

Parte Seconda - Belluno 17 novembre 2017

Appunti: L'Io e l'Altro - Di chi siamo responsabili?

Il tema dell'alterità e della responsabilità individuale, del prendersi cura dell'altro, è vecchio come il mondo, culturalmente e moralmente. È presente in tutte le religioni, negli scritti dei filosofi presocratici fino ai grandi filosofi moralisti della modernità (da Agostino a Montaigne, a Chateaubriand per citare solo alcuni nomi). Ma sul piano morale ci dice poco, perché rappresenta delle intenzioni (o un monito) che riguardano il singolo individuo e la sua coscienza o tutt'al più delle esortazioni ad agire per il bene non solo di se stessi.

Per comprendere occorre indagare il *nucleo* interno della **razionalità** moderna che ha governato il mondo, dalla rivoluzione industriale fino a noi, secondo principi come la crescita, il progresso, l'efficienza, legati a filo doppio con un'idea di *valore*, ancorato allo *scambio* (qui si fa riferimento al “valore di scambio” inteso liberisticamente e/o marxianamente) e come forma prevalente di circolazione delle merci, delle ricchezze e delle relazioni umane, in grado di superare il rapporto uomo-uomo, uomo-società fino a trasformare il fine dell'agire umano; dall'altro lato, comprenderne le conseguenze, tra le quali la più importante, pure se misconosciuta, è che l'uomo stesso è diventato un mezzo e non il fine ultimo di gran parte delle azioni dell'uomo e degli Stati. Proprio questa **razionalità** trova il suo punto di rottura¹ non negli anni della crisi economica (a partire dal 2008), ma alla fine della seconda guerra mondiale, con la scoperta di che cosa le dittature (con l'occhio disattento delle democrazie) hanno compiuto nel corso della Seconda guerra mondiale o se si vuole, in una prospettiva più ampia, nel corso della “lunga guerra” tra il 1914 e il 1945, perché la cultura del massacro, la

¹ Mauro Magatti, *La grande concentrazione*, Feltrinelli 2012, parla di “infarto” irreversibile del sistema economico liberista.

passione per gli stermini e la distruzione dei corpi nasce già dai primi dieci anni del '900².

Ora a **livello istituzionale, a livello legale, di legge e di sanzioni alla trasgressione della legge**, il tema dell'alterità, della responsabilità individuale nasce e si sviluppa nel secondo dopoguerra.

Qualche esempio: si pensi ai principi dell'etica medica, riguardanti gli esperimenti sugli esseri umani, che pongono due grandi domande: si possono realizzare gli esperimenti sugli esseri umani per far progredire la medicina, a vantaggio dell'intera umanità? Con quali limiti?

Oppure, si pensi alla Carta dei Diritti Umani, che ancora non siamo riusciti ad applicare completamente, nasce nel dopoguerra dopo la constatazione di quanto male è stato fatto ai civili.

Ancora si viene a conoscenza che coloro che si sono resi responsabili di crimini efferati (uomini di Stato, militari, medici, industriali, giudici, civili ecc.) sono uomini comuni, pronti a negare l'evidenza dei fatti e a tornare, se lasciati in libertà, alle loro occupazioni quotidiane³.

La stessa consapevolezza spinge molti intellettuali a interrogarsi sulle cause che hanno spinto così tanti uomini e donne comuni a diventare carnefici, o a collaborare attivamente con loro⁴.

² Si veda ad esempio Enzo Traverso, *Il secolo armato*, Feltrinelli 2012; S. Audoin-Rouzeau, A. Becker, *La violence de guerre 1914-1945*, Complexe 2002; Wolfgang Sofsky, *Saggio sulla violenza*, Einaudi 1998; Georges Bensoussan, *Genocidio, una passione europea*, Marsilio 2009.

³ In proposito, vale la pena di leggere la ricerca storica di C. Browning, *Uomini comuni*, Einaudi, per entrare più approfonditamente in questo aspetto del problema. Anche Primo Levi, in *Se questo è un uomo*, Einaudi; e nel libro *I sommersi e i salvati*, Einaudi, torna spesso su questo discorso: i suoi aguzzini non erano mostri, ma uomini come lui.

⁴ Raul Hilberg, autore tra l'altro del saggio storico *La distruzione degli ebrei d'Europa*, Einaudi, tra i maggiori storici dell'Olocausto, afferma che alla fine della guerra, nella sola Germania, i potenziali "accusati" erano quasi venti milioni. Non tutti diretti responsabili dei crimini commessi, ma in qualche modo collaboratori o facilitatori. E questo, senza prendere in esame la categoria sociale dell'indifferenza; vale a dire quell'atteggiamento di chi sa e potrebbe fare qualcosa per il prossimo, ma finge di non sapere e di non vedere.

Theodor Adorno (1903-1969), filosofo tedesco, costretto all'esilio dopo l'avvento del regime nazista, negli Stati Uniti d'America è uno dei primi che con la sua squadra di ricercatori, si interroga a fondo sull'origine della personalità autoritaria⁵.

