

CIVITAS EDUCATIONIS.
EDUCATION, POLITICS AND CULTURE
Rivista semestrale

Ambiti di interesse e finalità

Civitas educationis. Education, Politics and Culture è una rivista internazionale peer-reviewed che promuove la riflessione e la discussione sul legame fra educazione e politica, intesa come dimensione fondamentale dell'esistenza umana.

Tale legame ha caratterizzato il pensiero e le pratiche educative occidentali sin dai tempi degli antichi greci, così come testimonia il nesso *paideia-polis*.

La rivista vuole essere un'agorà in cui sia possibile indagare questo nesso da diverse prospettive e attraverso contributi teorici e ricerche empiriche che focalizzino l'attenzione sulle seguenti aree tematiche:

Sistemi formativi e sistemi politici;
Educazione e diritti umani;
Educazione alla pace;
Educazione alla cittadinanza democratica;
Educazione e differenze;
Educazione e dialogo interreligioso;
Educazione e inclusione sociale;
Educazione, globalizzazione e democrazia;
Educazione e cultura digitale;
Educazione ed ecologia.

Questa rivista adotta una procedura di referaggio a doppio cieco.

Aims and scope

Civitas educationis. Education, Politics and Culture is an international peer-reviewed journal and aims at promoting reflection and discussion on the link between education and politics, as a fundamental dimension of human existence.

That link has been characterizing western educational thinking and practices since the time of the ancient Greeks with the bond between *paideia* and *polis*.

The journal intends to be an agora where it is possible to investigate this topic from different perspectives, with both theoretical contributions and empirical research, including within its scope topics such as:

Educational systems and political systems;
Education and human rights;
Peace education;
Education and citizenship;
Education and differences;
Education and interfaith dialogue;
Education and social inclusion;
Education, globalization and democracy;
Education and digital culture;
Education and ecology.

This journal uses double blind review.

Founder:
Elisa Frauenfelder †

Editor-in-chief:
Enricomaria Corbi

Editorial Advisory Board:
Pascal Perillo, Stefano Oliverio, Daniela Manno, Fabrizio Chello

Secretariat of Editorial Board:
Martina Ercolano, Anna Mancinelli

Coordinator of the Scientific Committee:
Margherita Musello, Fabrizio Manuel Sirignano

Scientific Committee:

Massimo Baldacci (Università degli Studi di Urbino “Carlo Bo”), Gert J.J. Biesta (Brunel University London), Franco Cambi (Università degli Studi di Firenze), Enricomaria Corbi (Università degli Studi Suor Orsola Benincasa – Napoli), Michele Corsi (Università degli Studi di Macerata), Lucio d’Alessandro (Università degli Studi Suor Orsola Benincasa – Napoli), Luigi d’Alonzo (Università Cattolica del Sacro Cuore), Ornella De Sanctis (Università degli Studi Suor Orsola Benincasa – Napoli), Franco Frabboni (Università di Bologna), Elisa Frauenfelder (Università degli Studi Suor Orsola Benincasa – Napoli), Janette Friedrich (Université de Genève), Jen Glaser (Hebrew University of Jerusalem), Larry Hickman (Southern Illinois University Carbondale), David Kennedy (Mont Claire University), Walter Omar Kohan (Universidade de Estado de Rio de Janeiro), Cosimo Laneve (Università di Bari), Umberto Margiotta (Università Ca’ Foscari Venezia), Giuliano Minichiello (Università degli Studi di Salerno), Marco Eduardo Murueta (Università Nazionale Autonoma del Messico), Margherita Musello (Università degli Studi Suor Orsola Benincasa – Napoli), Stefano Oliverio (Università degli Studi di Napoli “Federico II”), Pascal Perillo (Università degli Studi Suor Orsola Benincasa – Napoli), Vincenzo Sarracino (Università degli Studi Suor Orsola Benincasa – Napoli), Marie-Noëlle Schurmans (Université de Genève), Fabrizio Manuel Sirignano (Università degli Studi Suor Orsola Benincasa – Napoli), Giancarla Sola (Università degli Studi di Genova), Maura Striano (Università degli Studi di Napoli “Federico II”), Natascia Villani (Università degli Studi Suor Orsola Benincasa – Napoli), Carla Xodo (Università degli Studi di Padova), Rupert Wegerif (University of Cambridge)

Web site: <http://www.civitaseducationis.eu>
e-mail: civitas.educationis@unisob.na.it

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI
SUOR ORSOLA
BENINCASA
FACOLTÀ DI
SCIENZE
DELLA FORMAZIONE



Civitas educationis

EDUCATION, POLITICS AND CULTURE

Anno VIII
Numero I
Giugno 2019

Iscrizione al registro operatori della comunicazione R.O.C. n. 10757
Direttore responsabile: Arturo Lando

Pubblicazione semestrale: abbonamento annuale (due numeri): € 36,00

Per gli ordini e gli abbonamenti rivolgersi a:
ordini@mimesisedizioni.it
L'acquisto avviene per bonifico intestato a:
MIM Edizioni Srl, Via Monfalcone 17/19
20099 - Sesto San Giovanni (MI)
Unicredit Banca - Milano
IBAN: IT 59 B 02008 01634 000101289368
BIC/SWIFT: UNCRITM1234

Università degli Studi Suor Orsola Benincasa, via Suor Orsola 10, 80135 Napoli
Phone: +39 081 2522251; e-mail: civitas.educationis@unisob.na.it

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Isbn: 9788857560526
Issn: 2280-6865

© 2019 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento anche parziale o per estratti, per qualsiasi uso, o per qualunque mezzo effettuati, compresi la copia fotostatica, il microfilm, la memorizzazione elettronica, senza la preventiva autorizzazione scritta della casa editrice. Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.

