

ROSSELLA BONITO OLIVA
QUESTIONI DI DIGNITÀ

Sommario: 1. Storie di resistenza. 2. Dignità e disobbedienza. 3 Dignità e diritti umani. 4. Ciò che resta della dignità. 5. Universi di dignità. 6. Dal mondo al globo. 7. Dignità dell'ex-sistenza. 8. Senza diritti. 9. Sentimento e immaginazione della dignità.

1. Hans Fallada scrive poco prima di morire l'unico suo libro che faccia riferimento ai tragici avvenimenti del nazismo. *Ognuno muore solo* narra di un fatto realmente accaduto: una coppia di tedeschi alla notizia della morte del figlio (nella realtà del fratello della donna) in guerra rompe una sorta di indifferente convivenza con il clima politico di Berlino e giunge ad escogitare una forma di protesta clandestina e non violenta al regime nazista¹. Si dedica, senza rompere l'apparenza di un vita anonima, a scrivere cartoline che dissemina poi lungo le strade di Berlino: in quelle parole vi è la denuncia della violenza del regime nazista e dei pericoli incombenti sulla popolazione inerme. Dopo lunghe e tortuose indagini verranno scoperti e condannati a morte. È necessario un lungo lavoro della polizia della città e dei nazisti: anonimi, i criminali sono lì sotto gli occhi di tutti come la vita offesa dei cittadini berlinesi e forse, proprio per questo, invisibili ad occhi disabituati a riconoscere il volto della dignità.

Una storia come tante, che stanano lo scrittore dalla sua depressione, rompono una sofferta indifferenza al clima di repressione e di controllo sempre più diffuso nella "sua" Germania. Fallada non si è mai ribellato e ha deciso di rimanere in Germania nonostante avesse sperimentato nel tempo il serrarsi del sospetto e della sorveglianza sulla sua persona. Come quella coppia aveva cercato nel privato un rifugio dal "terribile" mostro che cresceva intorno a lui. Ciò che colpisce lo scrittore è la vicenda e la fine tragica della coppia attraverso la quale dà corpo a figure, atmosfere e rapporti in cui si riflette una violenza che ha nella guerra solo la sua ultima

1 H. FALLADA, *Ognuno muore solo*, tr. it., Palermo, 2010.

conseguenza. Fallada, tuttavia, indugia sull'elaborazione della sofferenza e della rabbia dei coniugi nella decisione di dar vita alla protesta nella consapevolezza che il proprio dolore può essere sanato solo riattivando la comunicazione con altri esseri umani.

Che cosa trova Fallada in quei coniugi e che cosa trovano i coniugi di dirompente, il primo per superare una crisi d'ispirazione e i secondi per guardare in faccia il grigiore della *routine*? Si potrebbe rispondere che davanti ai loro occhi all'improvviso si squarcia il velo: il senso della vita, il valore della vita non è affidato alla fortuna buona o cattiva, non è custodito nella quiete del privato, la «situazione spirituale del tempo»² richiede una presa di posizione, uno sguardo più profondo e più largo verso l'esterno e il futuro. Perciò Fallada può dire alla fine di non voler «chiudere questo libro con la morte; esso è dedicato alla vita, alla vita indomabile che trionfa sempre di nuovo sulla vergogna e sulle lacrime, sulla miseria e sulla morte»³. Non una vita senza qualità, evidentemente, ma quell'ideale di vita che ha spinto al sacrificio i protagonisti del romanzo. E che la vita continui, che la forma della vita umana non subisca offesa consentendo il ricordo e aprendo al futuro, custodisce e alimenta il significato della dignità umana.

Nell'esistenza della coppia e di Fallada si mettono in atto irrilevanti resistenze, proteste che cercano ascolto ma non potere, lotte senza un'immediata contropartita⁴. Fallada, consumato e stremato dall'uso di alcool e droga, si sente chiamato a raccogliere l'eredità e la responsabilità di una storia avuta per caso tra le mani: «Io, l'autore di un romanzo ancora da scrivere, spero che la loro lotta, le loro sofferenze, la loro morte non siano state del tutto inutili»⁵. Una resistenza tardiva e di fatto fragile contro la macchina di morte del nazismo, un testamento per un romanziere che a lungo ha pensato di poter sottrarsi all'atmosfera di morte che aleggiava intorno a lui: una lezione di dignità da mantenere viva al di là della puntuale ricostruzione della vicenda.

Raccontare e testimoniare è lo stesso compito a cui si sente chiamato Primo Levi, egli stesso sopravvissuto ai campi di concentramento, testimone oculare di violenze e pratiche disumanizzanti come di eroiche resistenze. Non si tratta di ricordare qualcuno, di giudicare il male più o meno banale, ma di tenere viva la forza creativa della vita umana. Al sopravvissuto è toccata una sorte migliore e proprio per questo ha il debito verso chi, nono-

2 Termine usato da K. JASPERS nel volume *La situazione spirituale del tempo*, tr. it., Milano, 1982.

3 H. FALLADA, *op. cit.*, 680.

4 Ivi, "Appendice", 714.

5 *Ibidem*.

stante tutti gli sforzi, non ce l'ha fatta⁶. Il dovere morale supera la semplice pietà, impegna a capire il tratto comune dell'umano, dell'orrenda e cieca aggressività e del tenace sentimento della dignità e del rispetto. In carnefici e "mezze coscienze" si rispecchia una parte di noi: «la sua ambiguità è la nostra, connaturata di ibridi impastati di argilla e di spirito; la sua febbre è la nostra, quella della nostra civiltà occidentale che "scende all'inferno con trombe e tamburi", ed i suoi orpelli miserabili sono l'immagine distorta dei nostri simboli di prestigio sociale. La sua follia è quella dell'Uomo presuntuoso e mortale»⁷. Tanto della violenza quanto della dignità non si può parlare facendo appello ad una natura più o meno benigna, al fondo rimane la processualità mai conclusa e mai del tutto acquisita della forma comune della vita umana.