Da un altro punto di vista e con diverse motivazioni, Karl Jaspers (1883-1969), filosofo tedesco si interroga sulle varie tipologie di colpa, per comprendere fino a che punto il popolo tedesco e l'Europa civile possa essere coinvolta nella tragedia dello sterminio e della guerra.

Jean Paul Sartre (1905-1980) nella sua *Critica della ragion dialettica* (1953) e prima ancora in *L'essere e il nulla*⁶ (1943), sviluppa tra l'altro un'idea che sarà fondamentale per comprendere tutto il pensiero filosofico del '900 sul tema della responsabilità. Il suo ragionamento sul "farsi" dell'uomo e della donna procede da una semplice constatazione: "l'esistenza, precede l'essenza", vale a dire non c'è una natura umana che precede e condiziona il divenire dell'uomo così come è e sarà. "L'uomo è soltanto, non solo quale si concepisce, ma quale si vuole [...]; l'uomo non è altro che ciò che si fa". Vale a dire che è sempre responsabile del suo progetto, del suo vivere nella storia. Ma in questo essere responsabile della sua esistenza, continua Sartre, non è responsabile solo della sua stretta individualità, ma è responsabile di tutti gli uomini. "Infatti, non c'è uno solo dei nostri atti che, creando l'uomo che vogliamo essere, non crei nello stesso tempo un'immagine dell'uomo quale noi giudichiamo debba essere". In pratica, vivendo, noi indichiamo agli altri come dovrebbe essere l'uomo o la donna in questo tempo. Così, insiste Sartre, la nostra responsabilità è molto più grande di quello che potremmo supporre, poiché essa coinvolge l'umanità intera⁷. Agendo, ci si dovrebbe

⁵ *La personalità autoritaria*, Vol. I e II, Edizioni Comunità.

⁶ Le due opere sono edite in italiano dalla casa editrice Il saggiatore, in francese dalla casa editrice Gallimard.

⁷ Da qui l'angoscia sartriana, la nausea: poiché scegliendo di essere quel che sono io scelgo l'uomo, indico agli altri, come una sorta di legislatore, come dovrebbe essere l'intera umanità.

dunque chiedere: che cosa accadrebbe se tutti facessero altrettanto? Se tutti si comportassero come me?

L'uomo è dunque libertà, libero sempre di scegliere, poiché, in condizioni normali, non esiste in lui una natura umana che abbia il sopravvento e che ne determini il comportamento e l'esistenza nella comunità. "L'uomo – suggerisce Sartre – è dunque condannato, in ogni momento, a inventare l'uomo". Questo pensiero, meriterebbe un approfondimento, qui a noi basti sottolineare come il divenire della storia sia visto come pienamente legato alle scelte "responsabili" degli esseri umani. Non ha dunque senso il grido di colui che chiese dove mai fosse Dio ad Auschwitz.

Negli anni Ottanta, del secolo scorso, l'antropologia, o la sociologia antropologica, o la filosofia antropologica, portata avanti in Europa in particolare da Tzvetan Todorov (1939 - 2017) si è a lungo interrogata e ha studiato l'alterità; chi è l'altro per noi?, per l'io? Soffermandosi, anche, sulle prassi quotidiane di riconoscimento e relazione tra l'io e l'altro.

Seguiamolo in un brano di sintesi del suo imponente lavoro⁸ sul tema dell'alterità⁹: "Il problema posto in generale ha ottenuto risposte di vario tipo, a volte, proposte come concorrenti, e che per parte mia preferisco vedere come fasi successive di un unico processo; anche se questa visione implica dei ripensamenti, o ancora, degli avvicinamenti progressivi a un ideale immutabile"¹⁰.

"La prima fase [della relazione io/altro] consiste in una *assimilazione* dell'altro"¹¹; in questo caso la comprensione è limitata al mio essere, alla mia cultura, al mio desiderio: non c'è relazione perché c'è una sola identità. L'altro se vuole esistere accanto a me deve scomparire come altro, diventare uguale a me. Questa relazione rimanda alla xenofobia, vale a dire alla paura dell'altro e ha esempi storici e

⁸ Alcuni titoli della sua ricerca dell'Altro sono: *Noi e gli altri*, Einaudi 1991; *La conquista dell'America*, Einaudi 1991; *La vita comune*, Pratiche ed. 1995; *Di fronte all'estremo*, Garzanti 1992; *Gli altri vivono in noi, e noi viviamo in loro*, Garzanti 2011.

⁹ In T. Todorov, *Le morali della storia*, Einaudi 1995.

¹⁰ Ibid., p. 38, mia traduzione.

¹¹ Ibid., p. 38-39.

quotidiani innumerevoli. La xenofobia è alla base di ogni forma di segregazione che a sua volta prefigura il razzismo e gli atti di violenza conseguenti.

