

Augusto Ponzio

Fiducia, sicurezza, alterità

Fiducia: sentimento di chi si fida, di chi si sente sicuro, tranquillo.

Sicurezza in se stessi. Sentire di poter confidare in qualcuno o in qualcosa. Persona di mia fiducia: persona di cui mi fido e mi servo in affari delicati e di responsabilità. Posto di fiducia: posto di responsabilità dato a persona fidata, di cui si è sicuri. Medico di fiducia, avvocato di fiducia, quello in cui confido e a cui ricorro in caso di bisogno.

Sicurezza: condizione di chi non si ha nulla da temere, di chi si può fidare; garanzia dell'assenza di pericolo; certezza, condizione di chi agisce senza esitazione, senza timore di sbagliare.

Fiducia e sicurezza stanno insieme. La fiducia è sentimento di sicurezza. Sia la fiducia sia la sicurezza concernono la posizione dell'io. L'io ne è il soggetto, il protagonista, colui che sente o non sente fiducia e sicurezza. Ne è la misura.

La posizione di altro, di altri (pronome personale), ove entri in gioco – il sentimento di fiducia e di sicurezza può riguardare unicamente le cose o se stessi – ha una posizione subalterna e strumentale. Come confido in qualcosa così confido in qualcuno. La fiducia è sentimento di sicurezza riferito indifferentemente a qualcosa o a qualcuno.

Il "qualcuno" può essere l'io stesso. L'io confida nelle proprie possibilità, ha fiducia di riuscire in un'impresa, è sicuro di sé. L'io qui è rafforzato nel suo protagonismo, il suo sé è considerato come completamente nelle sue mani, come gestibile, come strumento docile ai fini dei suoi progetti. L'io sa di poter contare su di sé nel presente e guardare al futuro con fiducia.

Ma questo rafforzamento dell'io, questo assumere il proprio sé, nella coscienza di sé, come coincidente con la propria coscienza, è già presente, è implicato, anche nella fiducia e nella sicurezza circa le cose e gli altri. Il sentimento di sicurezza e di fiducia implica sempre la fiducia in se stessi, l'essere sicuro di sé: sono sicuro di sentire di poter avere fiducia nel tale o nella tale cosa. Per sentire fiducia e sicurezza nei confronti di qualcuno o in qualcosa, l'io deve confidare ed essere sicuro nei confronti di se stesso, deve avere fiducia e sicurezza in ciò che sente nei confronti di se stesso e degli altri.

La situazione di protagonismo dell'io non cambia quando sono gli altri a dover avere fiducia in lui, quando si tratta di ottenere la fiducia degli altri, di ispirare fiducia, di avere, di meritare la fiducia degli altri. L'io elargisce sicurezza e fiducia, e ottiene buona reputazione, prestigio, consenso.

Certo, chi decide, chi giudica, qui è l'altro, ma intanto è l'altro nella posizione di io, e quindi tutto quello che abbiamo detto sopra vale per l'altro in quanto io. Inoltre, sia che la sicurezza e la fiducia consistano per l'io nel poter confidare in se stesso o in qualcuno o in qualcosa, sia che consistano nel fare in modo che gli altri possano confidare in lui, guadagnandosi la fiducia, ispirando sicurezza, ottenendo buona reputazione e consenso, resta il fatto che fiducia e sicurezza sono prerogative del ruolo di io.

Esattamente si tratta dell'io nella sua identità. Fiducia e sicurezza sono collegate con l'affermazione, la conferma, il riconoscimento della propria identità, con l'assicurazione del posto, del ruolo nell'essere, del diritto a essere, dell'inter-esse, della stabilità e tranquillità nell'essere, del *conatus essendi*. Fiducia e sicurezza significano anche essere in pace con gli altri e con se stessi, avere la coscienza in pace, godere di "buona coscienza". L'io è riconosciuto, confermato, assicurato, stabilizzato, pacificato.