Se la dignità esprime il valore stesso della vita umana come fine, se il rispetto della dignità dovrebbe risuonare nella coscienza come un imperativo, la riflessione di Levi mette l'accento sullo scarto dal meramente naturale, sulla forza di orientamento che essa può acquisire solo nell'assunzione di responsabilità verso la vita umana. Ciò che è dato è la sua ambiguità, l'opacità di una condizione che chiama all'azione e al dialogo. I coniugi Quangel, Fallada, si risvegliano dal torpore solo nel momento in cui qualcosa tocca in maniera irrevocabile la loro vita. Scrivere cartoline per testimoniare è l'unica possibile resistenza di chi sente la ferita della propria dignità dopo la morte del figlio. Fallada in questa storia avverte che qualcosa è possibile anche per lui: nell'ambiguità segnare una scelta di campo, nella paura rischiare nella consapevolezza che lasciarsi vivere non consola il sopravvissuto. Farsi rubare il futuro equivale a smarrire il senso dell'esistenza, far venir meno il supporto alla macchina di morte che mette a rischio l'umanità intera riallaccia il filo tra morti e sopravvissuti, tra piccoli eroi e testimoni.

2. Primo Levi come Fallada riconosce la responsabilità dello scrittore, testimone prima ancora che giudice, custode di una storia "umana, troppo umana" fatta di ambiguità, di promiscuità tra bene e male, di fragilità morale, tutto quanto ridimensiona l'ideale stesso di umanità alimentato da volontà di potenza, da falsa coscienza, in cui il vizio appare virtù e il male è camuffato nell'obbedienza. Tanto il rispetto acritico dell'autorità come nel caso del totalitarismo, quanto la mancanza di consapevolezza del colpevole possono attenuare la pena, ma non rendere meno profonda la ferita: ne

6 Cfr. P. LEVI, *Se questo è un uomo*, Barcellona, 2002.

7 P. LEVI, *I Sommersi e i Salvati*, Torino, 2007, 52.

va ogni volta del diritto-dovere della dignità soggettiva. È per questo che la Arendt afferma che «trarremmo tutti un gran profitto se riuscissimo a eliminare per sempre il dannoso termine “obbedienza” dal nostro vocabolario politico e morale. Se riuscissimo a farlo, potremmo forse riacquistare un po’ di fiducia in noi stessi e magari pure un po’ d’orgoglio. Potremmo insomma riacquistare in parte ciò che un tempo chiamavamo la nostra dignità di uomini – che non è magari dignità del genere umano nel suo insieme, ma è comunque dignità dell’essere umano»⁸.

Arendt, come Levi testimone di una ferita sistematicamente inferta alla dignità umana, non si limita alla denuncia e al giudizio, sente l’urgenza di un interrogativo: che ne è stato della dignità umana, valore cardine dell’ideale di umanità, nella nostra storia? Che cosa si è nascosto o messo da parte in quella parola abusata nel momento in cui l’umanità occidentale si è definitivamente affidata al controllo delle vite, all’idolatria del potere, alla mitologia della prestazione e del conformismo? Omologarsi, uniformarsi o cedere alla paura lascia scivolare la relazione al mondo e agli altri nell’indifferenza, assopisce il pensiero. Viene meno la riflessione sulla fragilità, sul bisogno e sulla dipendenza da cui prende corpo l’apertura verso l’altro e nei quali soltanto si dà la misura o la dismisura della legge della vita comune. Là dove il totalitarismo sembra aver scavato un abisso insormontabile tra il prima e il dopo, tra il genere e l’essere dell’umano mettendo allo scoperto il rischio insito nel delirio di potenza, nella deriva tanatologica della cultura di un tempo di povertà si è rotto l’incanto del cammino comune tra umanità ed esistenze.

Quanto Kant riteneva realizzabile nel progresso del genere umano, perciò, conserva per la Arendt la cifra di una riflessione «fuori da ogni comparazione e indipendente dal tempo» proiettata dal valore ideale della vita umana sul lento incedere dell’inquietata vicenda degli individui resistente ad ogni legge. La contraddizione tra idea di progresso e la nozione kantiana di dignità rivela l’inconciliabilità o meglio la tensione irrisolta, ma pur sempre attiva, tra il valore della dignità e la contingenza e complessità del corso della storia.

3. In questa prospettiva la dichiarazione dei diritti universali che nel primo articolo recita «tutti gli esseri umani nascono liberi e uguali in dignità e diritti», assumendo come dato “di natura” la dote della ragione e della coscienza e come compito morale la fratellanza reciproca, riproduce il limite kantiano nonostante la ferita che i totalitarismi hanno inferto

8 H. ARENDT, *Responsabilità e giudizio*, a cura di J. Kohn, tr. it., Torino, 2004, 40.

all'universalismo. In quella dichiarazione rimane in secondo piano il fatto che ragione e coscienza sono in senso proprio un privilegio di uomini e donne non sottoposti a schiavitù e a miseria morale. Il presupposto acquisito pregiudizialmente in quella dichiarazione è che tutti gli esseri umani nascono liberi e uguali in dignità e diritti, mantenendo sullo stesso piano dignità, libertà e diritti generando contaminazione tra il piano morale e quello politico e tra questo e quello giuridico. Non è necessario fare un grande sforzo per capire quanto questi diritti siano stati disattesi nei fatti della storia recente, come non bisogna fare lo sforzo di immaginazione che Arendt e Levi ci suggeriscono, per comprendere come l'obbedienza in condizioni di dittatura politica o morale possa indurre alla «servitù volontaria»⁹. Obbedienza acritica e servitù volontaria disattivano ogni sentimento della dignità, restringono l'intervallo tra privato e pubblico, consegnano l'esistenza al governo delle vite.

La dignità allora rimane questione e come questione morale prima ancora che politica o giuridica, in quanto si radica nella percezione di sé al di là di qualsiasi enunciazione dei diritti. Rievocata, evocata e sancita perde di consistenza nel momento in cui l'urgenza della sopravvivenza indebolisce ragione e coscienza. Il «sonno della ragione genera mostri» non solo nei tiranni ma anche nell'uomo comune quando a quei tiranni, volontariamente e non solo per costrizione, si sottomette. In questo senso prima ancora dell'offesa alla dignità si deve parlare di sottrazione alla responsabilità, in cui ognuno è chiamato a dare ragioni a se stesso e agli altri: un terreno insidioso e inquietante per quell'ambiguità della natura umana su cui insiste Primo Levi. La terapia non è la legge, l'esile traccia della responsabilità è consegnata alla narrazione di esperienze concrete e ordinarie in cui la dignità può rivelarsi qualcosa di effimero o riemergere per caso. Quando la sofferenza, il corpo dell'altro si impongono nella loro concretezza sull'anonimato della massa, rompendo il filtro della rappresentazione codificata, l'essere/umano della vittima si riflette nell'occhio dello spettatore.