Table of contents – Indice

EDITORIAL – EDITORIALE

<i>Enricomaria Corbi</i>	
Nilde Iotti: a figure at the present time	9
Nilde Iotti: una figura al tempo presente	11

SYMPOSIUM

Filosofia ed educazione: per rifondare il concetto di *humanitas*

<i>Monica Ferrari, Matteo Morandi</i>	
Introduzione. Un progetto di lavoro <i>in fieri</i>	15
<i>Andrea Potestio</i>	
La formazione umana come progetto: attualità del pensiero pedagogico di J.-J. Rousseau	21
<i>Matteo Morandi</i>	
Luigi Credaro e la pedagogia scientifica: i temi della prolusione romana del 1903	33
<i>Maura Striano</i>	
Filosofia ed educazione nel pensiero di John Dewey	51
<i>Sergio Filippo Magni</i>	
Creare capacità e funzionamenti: i presupposti della sfida educativa di Amartya Sen e Martha Nussbaum	57
<i>Monica Ferrari</i>	
Insegnare la condizione umana: la proposta pedagogica e culturale di Edgar Morin	71
<i>Letizia Terna</i>	
Per non concludere: questioni di filosofia dell'educazione tra manualistica italiana contemporanea e formazione degli insegnanti	85

ESSAYS – SAGGI

<i>Maria Chiara Del Mastro, Maria Rosaria Strollo</i> Pedagogia dell'invecchiamento ed autobiografia musicale	101
<i>Stefania Lorenzini</i> Dark-skinned foreign origin young people, adopted by Italian parents. Stereotypes, prejudices and problems in identity construction	115
<i>Stefano Oliverio</i> La <i>Bildpädagogik</i> oltre il totalitarismo dell'imagologia? Neurath e il progetto di una 'scrittura per immagini'	131
<i>Franca Pesare</i> Dal male alla responsabilità come condivisione. Auschwitz: paradigma di negazione assiologica dell'umano	151

BOOK REVIEWS – RECENSIONI

<i>Anna Mancinelli</i> Pati, L., <i>Scuola e famiglia. Relazione e corresponsabilità educativa</i> , Brescia: Morcelliana, 2019, pp. 104	165
Abstracts	169

Dal male alla responsabilità come condivisione. Auschwitz: paradigma di negazione assiologica dell'umano

Franca Pesare*

Riassunto

Occorre riflettere sullo scandalo del male ripercorrendo le teorie di grandi pensatori quali Ricoeur, Heidegger, Lyotard.

Occorre una apertura alla storicità, alla imprevedibilità dei fatti, all'evento, alla soggettività che contrasti l'appiattirsi della ricerca scientifica e filosofica, e quindi anche pedagogica, solo sulla ragione, sul pensiero sulle idee, sulle rappresentazioni, sui linguaggi. La ricerca deve guardare all'esistenza e non solo all'essenza, al sentimento e non solo alla ragione, alla libertà e non solo alla necessità. Al culto della ragione e della scienza, con cui l'uomo veniva sempre più omologato e naturalizzato, si contrappone la ricerca di una cultura più spiritualistica, impressionistica, perfino irrazionalista, volta comunque a riproporre il significato e il ruolo della soggettività individuale.

*In un mondo che ha fatto del mercato il dio Moloch che tutto smuove e regola, l'invito è quello di riscoprire la dimensione e la proprietà del dono, del gratuito, della responsabilità come condivisione. Una riscoperta che, allontanandoci dalla logica mercantile dello scambio e del *do ut des*, fa della responsabilità il principio fondante della vita sociale e della stessa realtà.*

Parole-chiave: *male; sofferenza; responsabilità; condivisione; Auschwitz.*

I. SUL MALE DOPO AUSCHWITZ

Quando, sopravvissuti, e ormai privati della possibilità di rivolgersi all'amico, proprio a lui, si è condannati a parlare solo con lui, di quel che egli è stato, ha pensato, ha scritto, è tuttavia di lui che bisognerebbe parlare

(Jacquea Derrida)

La caduta della dialettica hegeliana rivela l'autentico significato del concetto di crisi, inteso cioè come l'apertura di uno spazio in cui non esi-

* Università degli studi di Bari "Aldo Moro".

ste più un coordinamento fra le parti, ma il loro reciproco diversificarsi, l'emergere delle loro irriducibilità, lo sfociare nella loro conflittualità. La crisi si definisce come crollo dell'egemonia della ragione sistematrice, come il manifestarsi, invece, di una realtà disgregata, caratterizzata da spinte e contropunte non componibili, non equilibrabili fra loro.

Le relazioni fra gli elementi appaiono non più strutturali, permanenti, stabili, ma contingenti, reversibili, accidentali, per cui emerge sempre più che la coscienza non è un dato assoluto, uniforme in ciascuno, ma è l'orizzonte specifico, diverso di ogni soggetto. La verità non è più solo adeguazione del pensiero alla realtà, ma è anche elaborazione, visione, prospettiva, è inveramento nella dimensione del futuro e non solo in quella del passato/presente.