Fiducia e sicurezza contribuiscono a garantire l'identità. Da che cosa? Dall'alterità di sé, e da sé, l'alterità del proprio sé, che malgrado le pretese e le illusioni dell'io non coincide con l'io, non coincide con la coscienza nella coscienza-di-sé, e l'alterità degli altri.

Nella comunicazione, l'ottenimento della fiducia e della sicurezza non si preoccupa dell'alterità, dell'alterità di sé e di sé, se non per superarla, inglobarla, annullarla. Fiducia e sicurezza fanno parte di ciò che Kierkegaard chiama "parola diretta", attenta soltanto a se stessa, che perciò non costituisce propriamente comunicazione alcuna e contribuisce soltanto al mantenimento, alla riproduzione e al rafforzamento dell'identità.

Fiducia e sicurezza appartengono a ciò che Kierkegaard nella *Postilla conclusiva non scientifica* chiama "pensiero oggettivo", il pensiero che "pone tutto in risultato e stimola a barare copiando e proclamando risultati e fatti", che è attento soltanto a se stesso, che riduce la comunicazione a scambio tra soggetti oggettivi, fissi, determinati, in una posizione, in una professione, in un ruolo, a scambio comunicativo tra in-dividui, individui, come tali, determinati dall'appartenenza a un genere, a un insieme, a un collettivo.

Fiducia e sicurezza sono collegate con l'identità dell'io perché ne garantiscono l'appartenenza, e conseguentemente i diritti della sua identità, fanno parte della comunicazione garantita dall'ordine del discorso, in cui l'intesa assicurata e il consenso guadagnato sono spesso il massimo del fraintendimento, della prevaricazione, della sopraffazione, perché ottenuti con il sacrificio dell'alterità di sé e degli altri.

Fiducia e sicurezza sono valori della comunicazione in cui l'altro, di me e da me, accetta parola per parola la stessa cosa, in cui l'alterità si annulla, in cui il discorso, unico, facile e trasparente, caratterizzato da rassicurante cer-

tezza e univocità, “si lascia capire direttamente e si lascia recitare a filastrocca” e, come tale, si risolve nel suo negativo, in assenza di comunicazione, in inganno verso se stessi e verso gli altri.

Abbiamo bisogno di fiducia e sicurezza nella comunicazione con l'altro, ma anche con il “proprio” sé, con l'alterità del sé della coscienza-di-sé a cui il corpo “proprio” ci espone, malgrado lo sforzo dell'io a ridurlo a sua proprietà, a inchiodarlo alla propria identità, l'alterità di me che non si lascia mai rinchiudere in nessuna delle immagini, dei ruoli, degli interessi, dei progetti, dei rapporti con i quali di volta in volta mi vado identificando.

Fiducia e sicurezza non sono illusorie, ma nuocciono alla comunicazione come effettivo rapporto di alterità. Esse mirano in ultima analisi a quella presunta certezza nel rapporto con l'altro che Kierkegaard (1995, p. 193) chiama “infedeltà essenziale”:

Se per usare una situazione erotica, una persona innamorata sospirasse il giorno delle nozze, perché queste le darebbero una sicura certezza, se potesse stare tranquilla nella sicurezza giuridica in quanto sposata, se si comportasse come una persona sposata, l'altro, il suo partner, giustamente dovrebbe lamentarsi della sua infedeltà, benché essa non ami qualche altro. E questo è nel rapporto erotico l'infedeltà essenziale: quella casuale è quando si ama un altro.

Il rapporto con l'altro in quanto *altro* non può essere garantito. Sia la fiducia sia la sicurezza concernono la posizione di io, l'identità, l'appartenenza. Il rapporto di alterità, come rapporto di altro ad altro, di singolo a singolo, di unico a unico, fuoriesce da tutto questo. La relazione di singolo a singolo, di unico a unico, rapporto asimmetrico, di non-reciprocità, che squarcia l'orizzonte della reciprocità dello scambio, del reciproco interesse, del venirsi reciprocamente incontro, della garanzia – nel movimento verso l'altro – del ritorno, anche nel senso di guadagno, ha la sua epifania nel rapporto con l'altro come volto, nel rapporto “faccia a faccia” (Lévinas).