Ancora una volta Levi ci aiuta a capire nel racconto del caso dei Sonderkommandos o Squadre speciali prese «tra gente disperata e disorientata, snervata dal viaggio, priva di resistenze», divenute complici sotto la spinta della volontà di sopravvivenza: nessuno propriamente volontario se non fosse che l'unica volontà che sentivano era quella di sopravvivere all'ombra di privilegi provvisori, di una piccola possibilità di salvezza rispetto

9 Cfr. su questo punto l'interessante riflessione di E. DONAGGIO, *Dissonanze del totalitarismo. Banalità del male o servitù volontaria?*, in *Psicoterapia e scienze umane*, 2013, XLVII, 2, 239-254.

ad altri spediti nei forni crematori. In questi uomini divenuti ad un tempo carnefici e vittime, servi volontari anche se senza scelta, l'immagine di una bambina sopravvissuta alla camera a gas, un corpo tra tanti accompagnati e prelevati dalle camere della morte, offre lo spettacolo inaspettato di una vita nella morte. Un evento eccezionale dinanzi al quale gli uomini rimangono perplessi; «la morte è il loro mestiere di ogni ora, la morte è una consuetudine [...] ma quella donna è viva. La nascondono, la riscaldano, le portano il brodo di carne, la interrogano [...] questi schiavi abbruttiti dall'alcool e dalla strage quotidiana sono trasformati; davanti a loro non c'è più la massa anonima, il fiume di gente spaventata [...] c'è una persona»¹⁰. Levi vuole capire e capire fino a che punto la mente umana può essere portata dalla paura della morte a condurre altri a morte, può ancora riconoscere «una persona» per l'evento straordinario che rompe la routine. La risposta non è data dalla disumanità dell'esecuzione o dalla banalità dell'obbedienza, ma dalla coesistenza nell'uomo di brutalità e pietà, conosciuta e saggiamente amministrata nel campo e ciecamente incorporata in quelle «Squadre» proprio per questo rese «speciali». Là dove la «specialità» dichiarata allude ad una sorta di paradossale privilegio per internati in un campo di concentramento, il sia pur lieve segno di vita nel corpo di quella bambina sembra restituire dignità a quegli uomini abbruttiti da un infame lavoro: tra il portare nelle camere a gas e raccogliere i cadaveri si è inserito un istante imprevisto che rompe la regolarità della macchina. In quell'istante, velocemente risucchiato dall'ordine di morte, quegli uomini hanno sentito una possibilità di agire altrimenti, uno spazio di espressione non regolato dall'alto. Il volto della bambina ha riportato a galla la comune fragilità, quel volto ha preso forma dinanzi ai loro occhi solo nella misura in cui ha fatto riemergere la flebile traccia di una comune umanità¹¹. Rivolgere uno sguardo pietoso verso l'uomo che ci è accanto, «all'essere umano di carne e sangue che sta davanti a noi, alla portata dei nostri sensi provvidenzialmente miopi»¹² risveglia la mente, inceppa la catena della macchina della cieca obbedienza che offende il sentimento della dignità come patrimonio comune dell'umanità.

La dignità, infatti, si radica nel soggettivo, nel sentimento di sé nella misura in cui questo non rimane una zona di solitudine, ma una riserva di senso che non appartiene al singolo se non come parte integrante di un'umanità condivisa. Allo stesso modo solo diventando valore effettivo del

10 P. LEVI, *I Sommersi e i Salvati*, cit., 41.

11 Cfr. E. LEVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, tr. it., Milano, 1990.

12 P. LEVI, *I Sommersi e i Salvati*, cit., 42.

mondo comune nella reciprocità del rispetto può alimentarsi. La povertà, la miseria, la schiavitù possono mettere in pericolo la dignità in quanto minacciano l'umanità intera come specifico di un vivente che chiama, se stesso e il suo simile, uomo nell'impegno a consolidare e stabilizzare la condizione umana come patrimonio condiviso di tutti e di ciascuno. Da questo punto di vista il valore di fine e non di mezzo della vita umana – la dignità – non è una costruzione culturale se non nel senso della stabilizzazione di qualcosa che si radica nella forma umana della vita: essere con altri nel mondo nella relazione come risorsa di pluralità e autonomia. Quando questa condizione non viene salvaguardata, ma semplicemente sbandierata, proclamata, assunta in ogni forma di diritto nazionale e internazionale, viene sottratta al processo ogni volta individuale e comune di identificazione soggettiva e oggettiva della forma umana della vita. La dignità umana, perciò, segna una distanza, ma non un'indifferenza, dalla vita biologica e sociale, che permette di allargare lo sguardo oltre l'immediato, di valutare e dirimere quel grumo di ambiguità che Levi riconosce nella vita umana. Questo cardine intorno a cui ruota la vita comune civile non impedisce la sottrazione e la disobbedienza quando la vita perde le qualità del comune e del civile. Non se ne perde la traccia, se le squadre speciali provano un sentimento di pietà nel momento in cui diventa impossibile chiudere gli occhi dinanzi ad una singola persona. La zona grigia, la servitù volontaria viene investita da un raggio che spezza l'opacità e interrompe la ripetizione, mette a fuoco la sofferenza dell'altro come segno tangibile della dignità al di là di quel singolo corpo, oltre l'egoistico istinto di sopravvivenza. Questo fragile destino della dignità è sotto i nostri occhi "provvidenzialmente miopi", anche per noi si rende palpabile quando un solo corpo di bambino spinto sulle spiagge produce un'emozione più grande di migliaia di naufraghi, di innumerevoli e innumerabili morti nel fondo del mare: quell'offesa alla vita non permette di chiudere gli occhi, di rifugiarsi dietro l'imponderabilità dell'immane, richiama nella sua inerte solitudine il rischio più grande per la dignità non di quel bambino, di questo o di quell'uomo, ma dell'umanità intera.