Prende consistenza un'atmosfera comune a vari orientamenti di pensiero e che si incentra in una reazione al formalismo razionalistico, con la caduta dei caratteri di vincolatività, cogenza, insuperabilità, inderogabilità che l'uomo ha sempre subito, per cui la storia è sempre apertura, frattura.

Allora nella vita dell'uomo diventano importanti non solo le cose, ma anche gli eventi, non solo gli oggetti ma anche le intenzioni, non solo i dati, ma anche le scelte, non solo il necessario, ma anche il possibile, non solo il certo, ma anche l'approssimativo, non solo il chiaro, ma anche l'oscuro, non solo la certezza, ma anche la paura, non solo il grande, ma anche il piccolo.

Emblematica in questo senso è la posizione di F. Kafka, il quale il 2 agosto 1914 scriveva sul suo diario: "La Germania ha dichiarato guerra alla Russia. Pomeriggio: scuola di nuoto".

L'annotazione del pomeriggio è relativa a un impegno personale specifico, che non risente per nulla della prima annotazione mattutina, relativa a una situazione di enorme espressione della Storia. Il finito dell'impegno personale non è più riassorbito nello svolgimento dell'infinito della Storia (Kafka, 1972: 483) ma si pone con propri spazi e propri orizzonti.

Emergono i limiti di ogni razionalità che si ponga come struttura naturale, necessitante e aprioristica, a favore di una razionalità aperta, non assoluta, che si costituisce nella problematicità delle varie forme del sapere e della esistenza storica, nelle regole di costruzione e di applicazione secondo le quali trattiamo con le circostanze della nostra vita.

La contestazione dell'egemonia e della normatività legislatrice della ragione, porta a un ribaltamento, nella filosofia della crisi, del rapporto tra l'universale e il particolare, tra il pensiero e la prassi. Non più solo dal pensiero alla vita e alla prassi, ma anche dalla vita e dalla prassi al pensiero.

Nel '900, per usare un'espressione di Heidegger, ci si lascia alle spalle l'arroganza di ogni assoluto che porti a guardare alla storia in termini di preveggenza razionale. La storia cede il passo alla storicità. E la storicità implica la libertà. In questo modo il tema della libertà acquista quella radicalità e quella centralità che spiegano le fratture nella storia nel Novecento. Trovano riconoscimento, così, la storicità dell'esserci, il contesto e la situazione, l'appartenenza al mondo della vita e non solo della ragione, la categoria dell'esperienza vivente, il mondo dei desideri, le dinamiche

istintuali, l'individualità, la persona, l'io, ecc. L'uomo è sempre soggetto in situazione, immerso nel flusso della vita, per cui non può costruire un punto di vista impersonale.

Si prospetta il superamento della metafisica con il rifiuto di ogni forma di universalismo, con la negazione della possibilità del principio dell'unità, e si afferma invece il principio dell'individualità e della molteplicità.

Heidegger afferma la fine della Metafisica, cioè di quello sfondo di principi a cui l'Occidente, da Platone in poi si è rifatto, i quali garantivano la conformità della filosofia pratica a una filosofia prima, garantendo l'organizzazione e la governabilità del mondo. Decostruendo questi principi, questi archai epocali, Heidegger afferma che il pensiero metafisico, sotto la maschera della razionalità, costruisce sistemi di tutela (Schumann, 1995: 34).

Pertanto, le recenti transizioni strutturali e la contemporanea crisi epocale a carattere planetario ci inducono a ritenere che la scienza moderna è parte di un più complessivo processo di razionalizzazione che dissipa gli aspetti antropomorfici della tradizionale *Weltanschauung*; di conseguenza il mondo moderno ci obbliga a una vita progressivamente spersonalizzata e ci sottrae a tutte quelle illusioni circa un senso inscritto oggettivamente nel mondo.

Jean-Francois Lyotard, mutuando una intuizione nietzscheana, descrive il processo di modernizzazione caratteristico dell'Occidente come una procedura paradossale che, orientata dalla critica scientifica di ogni credenza tradizionale, finisce per demolire anche le "metanarrazioni" filosofiche da esso stesso elaborate per giustificare la propria scienza: egli pensa alle metafisiche moderne, e in particolare alle filosofie della storia che avevano proposto i nuovi miti dello Sviluppo dello Spirito, del Progresso, dell'Emancipazione dell'Uomo. La nostra cultura postmoderna è per Lyotard, l'aporetico esito ultimo della cultura moderna. Essa è segnata dal venir meno dell'esigenza di una giustificazione complessiva delle proprie pratiche, si risolve in un continuo e sempre provvisorio processo di aggregazione, disgregazione e riaggregazione di differenti giochi culturali dotati di una razionalità solo locale.

Di là dalla tesi di Habermas, che, in polemica con i teorici del postmoderno, ha sostenuto la possibilità di definire un criterio generale di razionalità, attraverso l'ideale dell'accordo dialogico di tutti i soggetti circa le regole delle loro reciproche relazioni, Lyotard ritiene che ogni criterio generale di razionalità finisce per compromettere l'eterogeneità dei giochi particolari.