Rapporto faccia a faccia non significa unicamente rapporto in presenza. Esso è un rapporto frontale nel senso che non passa attraverso generi e specie, attraverso ruoli, posizioni sociali, appartenenze, ma è un rapporto di unico a unico, in cui la singolarità – che invece è cancellata e resa indifferente nell'intercambiabilità degli individui nelle differenze per appartenenza e identità – *fa differenza*. È un rapporto frontale nel senso che è senza mediazioni, senza aggiramenti, un rapporto attraverso il quale il volto si rivela, il *volto nudo*, metonimia e metafora dell'alterità, un'alterità non relativa, un'alterità assoluta.

Nel rapporto faccia a faccia con l'altro, fuori dalla responsabilità “speciale”, “tecnica” – e dai rispettivi alibi (di cui parla anche Bachtin nel suo scritto del 1920-24 sulla filosofia dell'azione responsabile) – cioè la responsabilità delimitata dai ruoli, dai contratti, dalle convenzioni, l'io si trova di fronte al volto dell'altro in un rapporto di coinvolgimento e di responsabilità illimitata, di non-indifferenza, nella situazione del dover rispondere del proprio diritto di essere, senza possibilità di appello, di delega. Qui l'io non

è più coscienza intenzionale (Husserl), non è più soggetto, non è più individuo appartenente a un genere, ma viene a trovarsi nel rapporto a partire dal quale soltanto si costituisce poi come intenzionalità, come soggetto, come individuo. Nel rapporto frontale con l'altro fuori dalle forme di aggiramento dell'alterità e di violenza nei suoi confronti, nel rapporto di altro ad altro, di singolo a singolo, mentre l'altro come interlocutore, dice Lévinas, è al *vocativo*, l'io viene a trovarsi, senza alibi, all'*accusativo*, nella situazione di dover dar conto del proprio essere e dell'essere dell'altro, del posto che occupa nel mondo e che l'altro non occupa.

Mentre la fiducia e la sicurezza concernono l'identità e l'appartenenza dell'io e permettono di avere la coscienza in pace, di poter godere di "buona coscienza", di rimuovere la *cattiva coscienza* nei confronti dell'altro, invece nel rapporto con il volto l'iniziativa è dell'altro che si rivela nella sua nuda singolarità, nella sua irriducibile unicità, e che richiede, impone, al soggetto di uscire dalla posizione di soggetto, di uscire da qualsiasi genere entro cui si possa riparare e giustificare, e di manifestarsi a sua volta come unico, perché è ora in un rapporto frontale con l'altro, allo scoperto, senza possibilità di delega, di sostituzione, di intercambiabilità. L'altro, dall'altezza della sua assoluta alterità, della sua totale unicità, singolarità, in un rapporto che non può essere rovesciato, un rapporto di non reciprocità, asimmetrico, sperequato, un rapporto che non è di scambio, riconduce l'io alla sua incomparabilità, insostituibilità, lo *ordina unico*, lo *convoca nella sua singolarità*, gli chiede di presentarsi e di esporsi in carne e ossa senza ripari, sostituti e abiti di qualche genere, senza alibi. Il rapporto con l'altro come volto è rapporto di unico a unico, di altro ad altro, in cui il soggetto esce dal ruolo di individuo, di genere, e si manifesta esso stesso come altro, un rapporto di alterità ad alterità, non di alterità relative (di genere) ma di alterità assolute. L'alterità non individuale, ma singolare, unica dell'altro si rivolge, sollecita, convoca l'*alterità di sé*, non individuale, ma singolare, non l'alterità interscambiabile di io, ma l'*alterità unica di sé*.