4. La dignità, tuttavia, continua ad essere parola d'ordine abusata nei discorsi politici, nelle riflessioni morali e nei dibattiti giuridici. Ognuno e tutti testimoniano del comune sentimento della dignità umana, le istituzioni e le leggi garantiscono «la facoltà di negare il proprio consenso»¹³. L'ossessivo ripresentarsi non aiuta tuttavia a definire i contorni del significato della di-

13 Rinvio qui alla mia riflessione in *Lo spazio della dignità tra etica e diritto*, in *Iride*, vol. XXVI, sett./dic. 2013, 581-595.

gnità come valore della vita umana, la ricorrenza segnala più una volontà di lasciarsi alle spalle “il male” messo in atto dai totalitarismi che un’avvertita consapevolezza di tutto quanto ruota intorno a questo termine. L’eccedenza di questa riconosciuta forma della vita umana rispetto a qualsiasi sistema di pensiero precostituito e rigido, la sua complessità rimangono sfondo del sentire e del parlare. In mancanza di un referente oggettivo, la riflessione sulla dignità richiede un approccio prudente e paziente, una provocazione critica piuttosto che una ricerca di approfondimento e di legittimazione¹⁴.

Una prima difficoltà per una definizione univoca di dignità deriva dai contesti in cui entra in gioco: le identità collettive, il sentimento di Sé, la fiducia e l’investimento rispetto alla legge che definisce lo spazio al cui interno ciascuno può dialogare con le proprie tradizioni, riflettere e valutare autonomamente come soggetto libero oltre che come membro di una comunità, decidendo e progettando le proprie azioni e il proprio futuro¹⁵. Taylor sottolinea il fatto che la dignità è il valore in gioco nel riconoscimento di differenze, nel rispetto della pluralità tanto sul terreno politico che sul terreno morale¹⁶. La possibilità di identità plurali è condizionata dal riconoscimento delle differenze reciproche e queste acquistano diritto di espressione e di azione solo nella misura in cui siano in grado di avvertire il valore non negoziabile della specificità di ogni individuo nella condivisione di uno spazio comune a cui l’azione non si aggiunge, ma ne deriva, incidendo sulla percezione di Sé in quanto trama transindividuale che lega ogni esistenza alle altre nella tensione verso un’umanità in fieri¹⁷. Non ne capiremmo fino in fondo la forza performativa sulla vita della mente, perciò, se ne perdessimo il riferimento alla struttura relazionale della vita umana: il sentimento della dignità non sarebbe possibile né soggettivamente senza la distanza riflessiva dai ruoli sociali, dai modelli comportamentali

14 Ci riferiamo qui alla possibilità indicata da J. Butler di intervenire sull’uso di parole che esprimono violenza veicolandole in contesti diversi in cui nuovi significati mettono in atto una resistenza: cfr. Id., *Parole che provocano. Per una politica del performativo*, tr. it., Milano, 2010.

15 Sul legame tra comunità e individuo nella dialettica tra principi, valori e esperienza concreta si veda il dibattito apertosi a partire dal testo di J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, tr. it., Milano, 2008, attraverso le voci di M. SANDEL, *Il liberismo e i limiti della giustizia*, tr. it., Roma-Bari, 2008, di M. WALZER, *Sfere di giustizia*, tr. it., Milano, 1987 e di CH. TAYLOR, *Cross-Purposes: The liberal Communitarian Debate in Liberalism and the Moral Life*, a cura di Nancy L. Rosenblum, Cambridge, 1989.

16 Cfr. CH. TAYLOR, *La politica del riconoscimento*, in J. HABERMAS e CH. TAYLOR, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, tr. it., Milano, 2005.

17 H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, tr. it., Milano, 1994.

e dalle abitudini consolidate, né in senso oggettivo come riconoscimento delle differenze e difesa della pluralità¹⁸. A difesa de “l’infezione latente” nel genere umano non sono sufficienti rimedi allopatici o leggi rigide, si richiede piuttosto una cura costante perché non si faccia sistema di pensiero, perché, con le parole di Levi, «ogni straniero non diventi nemico»¹⁹.

5. Partire dai fattori più semplici, dalle disposizioni etico-morali, può aiutare ad avviare il discorso, se è vero che etica rinvia alle oggettivazioni (leggi, regole, *habitus*, istituzioni) che scaturiscono dall’agire umano in cui è in gioco la familiarità, il sentirsi come a casa propria di ognuno nello spazio comune. Uno spazio comune non determinato dai bisogni, dalla mera vita biologica, si articola a partire dagli individui che lo abitano conservandolo o plasmandolo in vista del benessere di tutti e di ciascuno. La radice della vita come valore e della vita umana come più-che-vita in quanto patrimonio condiviso se e fino a quando questo “più” si alimenta dell’essere “differentemente diversi” e del riconoscimento reciproco²⁰. Individuare un territorio dai confini mobili allora implica da un lato partire dalla condizione dei soggetti che in esso si muovono, dall’essere-nel-mondo con altri, dall’altro segnare un confine più largo che permette la mobilità verso l’orizzonte/mondo che lo include e insieme lo trascende. Spazio in movimento e in continua configurazione in quanto abitato da un vivente che interagisce plasticamente e dinamicamente con esso: condiviso e gestito insieme, occupato e variegato nella dialettica tra individuo e comunità.