Lyotard ritiene che formulare nuovi ideali di giustizia sia uno dei compiti del pensiero postmoderno. L'esigenza storica di questo grido di allarme è dettata dalla atrocità degli eventi di cui il secolo scorso e questo sono teatro: Auschwitz, i sistemi di tortura, la pena di morte, i massacri bellici, i crimini contro l'umanità. È su questo versante che si articola il dissidio (1983), opera di un lavoro durato nove anni nel quale si legge come la svolta di Lyotard vada in direzione di un approfondimento etico della ricerca. Il filosofo francese tenta di mettere in correlazione costitutiva l'esperienza

corporea muta e carica di un'affettività oscura e non del tutto comunicabile con l'insorgere della Legge e del suo imperativo categorico. La legge, spiega Lyotard, sorge sempre in relazione a una colpa oscura, che ha attraversato l'infanzia del nostro corpo, ma che non riusciamo più del tutto a comprendere. Questa funzione corporea assegnata alla voce, che funge da espressione emotiva piuttosto che come mezzo comunicativo, rimanda allo spessore di una esperienza estetica dolorosa e obliata che costituisce il dovere morale infinito di testimoniarla e di ricordarla.

Secondo Lyotard, Auschwitz costituisce un paradigma che designa un tipo di linguaggio che porta il discorso speculativo a un fine, perché l'esperienza di Auschwitz invalida la presupposizione di quel genere filosofico e pedagogico secondo cui "tutto quello che è reale è razionale e tutto quello che è razionale è reale". È per questo che Auschwitz segna la fine simbolica, o la liquidazione, della modernità. Auschwitz simbolizza la tragica incompletezza della modernità attraverso il richiamo dell'attenzione alla morale e alla storia universale che non muove inevitabilmente verso il meglio.

Dopo Auschwitz la domanda sul male ha assunto molte voci, secondo il credere o il non credere degli interroganti: c'è chi, come Elie Wiesel, si è chiesto dov'era l'uomo. Se la spiegazione è forse in quel volto divino dal quale la morte ci separa, non per questo Dio ci ha liberati dalla domanda: anzi, vien quasi da pensare che quell'alito insufflato nel primo uomo altro non sia che lo spirito di domanda.

E tuttavia non c'è dubbio che anche nelle domande più "aperte", cioè senza risposta, c'è un progresso rispetto alle certezze precedenti. Soprattutto se si va oltre l'abbaglio di una terminologia ingannevole e di una retorica devota.

Partendo dalla Bibbia: la quale già manifesta il dubbio che la "sapienza degli antichi" (secondo la quale il giusto prospera e l'empio soffre), attestata e spesso fatta propria dalla Bibbia stessa, non sappia rispondere alla domanda che, con parole di Ricoeur: "Perché tanta sofferenza, in eccesso rispetto alla capacità di sopportazione dei semplici mortali?" (Ricoeur, 1993a: 62). È il problema di Giobbe, il quale continua a credere che la sofferenza ripaghi una colpa, ed è sconcertato e smarrito perché la propria coscienza non lo accusa. È così, forse, che prende forma il mito di Genesi 3, della caduta (divenuta poi peccato originale con la teologia cristiana): a fronte dell'immagine del dio buono e onnipotente l'uomo non ha potuto far altro che incolpare se stesso dell'origine del male, cercando una risposta nel mito simbolico del frutto vietato.

Allora se da un lato gli antichi maestri di Israele conclusero con rabbi Jannaj: "Non sono nelle nostre mani né la tranquillità degli empi né le sofferenze dei giusti" (Pirqè Avot, IV, 19 o 15).

Frase variamente interpretata ma in cui emerge la confessione di non capire.

Da un altro lato, la mistica e la gnosi hanno spesso spostato a prima dell'uomo l'origine del male. E nel primo si aggrovigliano non solo miti, ma mitologie, lotta di angeli, caduta di demoni, rottura di vasi, residui del caos, miasmi del nulla ecc., in un disperato sforzo di andare sempre indie-

tro. Come dice Ricoeur, è “un male già là”: e di là estende i suoi veleni su Dio, che è incapace per definizione di creare qualcosa di buono come lui “se è vero, dice ancora Ricoeur, che Dio non saprebbe creare un altro Dio”, e sull’innocenza, che pure esiste nel mondo. Si legga il discorso di Ivan Karamazov nei Fratelli Karamazov (Dostoevskij, 1944: 269-270), subito prima della leggenda del Grande Inquisitore. Tutte le aporie sul problema della sofferenza dell’innocente, Dostoevskij per bocca di Ivan le ha espresse come se uno spirito di profezia gli avesse fatto vivere il nostro secolo.

Anche per un grande teologo e credente, la vita che scompare dall’essere e dalla memoria è un doloroso problema.

Un problema che nel nostro secolo è divenuto uno dei volti più angoscianti della riflessione del male. Mai, forse, come ieri e oggi è stato negato il futuro a un numero così immensamente vasto di bambini, e non come conseguenza di guerre e catastrofi, ma con il deliberato proposito di non lasciarli vivere. Pensiamo al milione e mezzo di bambini ebrei uccisi nella Shoà, e non solo quelli.

Nella raccolta di documenti a cura di Ernst Klee, Willi Dressen, Volker Riess (1990), “Bei tempi”. Lo sterminio degli ebrei raccontato da chi l’ha seguito e da chi stava a guardare (p. 113), sono riprodotti, fra altre innumerevoli testimonianze agghiaccianti, sette documenti di ufficiali e cappellani militari tedeschi sulla fucilazione di una novantina di bambini piccoli ebrei, i cui genitori erano stati uccisi, in un luogo dell’Ucraina occupata.