La seconda fase della relazione “consiste in una cancellazione dell’io a vantaggio dell’altro”¹². Sono talmente generoso che mi abituo a vedere il mondo solo con gli occhi dell’altro, mi annullo per dargli il massimo e divento un secondo lui in tutto e per tutto. Metto da parte la mia soggettività. Anche in questo caso non c’è relazione poiché prevale solo l’altro, l’io scompare. Possiamo al proposito parlare di xenofilia, amore per l’altro. Fenomeno meno dannoso nella storia della xenofobia, ma che a lungo andare produce forti squilibri, non solo in chi rinuncia alla propria identità.

Nella terza fase della relazione/comprendimento l’io riacquista la propria identità ma “dopo avere fatto tutto il possibile per conoscere l’altro”¹³. L’essotopia (vale a dire l’esteriorità temporale, spaziale o culturale) mi consente una incursione nel mondo dell’altro e produce nuova conoscenza. La relazione è duale, ma l’io rimane ben distinto dall’altro e questa nuova conoscenza non gli impedisce certo di respingerlo e di giudicarlo inferiore o inadatto a una relazione più profonda. Siamo in una sorta di modello “relativista”. Lo sguardo più attento sull’altro che l’io esercita anche cercando di rendersi conto dei propri pregiudizi (o rinunciando al pregiudizio di credere di non avere pregiudizi) facilita la conoscenza e la relazione, ma non ne è garanzia. Anche conoscendo (o forse proprio conoscendo) l’altro, posso decidere di non comprenderlo.

“Nel corso della quarta fase della relazione, io mi eclisso di nuovo, ma in tutt’altra maniera. Non desidero più, né posso identificarmi con l’altro; ma non arrivo nemmeno a identificarmi solo con me stesso”¹⁴. La conoscenza dell’altro e la mia relazione con lui dipende dalla mia identità (culturale, etnica, temporale, geografica, anagrafica ecc.); a sua volta, la relazione con l’altro determina in me un ulteriore passo in direzione della conoscenza di me stesso. Così accade che la

¹² Ibid., p. 39.

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid., p. 40.

mia identità si trasforma; ma questo vale, ovviamente, anche per l'altro, cosicché il processo di relazione/conoscenza può riprendere con due soggetti (comunità) trasformati e in continuo cambiamento: nuova conoscenza dell'altro, nuova conoscenza del sé e così via, in una sorta di "infinito intrattenimento". "L'opposizione tra il dentro e il fuori non è più pertinente"¹⁵ La relazione/conoscenza diventa un luogo di intesa possibile tra l'io e l'altro, tra comunità differenti, nel rispetto della differenza che è, dunque, motivo di trasformazione (potremmo dire di arricchimento) dell'io e dell'altro insieme. "In seguito all'interazione con l'altro, le mie categorie si sono trasformate, in modo da divenire l'espressione di noi due, e perché no, anche di terzi"¹⁶. Ritroviamo qui quella universalità che si pensava impossibile. Le esperienze non sono mai universali (ciascuno vive all'interno della propria cultura che spesso difende, per difendere se stesso), ma i progetti, le idee, l'operare comune può aspirare all'universalità, senza azzerare le diversità, proprio valorizzando l'apporto di identità e culture diverse.

A questo punto, è bene sottolineare che le quattro fasi così esposte non costituiscono un percorso lineare; vale a dire, non si passa necessariamente dalla prima alla seconda, dalla seconda alla terza e così via. Esse possono convivere in una stessa persona o in una comunità e, non sono leggibili come passaggi verso un progressivo raggiungimento dell'universalismo. Lo sappiamo bene, guardando alla nostra epoca, all'Occidente e, anche alla nostra vita individuale.

Abbiamo, dunque, ancora il diritto di sognare una società dove le differenze vengano rispettate nello scambio continuo di esperienze, di culture, di storie? Una società che non si limiti alla soppressione di una delle due identità, ma nemmeno che confini la relazione e la comprensione dell'altro a una mera presa di coscienza relativistica di quello che l'altro è o di quali differenze ci separano? La ricerca di una vita comune è sempre possibile; ciò non vuol dire che sia facile e che si possa realizzare senza sacrificio e in assenza di sofferenza.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid.

“L’idea di un mondo senza sofferenza è una pericolosa utopia”¹⁷, ma noi tutti, nella convinzione di migliorare non solo la vita degli individui che stanno intorno a noi, dobbiamo lottare e lavorare perché ogni essere umano soffra sempre meno (resistere). “Non sfuggo alla realtà per rifugiarmi nei sogni” perché “anche accanto alla realtà più atroce c’è posto per i bei sogni”¹⁸.

¹⁷ T. Todorov, *Di fronte all’estremo*, cit. p. 222.

¹⁸ Etti Hillesum, *Diario*, cit., annotazione del 18 maggio 1942. Etti è un essere speciale, accetta gioiosamente tutto di questo mondo, anche il male. Il suo altruismo non è certo rassegnazione, ma certo non si può credere che ogni male, ogni sofferenza appartenga a un disegno cosmico o della Provvidenza. Spesso è il prodotto del cinico agire degli uomini di potere (in qualunque organizzazione) e come tale va combattuto e sconfitto, con i mezzi che la democrazia consente.