Nella sovrapposizione crescente tra spazio pubblico e spazio privato, nell’illusione di una libertà individuale senza vincoli, perciò, anche il termine dignità rischia continuamente di scivolare in una preoccupante zona grigia. Ancora una volta partiamo dalla contestualizzazione presente della vita umana, dallo scenario globalizzato in cui diventa sempre più problematico tracciare i confini dello spazio comune – quello a cui si espone ogni azione e quello a cui fa riferimento ogni decisione e scelta. Non è indifferente per una parola insieme complessa e priva di un’evidenza oggettiva il cambio di scena dal mondo al globo. Oggi globalizzazione segna e promette un progresso che allargando i confini unifica popoli, nazioni e culture. Certamente si sono dilatati gli spazi per transazioni e scambi economici, realmente e virtualmente gli individui attraversano grandi distanze, si è allargata la forbice tra percezione dello spazio e rappresentazione

18 Su questo si veda H. ARENDT, *La vita della mente*, tr. it., Bologna, 1987, in particolare l’“Appendice: Giudicare”.

19 P. LEVI, *Se questo è un uomo*, cit., p. 7.

20 Cfr. A. SEN, *Identità e violenza*, tr. it., Roma-Bari, 2006.

degli spazi. Tuttavia la neutralizzazione dello spazio, il superamento delle distanze e la conoscenza di luoghi terrestri ed extra-terrestri ha distorto il senso dell'abitare in quello dell'attraversare, ha intaccato la familiarità generando una forma di estraneamento²¹. In definitiva si è aggravata la sintomatologia prodotta da un'esperienza di seconda mano²² o in senso più oggettivo di un'alienazione crescente come ha sottolineato Marx²³. Il risultato è una progressiva perdita di realtà con il conseguente e ulteriore azzeramento della pluralità: si è affermata una sorta di coscienza pubblica, più che comune, in cui il fattore interpersonale si è cristallizzato. Una forma di generalizzazione e di omologazione ha disegnato la scena aperta in cui i vissuti singolari sono surrogati e omologati.

6. Può essere utile ripercorre l'etimologia e gli slittamenti di significato che il termine "globo" ha assunto nella nostra cultura, da cui emerge la ricorrenza del riferimento ad una totalità pensata geometricamente più che a un'esperienza e a una conoscenza fattuale o realizzabile del mondo in cui viviamo. La globalizzazione ha incrementato la libertà degli scambi e dei movimenti, non per questo ha consegnato definitivamente all'uomo la tutela del globo: sovrappopolazione, scarsità, crisi energetica mostrano oggi come non mai l'incapacità di commisurare uomo e mondo²⁴. È per lo meno inquietante rilevare l'errore di calcolo nella valutazione della disponibilità della terra e dello spazio come materia e riserva a servizio dell'uomo, in presenza di progressi scientifici rilevanti. Paradossalmente un sapere calcolante pone in secondo piano il legame tra l'uomo e le forme di sapere, tra l'utilizzabilità di risorse, energie e spazi e l'uso effettivo e diffuso di essi: più l'uomo ha cercato o si è sentito padrone del mondo, meno è stato in grado di valutare l'effetto di distorsione tra l'immagine del mondo e il globo.

21 M. AUGÉ, *Nonluoghi. Introduzione a un'antropologia della surmodernità*, tr. it., Milano, 2009.

22 Espressione utilizzata per indicare l'effetto di orientamento e di surrogazione dell'esperienza diretta prodotto dalla diffusione dei mezzi di comunicazione tecnologici (cfr. A. GEHLEN, *L'uomo nell'era della tecnica. Problemi sociopsicologici della civiltà industriale*, ed. it. a cura di M. T. Pansera, Roma, 2003, 69 ss.).

23 Cfr. K. MARX, *Appunti su James Mill del 1844-45* in *Scritti inediti di economia politica*, tr. it., Roma, 1963, 25: «Siamo a tal punto reciprocamente estraniati all'essere umano che il linguaggio immediato di questo essere ci appare come una *offesa alla dignità umana*, mentre il linguaggio alienato dei valori oggettivi ci appare come giustificata dignità umana che ha fiducia in se stessa, che riconosce se stessa».

24 Cfr. B. ACCARINO, *Excerptum. Scarsità e violenza* in *Senza Asilo. Saggi sulla violenza politica*, a cura di G. Bonaiuti, Verona, 2011, 21-65.

In questo orizzonte l'immagine del mondo che sottende i discorsi coerenti con la globalizzazione è determinata dall'ottica delle economie più ricche, di una parte del mondo e di una percentuale relativa dei suoi abitanti: ogni prospettiva per sua stessa natura è limitata, circoscritta e in qualche modo incapace di guardare più in là degli interessi particolari. Si guarda il mondo con la lente dell'utile, del consumo ignorando poi quanto è stato sprecato con la desertificazione di territori o lasciando da parte tutto ciò che non appare funzionale al dominio e al controllo. In altri termini si perde di vista proprio il complesso tessuto di spazi e popoli che si intende dominare e controllare. Il nuovo ordine del mondo mostra ogni giorno di più le sue incrinature. Intere porzioni di mondo sono disabitate e altre si stanno svuotando per la miseria e le guerre, altre invece si sovraffollano. Crisi reiterate minacciano anche le economie dominanti insinuando il dubbio di una *debacle* della ragione strumentale²⁵. Ottimismo e pessimismo, diagnosi e letture, di cui è difficile misurare la precisione, di fatto non trasmettono un sentimento di fiducia nel futuro, tanto meno nella capacità di governare il processo in atto. Un sentimento di precarietà crescente, di pericolo imminente incombe sulla vita umana anche come semplice sopravvivenza. In definitiva questo mondo in cui primario sembra il compito di salvare l'uomo ha prodotto una mutazione più che un'evoluzione antropica, mancando l'obiettivo dichiarato della promozione del benessere di tutti²⁶. Nell'esemplare umano si è rafforzata l'istanza di difesa e reattività a danno dell'apertura, l'orizzonte/mondo si è ristretto per l'occhio di un vivente destinato a salvaguardarsi dalla incipiente condizione di scarto²⁷. L'estensione degli spazi ha prodotto quasi in maniera reattiva l'affidamento della vista a strumenti altri, a protesi che disattivano l'interesse a vedere a favore di un indeterminato saper vedere. L'estensione del visibile attraverso schermi, ha ristretto l'orizzonte dello sguardo, tanto rispetto al mondo quanto rispetto a quelli che abitano il mondo. Nella misura in cui la linea dell'orizzonte si è allontanata per l'esperienza ordinaria, lo spazio avvertito come comune appare diffuso ma confuso per l'irrigidimento della scansione tra esterno ed interno. Se dal punto di vista dell'evoluzione lo scarto adattivo vincente dell'uomo si è giocato nella capacità di esplorazione e di contaminazione con l'altro, si è prodotta nel presente un'inversione di marcia i cui effetti non sono ancora del tutto valutabili. Il valore della vita umana

25 A. SEN, *Identità e violenza*, cit.

26 Cfr. P. SLOTERDIJK, *L'ultima sfera. Breve storia della globalizzazione*, tr. it. B. Agnese, Roma, 2002.

27 Cfr. Z. BAUMAN, *Vite di scarto*, tr. it. M. Astrologo, Roma-Bari, 2005, in part. 79 ss.

è consegnata ad un'ideologia del conflitto e della prestazione secondo una logica che sempre di più astrae dall'esperienza di una "difficoltà" crescente per la condizione umana.