A questi bambini è stato rapinato il futuro, la vita che avrebbero dovuto vivere, e chissà quanto avrebbero arricchito l’umanità. Quasi come se non fossero mai nati. Solo il nostro ricordo, il nostro dolore per loro, purtroppo non individuale, ma appena collettivo, può minimamente preservare il loro breve passaggio sulla terra.

Un credente deve certo rispondere che l’altra vita è l’esaudimento di tutte queste domande, il risarcimento di tutte queste ingiustizie. Ma perché i bambini di Ivan Karamazov, i bambini di Auschwitz devono pagarsela, la vita futura, con una così immensa perdita di essere? Forse perché sia preservata la libertà dell’uomo cattivo? O forse la vita futura è soprattutto una necessità di Dio per redimere la propria immagine così offuscata e dubbiosa nella vita presente?

Giobbe aveva invocato: “L’Onnipotente mi risponda!” (31,35), e Dio gli aveva replicato: “Il censore vorrà ancora contendere con l’Onnipotente? L’accusatore di Dio risponda!” (40,2), provocando la resa di Giobbe: “Ecco, sono ben meschino: che ti posso rispondere? Mi mette la mano sulla bocca. Ho parlato una volta, ma non replicherò, ho parlato due volte, ma non continuerò” (40,4-5).

E tuttavia, se l’uomo non grida a Dio (i bambini di Auschwitz non sapevano ancora gridare a Dio), grida la sua condizione, come dice l’Esodo: “I figli di Israele gemettero per la loro schiavitù, alzarono grida di lamento, e il loro grido dalla schiavitù salì a Dio” (Es 2,23).

Non era una voce, era una sofferenza ingiusta: ed essa gridava. Per questo, quando gli ebrei sono inseguiti dalla cavalleria egiziana e hanno il

mare di fronte, Dio chiede a Mosè: “Perché gridi verso di me?” (Es 14,15), senza che Mosè avesse aperto bocca. È il grido della fragilità, per usare una parola che Ricoeur ritrova anche in Hans Jonas.

Il male come sofferenza rimanda al mistero della fragilità: mistero nel senso che sia il male come sofferenza sia il male come colpa sono resi possibili dalla fragilità, anzi si potrebbe affermare che la fragilità è l'essenza stessa del creato. E non solo del creato, di quello che una volta si chiamava, con molta fiducia, l'essere partecipato: ma, come narra l'antico mito cabalistico dello zimzum rinarrato da Jonas, anche di Dio. “Perché egli non può più essere Colui che vide tutto ciò che aveva fatto, ed ecco: era molto buono” (Gn 1,32).

Scrive Ricoeur (1993b):

Il richiamo, l'ingiunzione, anche la fiducia che derivano dal fragile fanno sì che sia sempre un altro a dichiararci responsabili; o meglio a renderci responsabili o, come dice Levinas, a chiamarci alla responsabilità. Un altro, contando, su di me, mi rende responsabile dei miei atti.

Che Dio sia fragile proprio perché è Amore, è l'unica metafora o mito che lo salva dall'assedio del male e della colpa: ma allora, noi siamo responsabili nei suoi riguardi, come Egli lo è nei nostri, perché anche noi siamo fragili. Che cosa significhi essere responsabili di Dio, lo si comprende se si rammenta l'immagine e somiglianza che legano l'uomo a Dio: essere responsabili di Dio significa essere responsabili della sua immagine, salvarla in noi e in tutto ciò che ha vita, cioè ha il suo “soffio”, come una lucerna dai fiati terribili che il male, la sofferenza, l'ingiustizia, la colpa, la morte, l'oblio le mandano contro per spegnerla. Salvarla anche senza capire.

2. RESPONSABILITÀ INDECLINABILE COME “SALVEZZA DEL PIANETA”. QUALE FUTURO?

Dopo gli orrori di Auschwitz, l'unica possibile via di salvezza per l'umanità è l'ethos della compassione.

L'ethos della compassione è il trasformare l'esperienza della sofferenza subita in imperativo a non farla più subire. “Poiché tu ha sofferto e sai cosa vuol dire soffrire non devi far soffrire” poiché, come dice Dio ad Israele, tu sai cosa vuol dire la sofferenza dello straniero per averla patita, dovrai farti soggetto di amore e di liberazione nei confronti di ogni straniero in modo che nessun straniero abbia più a soffrire” (cfr. Lv 19,33-34; Es 22,20; 23,9; Dt 24,17 e ss.).

Come Metz ha scritto, a proposito della grande crisi che oggi attraversa l'Europa:

Solo pochi mettono in rapporto con Auschwitz l'attuale crisi dell'umanità, ad esempio la crescente sordità nei riguardi di generali e grandi diritti e valori, la caduta della solidarietà, il farsi piccoli per astuzia opportunistica, il crescente rifiuto di attribuire in generale all'io dell'uomo prospettive morali, ecc.