La situazione di pace e di responsabilità nei confronti dell'altro, come situazione in cui l'io e l'altro si danno nella loro singolarità, differenza, non-intercambiabilità, non-indifferenza, precede, dice Lévinas, la politica e la logica, che sono accomunate dal fatto che soggetti singoli e unici sono considerati come individui di un genere, come eguali, intercambiabili; il rapporto di alterità è prepolitico e prelogico. Ed è questo rapporto che, per la mia responsabilità esclusiva nei confronti di ogni altro, mi obbliga a essere in rapporto con l'altro sotto un genere, ovvero nello Stato. Conoscere, giudicare, fare giustizia, confrontare due individui per stabilire chi è colpevole, tutto ciò richiede la generalizzazione tramite la logica e lo Stato, l'eguagliamento, sotto un genere, di singolarità in quanto facenti parte dello stesso Stato come cittadini. Il rapporto con l'altro viene mediato dalle istituzioni e dalle procedure giuridiche, e ciò generalizza la responsabilità di ciascuno – ed è da questa generalizzazione che deriva la necessità dello Stato – ma, al tempo stesso, la delimita,

L'opera dello Stato viene ad aggiungersi, negandola in qualche maniera, all'opera della responsabilità interpersonale che spetta all'individuo nella sua unicità e che è l'opera dell'individuo nella sua unicità di responsabile (...) (Poirié 1987, p. 118).

La concezione hobbesiana dell'*homo homini lupus* è rovesciata: lo Stato non fonda, ma *delimita* la responsabilità personale nei confronti dell'altro, pur garantendola con la generalizzazione della legge. La responsabilità per l'altro, quella incondizionata, categorica, etica, per distinguerla da quella politica – non scritta e non iscritta nella legge – non coincide con la giustizia dello Stato, che da questo punto di vista, rispetto ai diritti dell'uomo, dell'altro in quanto altro, in quanto straniero, risulta sempre imperfetta, “la preoccupazione per i diritti dell'Uomo, non è una funzione statale, è nello Stato una istituzione non-statale, è il richiamo dell'umanità ancora non compiuta nello Stato” (p. 119).

Il bisogno da parte dell'io di avere fiducia e sicurezza (nel duplice senso di poter confidare in esse e di poterle ispirare), è direttamente proporzionale alla *paura dell'altro*, che noi abbiamo dell'altro, la quale non è originaria (la fallacia di Hobbes) ma è *conseguente alla costituzione dell'identità*. La costituzione dell'identità, individuale o collettiva, richiede la separazione dall'altro, la delimitazione degli interessi dell'identità come determinazione di ciò che ne fa parte e di ciò che non ne fa parte, che è anche determinazione di ciò che la riguarda da ciò che non la riguarda, determinazione della propria responsabilità, una responsabilità definita, che, potendo perciò fare appello all'alibi, permette di circoscrivere la paura per l'altro, vale a dire la paura che si prova riguardo a lui, come temere per lui.

L'identità ha bisogno per realizzarsi della differenza e quindi del genere che la definisce, ma ha bisogno anche dell'indifferenza nei confronti dell'altro, del disinteresse nei suoi confronti, del non dovere aver paura, temere, per lui, e quindi di una responsabilità determinata, definita, circoscritta, *una responsabilità di genere, che cominci e finisca nel genere che garantisce l'identità*. Dalla non indifferenza per l'altro alla differenza e alla relativa indifferenza, questo il percorso attraverso cui l'identità si costituisce. Si tratta dell'identità come affermazione, conferma e riconferma, appartenenza, conformismo, riproduzione della realtà, come appiattimento nell'essere-così del mondo, aderenza alla realtà, allergia, fobia nei confronti dell'altro, estromissione ed eliminazione dell'alterità. E più ciò che ci riguarda viene ridotto all'interesse dell'identità, riduzione giustificata dal restringimento della responsabilità e dalla estensione degli alibi, tanto più ci si libera dalla paura *per l'altro*, ma tanto più aumenta la *paura dell'altro*.

