ivi*, p. 21.

⁴² *Ivi*, p. 31.

⁴³ *Ivi*, pp. 31-32.

quello che non ha mai smesso di essere. Infatti, in questa etica c'è ancora un imperativo, per quanto si tratti di un imperativo che mira a smantellare quella stessa capacità, proprio la coscienza, che rende possibile ubbidire ad un imperativo: «l'unica condotta che si addica all'uomo davanti a Dio è evidentemente l'adempimento della sua volontà»⁴⁴. Dove c'è solo la volontà di Dio non c'è più la coscienza del 2. L'etica è cristiana se non ha altro obiettivo che il divenire-*uno* del 2. Bonhoeffer chiama «amore» questa particolare situazione, «mediante la quale viene superata la separazione in cui l'uomo vive»⁴⁵. In realtà non è che l'uomo vive nella separazione, l'umano non è altro che questa radicale separatezza da Dio. Un'etica può dirsi cristiana quando propone di annullare sé stessa come conoscenza del bene e del male, e di proporsi un impossibile divenire-giglio. Tuttavia, la scommessa di un'«etica cristiana» –cioè al di là della negazione e della coscienza – si gioca tutta intorno a questa impossibilità. Un'impossibilità che è anche una impossibilità espressiva, come ci ricorda l'esergo di Meister Eckhart: «tutto quello che è nella divinità è uno, e di ciò non si può parlare». Il linguaggio, in senso proprio, coincide con la potenza di dire “no” al mondo; il dualismo del soggetto e dell'oggetto comincia con quel “no”. Al contrario Dio è un *uno* (che non è un numero) che dissolve ogni dualismo. Ma senza dualismo, e quindi negazione, non c'è linguaggio. Per questa ragione, infine, di questo *uno* non si può dire nulla. Non nel senso che non si riesca a dire nulla, ma in quello molto più radicale che non c'è proprio niente da dire. Il giglio-del-campo non deve asserire che c'è l'*uno*, come se questo *uno* fosse da qualche parte di fronte a lui, come se la sua fosse una conoscenza ‘vera’; Dio non è mai stato altro che quel giglio.

⁴⁴ *Ivi*, p. 34.

⁴⁵ *Ivi*, p. 42.