Fare diventare eloquente la sofferenza, come chiedeva Adorno, è condizione di ogni verità, è condizione di ogni morale universale. Questo ricordo della sofferenza, ispirato dallo spirito ebraico, diventa modello produttivo per una morale universale, per il fatto che prende in considerazione e non dimentica la sofferenza degli altri...Se il nostro mondo sarà un paesaggio multiculturale in fiamme o fiorente, se l'Europa sarà un paesaggio di pace o lo scenario di un'escalation di guerre civili, dipende dal successo di una tale morale della sofferenza.¹

Il futuro vero è da ricercare nell'orizzonte della gratuità, del disinteresse o disinteressamento: futuro peculiare e paradossale di cui il soggetto, e non la storia, non la dialettica, non la rivoluzione, non l'utopia, non il tempo, ha le chiavi e diventa realtà ogniqualvolta accoglie il mondo come dono e lo ridona; ed è la responsabilità del soggetto capace di ricominciare ogni volta daccapo, dopo la colpa e il peccato. Il futuro del soggetto più che "il domani da attendere" riguarda l'oggi alienato da ricostruire o ricomporre attraverso la possibilità sempre aperta donata all'io di convertirsi: accogliendo il mondo come dono, nella riconoscenza, e impegnandosi a ridonarlo, nella giustizia e nella responsabilità indeclinabile. Da questo punto di vista il futuro dell'uomo più che con il sogno di un mondo ideale ha a che fare con la resistenza del soggetto umano al male, lottando contro la sua logica di morte; e l'utopia, più che il cullarsi in progetti grandiosi, è la rinuncia ad essi per partecipare e condividere la contraddizione e la sofferenza che sfigurano il mondo uscito dalle mani del creatore "sette volte" buono: "Non è l'atto religioso a fare il cristiano, scrive Bonhoeffer nelle lettere dal carcere prima di essere ucciso dai nazisti, ma la partecipazione al dolore di Dio nella storia". L'utopia, quella vera, non abilita il soggetto che si rappresenta chissà quali scenari futuri di felicità per sé e per l'umanità, l'utopia così intesa è frutto dell'immaginario, di contingenza storica o di ideologia² (Jonas, 1990: 281) bensì il soggetto che muore ogni giorno al suo io assumendo il dolore dei fratelli e lottando:

Tu vai cercando grandi cose per te? Non cercarle, perché io manderò la sventura su ogni uomo. Oracolo del Signore. A te farò dono della tua vita come tuo bottino in tutti i luoghi dove tu andrai (Ger 45,5).

Questi versetti, tra i più citati da Bonhoeffer nelle lettere dal carcere, sono il vero principio di ridefinizione del futuro biblico e della speranza

1 Conferenza tenuta il 30 ottobre 1994 alla Zurcher Lehrhaus (Casa di studio di Zurigo) sul tema "Imparare con gli ebrei dalla memoria che libera"; testo italiano in *Qol*, n.60/1995, p.10.

2 Che oppone al Principio speranza di Bloch, scrive "Bisogna liberare le richieste di ingiustizia, bontà e ragione dall'esca dell'utopia".

come volontà di resistenza alle potenze di morte che in ogni istante minacciano il mondo “sette volte” buono.

Nell'epoca del disincanto e della crisi del futuro, quando non si ritiene più neppure immaginabile una alternativa al dio Moloch del mercato per il quale è “cosa e buona e giusta” che un cane dei paesi del primo mondo abbia beni a disposizione diciassette volte di più di un bambino del Terzo Mondo, l'unica forma di futuro da annunciare è la responsabilità personale indeclinabile: l'unica potenza che, resistendo alle potenze della morte che minacciano il mondo consegnato sette volte buono da Dio all'uomo, in ogni momento e in ogni luogo è in grado di far fiorire e rifiorire la vita, tenendo aperta la speranza-certezza che non è il male ma il Bene come bontà, come gratuità e come disinteressamento la parola prima ed ultima del reale.

È necessario annunciare una nuova responsabilità, come messa in discussione della progettualità dell'io e non come sua esecuzione, dove la felicità non nasce dalla realizzazione del progetto bensì dalla risposta al bisogno altrui.

Blanchot (1985: 150) ha scritto che

bisogna cercare di capire come Lévinas ha rinnovato questa parola banale, questa nozione che la morale politica ha fatto diventare un dovere, come l'ha aperta fino a farle significare, al di là di ogni senso, la responsabilità stessa di una filosofia altra, che, sotto molti aspetti, resta tuttavia la filosofia esterna.

Nell'accezione non solo comune ma anche filosofica, pedagogica e giuridica, responsabilità è quella dell'io nei confronti del suo io, delle sue scelte e delle conseguenze da esse derivanti. Poiché l'etimo di “responsabilità” rimanda a “risposta”, questa può instaurarsi solo dove c'è vera alterità. E se è vero che si può rispondere anche a se stessi, è altrettanto vero che in alcuni casi il dialogo è in realtà una forma di monologo, come emerge dai dialoghi platonici. Il tratto qualificante della responsabilità identitaria è che essa coincide con la felicità dell'io, con i suoi progetti realizzati, i suoi vuoti colmati, i suoi successi accumulati. È questa la ragione per la quale, come scrive sempre Blanchot, il termine responsabile, “nell'uso prosaico e borghese”, è diventato sinonimo stesso di “uomo maturo, lucido e cosciente, che agisce con misura, tiene conto di tutti gli elementi della situazione, calcola e decide, l'uomo di azione e di successo” (Blanchot, 1985: 150)