Se è vero che l'orizzonte plastico che permette di orientarsi nel mondo determina la familiarità con quanto cade all'interno della linea a partire da ciò che la oltrepassa, l'ideologia del dominio della terra è interessata al fuori solo come protesi e riflesso dell'interno. Per l'esperienza ordinaria si apre un mondo "fuori sesto" e all'interno di questo prevale l'esclusione e lo scarto di quanto o di tutti coloro che si mostrano resistenti o inadatti alle strategie di adattamento a questo nuovo ordine²⁸. Non è necessario evocare gli eventi più recenti per cogliere il fattore di insicurezza, più che di familiarità che ispira la realtà in cui viviamo destinandoci a ruoli di spettatori inermi. Disuguaglianze, migrazioni, terrorismo e restrizioni nell'accoglienza riducono l'orizzonte a linea di contenimento di non-luoghi i cui abitanti – consumatori prima ancora che produttori – vedono scivolarsi tra le mani ogni possibilità di sentire oltre che di condividere il valore della vita umana. Là dove migranti e profughi sperimentano l'espropriazione dei propri luoghi e l'interdizione ad ogni forma di familiarizzazione nel diffuso sistema di controllo, gli abitanti delle terre d'approdo vivono un senso di pericolo nella sorda percezione di avere dinanzi uomini allo stesso modo bisognosi e fragili. I mezzi di comunicazione contribuiscono a dilatare questo senso d'incertezza attraverso il flusso ininterrotto di notizie che da un lato immunizza dal sentimento di pietà verso il diverso, dall'altro espropria da un'esperienza diretta. Ci sentiamo sempre più sopravvissuti e in quanto tali, al di là della linea di confine, fuori pericolo, privilegiati. Forse come le Squadre speciali di cui parla Levi, attaccati ad un piccolo segmento soltanto un po' più lungo di vita, ma incapaci di comprendere quanto nella offesa della dignità umana ne va anche della nostra dignità di viventi.

In questa sorta di esteriorizzazione e alienazione del comune anche il senso si sgancia dalle parole che sembrano circolare senza che i locutori ne colgano fino in fondo il significato²⁹. In questo contesto la parola "dignità" corre il rischio di svuotarsi in un indistinto rumore di fondo senza ascolto e senza risonanza.

7. Quando la vita stessa è minacciata, diventa difficile parlare anche dell'obiettivo minimo della sopravvivenza, quasi impossibile riconoscere il

28 Cfr. ID., *Modernità liquida*, tr. it., Roma-Bari, 2003.

29 Cfr. C. DIAMOND, *L'immaginazione e la vita morale*, ed. it. a cura di P. Donatelli, Roma, 2006, in part. 59 ss.

fine più alto della dignità che come valore va oltre i corpi, al di là dell'intervallo tra il nascere e il morire. L'indeterminato che è questo vivente bisogno di orientarsi nel mondo, avvertito dal suo stesso corpo del proprio limite, capace di strategie di compensazione e di adattamento, potrebbe smarrirsi e rassegnarsi rinunciando al difficile esercizio del pensiero e della libertà³⁰.

Se si associa dignità alla distanza riflessiva che inaugura l'esperienza della libertà, la servitù volontaria degli individui alla condizione di spettatori, le statistiche e i sondaggi al contenuto delle analisi sociologiche e politiche, non si può non constatare che la qualità originale di ogni vita non è divenuta altro che quantità astratta e neutrale. In questo contesto l'attenzione ai temi della dignità, dei diritti umani non potrebbe produrre conseguenze efficaci. Il vuoto d'intenzioni e di provvedimenti riflette il venire meno del diffuso sentimento di appartenenza al genere umano e del rispetto reciproco. Nella misura in cui si fa appello all'universalità dei diritti e della dignità nell'assenza di pratiche che li promuovano, si lasciano in essere condizioni di asservimento, di disuguaglianza che privano la vita umana della risorsa della progettualità e della pluralità. Là dove si spegne la sensibilità verso l'Altro, prossimo o lontano, lo straniero non può che diventare il nemico, e la difesa l'unica relazione possibile.

In questo scenario prende corpo il paradosso dell'espressione "vite di scarto" con cui Bauman riconosce il rischio del dissolvimento del sentimento di condivisione di un territorio e di una condizione umana per la perdita di memoria dell'originaria dipendenza reciproca nel comune legame alla terra. Non sono sufficienti il diritto e la politica a sanare la ferita nella forma umana della vita, in quanto aggiustamenti o nuove sperimentazioni agirebbero ancora in maniera strumentale secondo una logica funzionale, trascurando il dato di inoggettività del principio ispiratore della forma umana della vita: il sentimento della dignità.

L'inefficacia e l'impreparazione dinanzi all'emergenza umanitaria viene alla luce nelle stesse parole che la descrivono: migrazioni e stragi di migranti, missioni armate per la pace, gestione di campi profughi e progetti di muri per difendere territori e paesi sono tragici ossimori. Migrazione si confonde con fuga dalla povertà e dalle guerre, le morti sono spettacolo di cadaveri senza nome, il mezzo della guerra non giustifica perché non produce il fine della pace, la costruzione di campi profughi

30 Cfr. E. LEVINAS, *Il tempo e l'altro*, tr. it. a cura di F.P. Ciglia, Genova, 1979, 48: «L'esteriorità dell'altro non è dovuta semplicemente allo spazio che separa ciò che concettualmente rimane identico [...] Fra la carità e la giustizia la differenza essenziale non dipende forse dalla preferenza che la carità ha per l'altro, mentre dal punto di vista della giustizia nessuna preferenza è più possibile?».