Qui “paura dell'altro” vale nel senso di paura che si ha di lui, intendendo “dell'altro” come *genitivo oggettivo*, l'altro è oggetto di paura, si teme l'altro. Accanto a esso l'analisi logica ci fa distinguere un *genitivo soggettivo*, nel senso che l'altro è soggetto di paura, è l'altro a temere. Soggetto e oggetto. Per cogliere invece l'altro senso, quello della *paura per l'altro*, del temere per lui, dobbiamo uscire da questa dicotomia, da questa polarizzazione, in cui la logica rimane appiattita, avere la paura *dell'altro* come avere, sentire,

la sua paura, avere paura per lui, senza più distinzione di soggetto e oggetto, ma anche senza identificazione comunitaria, in un rapporto in cui la differenza non ha come risvolto l'indifferenza ma la non-indifferenza. Questo "dell'altro" è una sorta di *genitivo etico* – così proponiamo di chiamarlo sviluppando il discorso di Lévinas – di cui la logica dovrebbe tener conto come terzo senso secondo cui si può disambiguare l'espressione "sentire la paura dell'altro".

Oggi la paura dell'altro come paura che si ha di lui è al parossismo. Perché esasperata è divenuta la difesa dell'identità. Parossismo che non è punto di partenza, l'*homo homini lupus* di Hobbes, ma punto di arrivo della costituzione dell'identità. Nella storia dell'Occidente, hanno sempre prevalso l'identità sull'alterità, la differenza e la inerente indifferenza sulla non indifferenza, i rapporti fra individui all'interno dei loro generi, con le loro responsabilità sempre più delimitate, sui rapporti fra singoli fuori da qualsiasi genere e senza alibi. La logica dominante è la logica dell'identità, della differenza, della indifferenza, in cui la non indifferenza è neutralizzata dagli alibi della responsabilità sempre più capillarmente definita dalla precisione legislativa, in cui i cosiddetti "diritti dell'uomo", lasciano fuori "i diritti altrui". Malgrado l'attuale globalizzazione, il rapporto sociale è il rapporto di individualità reciprocamente indifferenti, subito come necessità dovuta alla realizzazione del loro interesse individuale e in cui la preoccupazione della propria identità e per la propria differenza, indifferente alle differenze altrui, incrementa sempre più la paura che si ha dell'altro e l'ostilità nei suoi confronti.

L'ossessione parossistica dell'Identità continuamente registrabile in ogni momento, in ogni aspetto, dello sviluppo di questa nuova fase dell'organizzazione sociale, viene già descritta da Pasolini in *Petrolio* (1993) individuando nella perdita e nella frantumazione dell'identità, che questa organizzazione prevede, la causa di tale ossessione: "Questo poema non è il poema della dissociazione, contrariamente all'apparenza. (...) Al contrario, questo poema è il poema dell'ossessione dell'identità e, insieme, della sua frantumazione" (p. 181).

Le nozioni di fiducia e sicurezza entrano in gioco non solo nei rapporti tra gli individui e tra individui e Stato, ma evidentemente anche nei rapporti tra le nazioni. Fiducia e sicurezza sono termini ricorrenti nella problematica relativa alla "costituzione dell'Europa".

Troviamo la parola "sicurezza" nell'*Atto finale di Helsinki della Conferenza sulla sicurezza e la cooperazione in Europa* (1975), e la ritroviamo nel documento della Casa Bianca *The National Security Strategy of the United States of America* (2002). Ed è sintomatico della svolta decisiva segnata dalla guerra del Golfo nel 1991 sul piano della politica mondiale, circa l'idea e la pratica della guerra – la quale viene da quel momento fatta circolare nella comunicazione-produzione mondializzata come "giusta e necessaria", come "azione di polizia", e persino come "intervento umanitario" e "preventivo" in funzione della pace – il fatto che nel primo testo la sicurezza sia considerata raggiungibile solo attraverso l'indiscutibile rifiuto della guerra come