Nell'interpretazione di Lévinas (1985) la responsabilità della Bibbia è capovolgimento di questa responsabilità per l'io e se si mantiene lo stesso termine è solo per insufficienza di linguaggio. Messa in discussione della responsabilità identitaria, la responsabilità biblica è quella che l'io esercita non nei confronti di sé e dei suoi prolungamenti (figli, parenti, amici, connazionali, corregionali, fans...) ma nei confronti dell'altro in quanto altro che l'io non sceglie ma dal quale è scelto. Questa nuova responsabilità si colloca al di fuori della sfera dell'io: dei suoi poteri, della sua coscienza e

della sua libertà. Responsabilità che non si sceglie, ma alla quale si è convocati ed eletti, come è eletto l'amato dalla voce dell'amata; responsabilità che non è l'io ad istituire, ma nella quale l'io viene costituito, come non è il bambino che sceglie di rispondere al maestro quanto il maestro che lo pone nella condizione di rispondere; responsabilità soprattutto alla quale è impossibile sottrarsi, come è impossibile sottrarsi allo sguardo dall'autostoppista il quale costringe e non può non costringere a prendere una decisione e dare una risposta, qualunque sia, sì oppure no. Per questo, come scrive Blanchot (1985) questo tipo di responsabilità, la mia responsabilità per altri, per tutti, senza reciprocità,

si sposta, non appartiene più alla coscienza, non è più l'effetto di una riflessione attiva, non è più nemmeno un dovere che possa imporsi dal di fuori e dal di dentro. La mia responsabilità per Altri presuppone uno sconvolgimento tale da non potersi caratterizzare che attraverso un cambiamento di statuto dell'io, un cambiamento di tempo e forse un cambiamento di linguaggio (Blanchot, 1985: 150).

Infine questa responsabilità così nuova ed altra non solo non è figlia della coscienza ma, più radicalmente, ne è la stessa messa in discussione. Se la coscienza, come vogliono la grecità e la modernità, è autoposizione che, nell'autoporsi si compie, come si compie il cammino che giunge a termine, e si afferma, come l'albero che è fermo sul terreno in cui si radica, la responsabilità biblica ne è reale sovvertimento perché per essa l'io non si pone ma è posto, non si radica ma è sradicato, non si afferma ma è sconfessato. E se compendosi e affermandosi, l'io realizza la sua felicità, come vogliono lo psichismo e la filosofia, allora la responsabilità biblica è soprattutto sovvertimento della felicità intesa come pienezza, come ricchezza, come possesso e come abbondanza ed è instaurazione della felicità come svuotamento, come in-quietudine, come ferita e come *Kenosis*: la felicità della bontà che, come scrive Lévinas (1983) è "perdita, deterioramento, stupidità" (p. 92).

Ma perché chiamare responsabilità una responsabilità così intensa, che è sovvertimento dell'umano e nuovo umano, si chiede Blanchot? La risposta è nell'importanza del linguaggio, incapace di tradurre un umano che da pienezza dell'io è suo svuotamento:

se la responsabilità è tale da svincolare l'io dall'io, il singolare dall'individuale, il soggettivo dal soggetto, la non-coscienza da tutto ciò che è conscio e dall'inconscio, per espormi alla passività senza nome, al punto che solo attraverso la passività devo rispondere all'esigenza infinita, allora posso certo chiamarla responsabilità, ma per abuso e, altrettanto, per il suo contrario[...] (Blanchot, 1985: 151).

La responsabilità non può essere scaricata sui determinismi naturali o storici, riconsegnandola ai meccanismi causali della biologia, della socio-

logia, della cultura o dell'inconscio. Per la comprensione dell'umano è importante andare alla ricerca delle ragioni dell'agire, ma più che l'origine del bene o del male esse sono le oggettivazioni delle proprie responsabilità assunte o tradite. Pensare che dietro la propria responsabilità ci siano delle ragioni che la spieghino e la giustifichino, è negare il bene e il male, come vogliono coerentemente la modernità e la postmodernità, ed è istituire una società ultimamente di irresponsabili che, inconsciamente, si abbandonano al meccanismo della discolpa che consiste nel trovare sempre una giustificazione a monte dell'agire etico. Sono sempre più numerose le coscienze che in questo meccanismo della discolpa vedono la causa del progressivo degrado dell'occidente e che solo la coscienza di una responsabilità che spezzi la catena dei determinismi è in grado di realizzare la fuoriuscita della crisi in atto.

La responsabilità non può essere scaricata neppure su Dio. Tale infatti è la responsabilità di cui l'uomo è investito che Dio stesso non può sostituirlo: perché se Dio lo sostituisse, la responsabilità dell'uomo non sarebbe più declinabile e l'imperativo del "tocca ora a me dare", per esprimersi con le parole di Jonas, non avrebbe più l'incondizionatezza dell'imperativo etico. Per questo, di fronte ad Auschwitz, la vera domanda da porsi non è, non dovrebbe essere: "dov'era Dio?", ma, come vuole Neher, "dov'era l'uomo?"; non "perché Dio è rimasto in silenzio?"; ma "perché l'uomo ha taciuto di fronte allo sterminio di milioni e milioni di suoi simili?"; non "perché Dio non è intervenuto", ma "perché i fratelli, salvo poche eccezioni, non si sono mobilitati per salvare i fratelli?". Porre la domanda su Dio invece che sull'uomo ancora una volta significa declinare la responsabilità indeclinabile e prendere la deriva della irresponsabilità o responsabilità a poco prezzo.