crystallizza un esilio senza fine, i muri visibili o invisibili acuiscono la conflittualità più che proteggere: mezzi senza fine denunciano l'assenza di fini, il venir meno di ogni senso della vita umana. Questa espressione di Agamben³¹ mette allo scoperto una condizione allarmante del nostro tempo. Se il concetto di "mezzi senza fine" coglie in maniera pregnante questa situazione, proprio l'erosione della dignità della vita umana ridotta a mezzo può dare ragione dei modi di questa conflittualità diffusa. Rimangono corpi senza nome come strumento e obiettivo tanto dei nemici quanto dei sodali: il corpo dell'attentatore orgogliosamente esposto come il cadavere della vittima. Oggetto dell'attentato o di un drone che colpisce dall'alto la vittima è il puro mezzo di un gioco di potere, di un'ideologia di morte che ossimoricamente azzerava ogni, sia pure illusoria, comunanza emotiva o progetto di una nuova forma di comunità. Niente rimane a dare ragione di un attentato o di un bombardamento se non riconoscere il corpo e contare i morti, trovare ragioni o consolazioni nell'elaborazione del lutto rimane affidato ad una disperata ricerca di verità che nulla ha a che fare con il legame culturale tra morti e vivi.

8. Là dove si spegne l'attenzione all'altro, all'altrove, all'altrimenti, vengono a mancare le condizioni per una comune tensione alla dignità. Il risvegliarsi di sentimenti di aggressività e disprezzo verso chi porta lo stigma della diversità, della differenza e l'evocare ad un tempo i diritti di un popolo contro altri popoli, di uomini contro altri uomini mette in luce una schizofrenia che non può non saltare agli occhi di un osservatore critico. È il sintomo diffuso di una patologia morale che ignora lo spessore di ogni narrazione di vite intrecciata ad altre narrazioni. Quando la dignità viene associata alla cittadinanza, al suolo o al sangue la vita stessa diventa negoziabile subendo il destino di tutto quanto risulta da un equilibrio di forze più che essere un valore intangibile e a monte di qualsiasi figura di relazione tra gli uomini³².

La Arendt ha messo l'accento sulla condizione degli apolidi, privi di cittadinanza e dunque privi del diritto ad avere diritti, possibile *vulnus* dei proclamati diritti universali³³. Oggi la popolazione dei "senza diritto" si è allargata progressivamente. Chi prova a leggere la realtà in cui viviamo da una prospettiva che vada al di là dei propri confini di vita e di pensiero, si

31 Cfr. G. AGAMBEN, *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Torino, 1996, si veda in particolare la prima parte.

32 Cfr. I. KANT, *La metafisica dei costumi* (1797), tr. it., Roma-Bari, 1989, *Elementi di Etica*, 38: l'umanità «in se stessa è una dignità».

33 Cfr. H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, tr. it. A. Guadagnin, Milano, 1996, 409.

trova dinanzi il quadro sintomatologico prodotto da una perdita, dal diffondersi dell'infezione latente nell'umanità di cui ci ha avvertito Primo Levi. Il pensare in proprio, il valutare e criticare non può non prendere in carico gli interrogativi urgenti aperti dal diffondersi della paura, dalla indigenza materiale e morale. Fuori dal conformismo massmediatico è allora necessario più che rispondere in semplici termini di conoscenza e di sapere, guadagnare un altrove per cercare un altrimenti: prendere distanza dalla pressione del presente in vista del futuro, mettere alla prova principi e categorie misurandone la familiarità con l'esperienza, con la tessitura interpersonale senza abbassare il livello di attenzione alle differenze, senza spegnere la spinta della libertà. In questa contingenza ne va dell'idea stessa di umanità come ideale, e dunque del più-che-vita dell'essere-con-altri nel-mondo: un compito più che un risultato o un dato acquisito o acquisibile una volta per tutte. Tanto considerare il passato alle spalle, quanto ignorare l'effetto sul futuro delle decisioni è una forma di deresponsabilizzazione, segnala lo spegnersi di questa tensione³⁴. Nella progressiva astrazione e nella fluttuazione delle vite tuttavia la responsabilità comune verso la vita e il futuro è scivolata sullo sfondo della prassi, perdendo la dimensione della progettualità a favore di quella della fattibilità, rimuovendo il cammino passato nell'idolatria consumistica del sempre nuovo. La responsabilità, invece, trattiene e rallenta, non esibisce prodotti o risultati. Essa richiama l'attenzione sul fatto che l'azione umana, creando e trasformando, mette in gioco e coinvolge la natura e altri soggetti, ai quali rispondere di ogni distruzione e creazione. In questa prospettiva il sentimento della responsabilità compensa, o dovrebbe compensare, il limite di predittività di ogni agire³⁵. Chi se non l'uomo in quanto razionale ha la capacità di ragionare e chi se non questo vivente dotato di ragione crea emergenze intervenendo sulla natura e decidendo di altri viventi? Ma tutto questo non sembra inquietare la logica astratta della programmazione esponenzialmente proiettata sul poter fare più che resa avvertita dagli errori, dai limiti della finitezza umana. Ancora una volta codici deontologici e codici etici non sciolgono il plesso problematico che intreccia le vite in quanto itinerari plurali e imprevedibili che sfuggono alla rigidità delle formule ed esigono il dialogo concreto e attivo tra aspettative, desideri, progetti in cui si rinnova la tessitura transindividuale che sostanzia ogni individuo e apre al futuro.

34 Cfr. H. JONAS, *Principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica* (1979), tr. it. P.P. Portinaro, Torino, 2009.

35 Cfr. *ivi*.

9. Là dove allargare lo sguardo sulla dignità della vita umana chiama in causa il doppio legame che intreccia finitudine e trascendenza, Sé e altro, non consente di pensare con categorie astratte il più concreto essere nel mondo con altri. In ultima analisi la dignità trova il suo significato in uno spazio morale aperto alla dimensione etica, si lega alla responsabilità, ai modi con quali riconosciamo e dunque rispondiamo del mondo e all'Altro orientando la nostra esistenza. In questo senso, se pure richiede soggettivamente la riflessione e la distanza dal mondo oggettivo, la dignità genera una circolarità allargata che va dal Sé al mondo in cui viviamo con altri, all'orizzonte/mondo del genere che "interpretando se stesso" dà luogo alle costruzioni culturali. Proprio per questo la "dignità" non può darsi senza una coscienza soggettiva e condivisa del valore della vita umana, senza l'esercizio di un giudizio critico sulla realtà in cui viviamo nella pratica della libertà e nel pensare altrimenti³⁶. La dignità della vita è, infatti, la corda tesa tra immanenza e trascendenza che alimenta l'immaginazione verso ciò che-non-è-ancora, per colmare la distanza tra me e l'Altro³⁷: al di là di una comune radice naturale o ideale all'interno di pratiche responsabili. Non è sufficiente evocarla per risvegliarne il sentimento, non è possibile mantenerla in vita se essa non risuona e non richiama tutti e singolarmente.