mezzo per risolvere i contrasti internazionali, nel secondo, invece, si proclama che si può ottenere la sicurezza solo attraverso la “guerra preventiva”, non permettendo agli “Stati canaglia” di “sparare per primi”. La concezione della guerra affermatasi dal 1991 ha preso stabilmente il posto perlomeno sul piano politico (sul piano dell’opinione pubblica le recenti, ma anche impotenti, manifestazioni a livello mondiale contro la guerra, fanno intravedere qualche possibilità, ma per ora senza effetto, di destabilizzazione di tale concezione) di quella precedentemente dominante in Europa a partire dal secondo conflitto mondiale. Quest’ultima concezione, secondo cui la guerra è assolutamente rifiutata, “ripudiata”, dice la Costituzione italiana, quale mezzo di soluzione dei contrasti internazionali, trovò espressione, nell’*Atto finale* della Conferenza di Helsinki sulla sicurezza e la cooperazione in Europa, nel principio dell’assoluta non giustificabilità del ricorso all’uso della forza e anche della minaccia dell’uso della forza sia fra gli Stati partecipanti all’accordo, sia nei confronti di quelli non partecipanti.

Capire le cause del fallimento della Conferenza di Helsinki malgrado le sue “buone intenzioni” può contribuire ad approfondire la questione delle aporie e potenzialità, della costituzione dell’Europa. D’altra parte il fatto che l’*Atto finale di Helsinki* fu sottoscritto da parte di trentatré Stati partecipanti dell’Europa, e dall’URSS, dagli USA e dal Canada, al punto da essere unanimemente considerato una pietra miliare della collaborazione tra Est e Ovest, lo rende particolarmente interessante se, come sembra evidente, la questione della costituzione dell’Europa deve essere vista nel quadro della “politica mondiale”.

L’importanza che può essere attribuita a questa conferenza è testimoniata dal fatto che dal 1984 al 1989 l’European Coordination Centre for Research and Documentation in Social Science (Vienna), per iniziativa del filosofo polacco Adam Schaff, allora presidente onorario dell’European Coordination Centre, promosse una serie di incontri tenutisi in luoghi diversi dell’Europa (Budapest, Praga, Trieste, Mosca, Pécs, Dubrovnik, Lipsia, Sofia, Rotterdam) sul tema “un’analisi semiotica dell’*Atto finale di Helsinki*”. L’*Atto finale di Helsinki* è andato sempre più perdendo, sul piano europeo e mondiale, soprattutto negli anni Novanta, il suo valore paradigmatico. Alle cause esterne di questo processo, che come abbiamo detto ha il suo momento “catastrofico” nel 1991 con l’inizio della guerra del Golfo, si aggiungono le cause *interne* allo stesso *Atto finale*, che ne hanno determinato l’accantonamento. Rispetto al nostro tema concernente il rapporto fiducia-sicurezza-alterità, considerato anche rispetto al carattere “aporetico” della costituzione dell’Europa sono proprio le *cause interne* di quel documento che ci interessano e che riguardano i *suoi luoghi argomentativi*, i *suoi concetti* e le *sue categorie*. Evidenziarle significa approfondirne il carattere “aporetico”.

Il rapporto di alterità tra gli Stati sulla base del quale l’*Atto finale* intende costruire la sicurezza dell’Europa considerata nel rapporto al resto del modo oscilla, nel testo, soprattutto fra:

1) un rapporto di *reciprocità convenzionale, stabilito fra entità autosufficienti* che assumono determinati impegni reciproci per libera scelta, secondo un'ideologia del *patto*, della *sottoscrizione volontaria di un trattato*;

2) un *rapporto di assimilazione dell'Altro* tramite la ricerca delle condizioni della cooperazione *nella storia comune*, in un *comune passato*, nell'esistenza di *elementi comuni di tradizioni e valori*: è l'ideologia che sottende anche l'identità nazionale come etnia, l'ideologia della possibilità di unione e comprensione fra appartenenti a una stessa storia, a una stessa tradizione, a una stessa cultura. Di conseguenza, le aperture all'intesa e alla cooperazione *mondiali*, pure presenti nell'*Atto finale* della Conferenza Helsinki, non trovano più giustificazione.