Infine la responsabilità non può essere scaricata sul demonio, chiamando in causa forze demoniache o sataniche. Nel 1962 Primo Levi riceve una lettera del dottor T.H. Di Amburgo (1986: 144-146) in cui l'autore ricorre al "demonio" per rendere comprensibile l'orrore dell'olocausto: "In ogni tempo è avvenuto che il diavolo si scatenasse, senza ritegno, senza senso: persecuzioni di ebrei e di cristiani, sterminio di popoli interi in Sud America, degli indiani nel Nord America...orrende persecuzioni e massacri nel corso delle rivoluzioni francese e russa". A questa lettera seguivano alcune righe di Frau H., aggiunte forse all'insaputa del marito, in cui veniva ribadita la tesi del demonio: "Quando un popolo riconosce troppo tardi di essere divenuto un prigioniero del diavolo, ne seguono alcune alterazioni psichiche". A questa missiva Levi risponde con una lettera, "forse la sola iraconda che io abbia scritto", "Che nessuna Chiesa ha indulgenza per chi segue il Diavolo, né ammette a giustificazione l'attribuire al Diavolo le proprie colpe. Che di colpe ed errori si deve rispondere in proprio, altrimenti ogni traccia di civiltà sparirebbe dalla faccia della terra, come infatti era sparita nel terzo Reich" (p. 146). E se è vero che il Nuovo Testamento parla di potenze, principati, potestà e principi del male che governano questo mondo, non va dimenticato che, per il testo biblico, Cristo ha vinto queste

forze negative, che più che essere la causa del male sono l'oggettivazione e visibilizzazione del suo potere distruttivo che emerge ogni qualvolta l'uomo abdica alla sua responsabilità indeclinabile.

Più che del demoniaco, il male è il prodotto della responsabilità declinata, cioè dell'irresponsabilità: è questa il vero principio della barbarie e della scomparsa dell'umano.

È comprensibile che questo prendere in considerazione il male possa coesistere con il rifiuto di un peccato originale che mutilerebbe la natura umana alla radice, Rousseau può difendersi da Christophe de Beaumont, e Pestalozzi, che era il suo discepolo, probabilmente il più conseguente, poté, partendo da una concezione naturalistica dell'educazione, fare, nelle sue *Ricerche* del 1797, tutto il suo posto con il male con l'installazione di uno stato di natura corrotto, mentre spinge, anche sul suo letto di morte, l'idea di un difetto originale (Soetard, 2007: 7-17).

Tutti abbiamo la percezione del male, ma la maggior parte di noi non riflette sulla sua natura o il modo in cui influenza gli insegnamenti e le nostre conoscenze sulle azioni dei cittadini nel contesto storico o contemporaneo.

Si sostiene che la parola e il concetto del male poteva essere dannoso per lo sviluppo del bravo cittadino e poteva essere utilizzato come slogan politico ed educativo per spegnere riflessioni critiche sugli eventi traumatici storici e contemporanei. Tuttavia, attraverso la lettura delle opere di Hannah Arendt e Alain Badiou, l'unione di un coinvolgimento pedagogico con le nostre conoscenze sul male offre un'opportunità di apprendere gli eventi più complessi in una maniera tale che potrebbe influenzare le azioni contemporanee nell'ottica di un futuro meno violento (Van Kessel & Den Heyer, 2015; Van Kessel & Crowley, 2017).

L'educazione rimane al centro di questa azione di rigenerazione dell'uomo da solo. Permette, sullo sfondo della costruzione della libertà autonoma, la gestione di un male necessario per il bene superiore dell'uomo.

BIBLIOGRAFIA

- Adorno, Th.W. (1982), *Dialettica negativa*. trad.it Donolo C., Torino: Einaudi.
- Blanchot, M. (1985), "Discorso sulla pazienza", in *Aut Aut*, n.209-210.
- Bonhoeffer, D. (2015), *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, Cinisello Balsamo: San Paolo Edizioni.
- Den Heyer, K., & Van Kessel, C. (2015), *Evil. Agency, and citizenship education*. McGill Journal of education, vol. 50 n. 1.
- Dostoevskij, F. (1944), *I fratelli Karamazov*. trad.it. Di Polledro A., Milano: Coricelli.
- Jonas, H. (1990), *Il principio responsabilità*, Torino: Einaudi.
- Kafka, F. (1972), *Confessioni e Diari*, Milano: Mondadori.
- Klee, E., Dreneu, W., & Riess, V. (1990), *Bei tempi*, Firenze: Giuntina.
- Levi, P. (1986), *I sommersi e i salvati*, Torino: Einaudi.
- Lévinas, E. (1983), *Difficili libertà*, Brescia: La Scuola.

- Lévinas, E. (1985), *Dal sacro al santo*, Roma: Città Nuova.
- Lyotard, J.F. (1983), *Il dissidio*, Milano: Feltrinelli.
- Metz, V. (1995), “Imparare dagli ebrei della memoria che libera”, in *Qol*, n.60.
- Ricoeur, P. (1993a), *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, Brescia: Morcelliana.
- Ricoeur, P. (1993b), “Alla scoperta della fragilità”, in *La Stampa*, 24 giugno.
- Schuman, R. (1995), *Dai principi all’anarchia. Essere e agire in Heidegger*, Bologna: Il Mulino.
- Soetard, M. (2007), “Désir, mal et éducation chez Jean-Jacques Rousseau. L’Esprit du temps”, in *Imaginaire & Incoscient*, vol. 1, n.19.
- Van Kessel, C., & Crowley, R.(2017), *Villainification and evil in social studies education, Theory & Research in Social Education*, 45, pp. 427-455.
- Wiesel, E. (1980), *La notte*, Firenze: Giuntina.

*Finito di stampare
nel mese di giugno 2019
da Geca Industrie Grafiche - San Giuliano Milanese (MI)*