Quando la vita è passibile di diventare rifiuto, scarto sembra invece venir meno l'ultimo anello di questa catena³⁸. Mantenendo il legame tra principi che informano l'azione, sempre che non sia solo orientata alla sopravvivenza, e fattori di formazione e condizionamento sociale, prima ancora di individuare patologie o terapie, è necessario oggi interrogarsi criticamente sull'interruzione o sul disturbo di trasmissione tra questi due livelli. In fin dei conti la crisi non è prodotta solo dal venir meno della coscienza morale o, in alternativa, solo dal frammentarsi del mondo comune. Non si conserva una coscienza morale dove lo spazio comune diventa il territorio del conflitto, dell'emarginazione e del disagio, allo stesso modo che la sfera etica senza soggetti moralmente motivati diventa l'arena di voci indistinte e indifferenti alla salute del vivere comune. La forma della vita umana non si preserva se non si rinnova, perde la sua vitalità quando si spezza il nodo

36 Cfr. I. KANT, *Critica della capacità di giudizio* (1790), tr. it. L. Amoroso, Milano, 1995, 391: «per *sensus "communis"* si deve intendere l'idea di un senso *che abbiamo in comune*, cioè di una facoltà di valutare che nella sua riflessione tiene conto pensando (a priori) della maniera di rappresentazione di ogni altro».

37 Cfr. C. DIAMOND, *L'immaginazione e la vita morale*, cit., 87 ss.

38 Cfr. CH. TAYLOR, *Che cos'è l'agire umano*, in *Etica ed umanità*, tr. it. di P. Costa, Milano, 2004.

che tiene insieme memoria e presente nella prospettiva del futuro creato e consolidato dal lungo e accidentato percorso dell'umanità in cui si custodisce la dignità della vita umana.

Lo spazio altro, l'apertura, la proiezione si originano infatti dal "più" della vita umana, allo stesso modo che la dignità come valore concretamente sentito va oltre il qui ed ora della nuda vita, del semplice presente. In qualche modo la dignità e il rispetto della dignità degli altri sono affidati ad un sentimento che vive attraverso l'immaginazione e gioca nella concreta esperienza della riflessione: richiede attenzione e distanza, empatia e comprensione, ma non è la somma o la risultante di questi fattori. Prendendo a prestito quanto Platone dice per bocca di Socrate nel *Filebo* possiamo accostare la dignità alla vita virtuosa: non un adeguamento o una costruzione, piuttosto un viaggio difficile tra spinte diverse, una ricerca continua di una mediazione nella consapevolezza che il qui ed ora appartiene a una distensione temporale più ampia, che il Sé è solo una particella dell'universo più ampio che accoglie e mette in comune con altri Sé, senza i quali lo stesso mondo scivolerebbe in un incantesimo onirico.

Fallada, Levi, Arendt, ma forse tutti coloro che esercitano un pensiero critico sulla "situazione spirituale del proprio tempo", conservano la fiducia in nuove possibilità per la dignità. Fallada racconta la morte per conservare la memoria della vita, Levi testimonia nella convinzione che solo un'attenzione condivisa possa sciogliere l'ambiguità della natura umana. Vorremmo chiudere questo saggio usando ancora l'immaginazione narrativa per spaginare il reticolo complesso in cui inaspettatamente, e proprio per questo non necessariamente, la dignità prende corpo. Vorremmo riferirci al film "Il figlio di Saul" di László Nemes del 2015, in cui sembrano convergere la storia ripresa da Levi della bambina sopravvissuta alla camera a gas e presa in cura dalle Squadre speciali e il richiamo alla vita del romanzo di Fallada. Il film narra appunto la vicenda del ritrovamento del corpo di un bambino tra i cadaveri raccolti in una camera a gas e riconosciuto come proprio figlio da un membro delle Squadre speciali, Saul. Egli non può salvarlo più dalla morte, ma vuole ostinatamente dargli degna sepoltura. Ovviamente deve ricorrere ad una serie di sotterfugi per sottrarsi al controllo, per sottrarre il corpo almeno alla cremazione. Non una sepoltura qualsiasi, ma una cerimonia officiata da un rabbino. Difficile trovarlo disponibile nel campo di concentramento, difficile trovare qualcuno che abbia la forza e il coraggio di abbattere il muro di annichimento delle Squadre speciali. Nell'affastellarsi di vicende, l'uomo con alcuni compagni riesce a fuggire portando con sé il cadavere del figlio e a trovare un uomo che si dichiara rabbino per sfuggire alla morte e fuggire

con lui. Nel corso della fuga gli uomini si rifugiano, inseguiti dai nazisti, in una baracca. Ad un certo punto sulla soglia appare un bambino e Saul ancora una volta associa a quel volto l'immagine del figlio. Che cosa cerca Saul nell'ossessione della sepoltura, perché quel bambino evidentemente tedesco gli strappa l'ultimo sorriso? Illudersi di aver ritrovato il figlio risveglia in lui il sentimento di appartenenza alla sua cultura, la fede con la quale quella vita di abbruttimento potrebbe restituire dignità alla sua vita e alla morte del figlio. Tutti gli uomini compreso il padre verranno sterminati. Ma a nostro avviso la tragicità porta alla luce quella potenza dello sguardo della vita che non è sopravvivenza, ma amore: che vi sia un figlio, che vi sia il volto di un bambino a ridestare il senso della vita umana interrompe l'annichilimento di Saul. Che sia pure morto quel bambino abbia degna sepoltura per Saul preserva una possibile rigenerazione della vita attraverso il vincolo salvaguardato dall'immaginazione, dalla credenza e forse dall'illusione. Ma non è forse tutto questo che fa da sfondo alla parola dignità?