Nel'*Atto finale di Helsinki* c'è però anche un *terzo senso* del rapporto di alterità fra gli Stati-nazione, e consiste nel ritenere che:

3) tale rapporto è un rapporto di *compromissione non scelto*, di *solidarietà non decisa*, di *responsabilità necessaria e subita*, in conseguenza a) dell'interdipendenza economica mondiale; b) del livello raggiunto dallo sviluppo tecnologico, che comporta l'impossibilità di circoscrizione territoriale dell'inquinamento, del pericolo della radioattività, dell'effetto-serra ecc., come pure la non-circoscrivibilità territoriale dei nuovi bisogni prodotti dalla tecnologia con il conseguente incremento della diseguaglianza fra sviluppo e sottosviluppo; c) dell'inseparabilità della sicurezza e benessere di una parte del mondo (l'Europa, l'Occidente, il Nord del mondo) dalla sicurezza e benessere di tutto il resto: l'impossibilità di miglioramento delle condizioni di vita dei popoli e di protezione e miglioramento dell'ambiente senza la cooperazione internazionale (interstatale).

Secondo questo terzo senso, il rapporto di alterità come differenza non-indifferente fra le identità nazionali è indipendente da rapporti di reciprocità stabiliti da un patto, da una convenzione e dall'assimilabilità all'interno di un passato di tradizioni comuni. Malgrado la loro differenza ed estraneità, compresa l'eventuale estraneità di qualcuno degli Stati alla relazione pattuita, sancita da una convenzione o da un trattato, sussiste fra di essi e fra i loro popoli un rapporto di *solidarietà subita*, per il quale non ci sono identità autosufficienti e tali che non siano coinvolte – anche senza che lo abbiano deciso – nella situazione e nel destino delle altre identità.

Il testo della Conferenza va in quest'ultima direzione quando, per esempio, riconosce:

- l'indivisibilità della sicurezza in Europa e del mondo intero, indipendentemente da ogni patto, da ogni trattato;
- l'inscindibilità di protezione dell'ambiente e cooperazione internazionale;
- la dipendenza della pace in Europa dalla pace nel mondo, al punto che i principi che, sotto questo riguardo, reggono le relazioni fra gli Stati partecipanti, ivi compreso quello di non ricorrere in nessun caso alla forza e che nessuna giustificazione può essere invocata per il ricorso alla minaccia o all'uso della forza, vengono considerati validi, nel testo anche nei confronti degli Stati non partecipanti.

Secondo il terzo senso della cooperazione e della realizzazione della pace, “l’obiettivo di promuovere relazioni migliori tra Stati” fa da termine medio, cioè rientra nella premessa minore, di un’inferenza in cui nella premessa maggiore si trova “la pace mondiale, la sicurezza mondiale, la sicurezza e il benessere per tutti i popoli”, e che è così rappresentabile:

Premessa maggiore: gli “Stati partecipanti mirano alla pace, alla sicurezza e al benessere per tutti i popoli”.

Premessa minore: ma data “l’indivisibilità della sicurezza in Europa” e dato “il collegamento stretto tra pace e sicurezza in Europa e nel mondo nella sua totalità”, non vi può essere pace, sicurezza e benessere senza miglioramento delle reciproche relazioni degli Stati (partecipanti e non).

Conclusione: dunque bisogna promuovere il miglioramento delle reciproche relazioni fra gli Stati (partecipanti e non).

Tutta l’argomentazione si basa sulla concezione (espressa dalla premessa minore) della compromissione, della responsabilità non pattuita e dell’inevitabile solidarietà – della necessaria non-indifferenza – nei confronti dell’Altro.

Ma con questo tipo di argomentazione interferiscono gli altri due sensi sopra indicati della *cooperazione* e della *reciproca responsabilità*, cioè quello che le fa derivare da un patto, considerandole come assunte per libera decisione da parte di entità autonome e autosufficienti; e quello che per sostenerle fa appello a tradizioni comuni, a un comune passato, a un comune patrimonio di valori. Secondo quest’ultimo senso la possibilità del “miglioramento delle reciproche relazioni fra gli Stati” viene fatta dipendere dalla “loro storia comune” e dal riconoscimento dell’esistenza “di elementi comuni delle loro storie e tradizioni” (p. 269).

Per il primo tipo di argomentazione, la responsabilità è una responsabilità limitata alla sottoscrizione di un accordo che presuppone la libera scelta dell’obiettivo di realizzare “la pace mondiale, la sicurezza e il benessere dei popoli”. Per il secondo tipo di argomentazione la reciproca responsabilità fra gli Stati è dovuta alla riconducibilità a elementi comuni ritrovabili nel loro passato, nella loro tradizione, nella loro storia. È lo stesso tipo di argomentazione su cui si fonda l’idea di nazione come differenza etnica, benché, come abbiamo visto l’*Atto finale* se ne discosti concependo gli Stati come identità politico-economiche.

Entrambe queste due concezioni della reciproca responsabilità interferiscono con la quella della responsabilità non identitaria, senza scappatoie, senza alibi che coinvolge ed espone in maniera totale, responsabilità a cui pure il testo di Helsinki si richiama.

Come conseguenza della mancata concentrazione sul terzo senso del rapporto di alterità fra le identità nazionali e dunque sul terzo tipo di argomentazione, l’*Atto finale di Helsinki* trascura di approfondire l’analisi e la dimostrazione delle ragioni della cooperazione internazionale, del miglioramento delle relazioni anche con gli Stati non partecipanti. L’obiettivo della pace e

della cooperazione a livello mondiale non viene pienamente giustificato. E il testo della Conferenza di Helsinki finisce con l'essere una sorta di *elenco di buone intenzioni*. In tal modo perde la propria forza argomentativa e la possibilità di una reale incidenza sulla politica internazionale, come di fatto è risultato sempre di più a partire dalla guerra del Golfo del 1991 a oggi.

Bibliografia

Nel testo, l'anno che accompagna i rinvii bibliografici secondo il sistema autore-data è sempre quello dell'edizione in lingua originale, mentre i rimandi ai numeri di pagina si riferiscono sempre alla traduzione italiana, qualora negli estremi bibliografici qui sotto riportati vi si faccia esplicito riferimento.

- Bachtin, M. M., 1920-24, "K filosofii postupka", 1 ed. 1986, in *Filosofija I sociologija nanki I tehniki Ezegodnik 1984-85*, Moskva, Nanka; trad. it. 1998, *Per una filosofia dell'azione responsabile*, a cura di A. Ponzio, Lecce, Manni.
- Bachtin, M. M., 1927, *Frejdizm*, Moskva-Leningrad; trad. it. 2005, *Freud e il freudismo*, intr. di A. Ponzio, trad. di L. Ponzio, Milano, Mimesis.
- Bachtin, M. M., 1929, *Probleme der Poetik Dostoievskijs*; trad. it. 1997, *Problemi dell'opera di Dostoevskij*, a cura di M. De Michiel, A. Ponzio, Bari, Edizioni dal Sud.
- Bachtin, M. M., 2003, *Linguaggio e scrittura*, intr. di A. Ponzio, trad. di L. Ponzio, Roma, Meltemi.
- Barthes, R., 2002, *Comment vivre ensemble. Cours et seminaires au College de France 1976-77*, a cura di C. Coste, Paris, Seuil.
- Catone, A., Ponzio, A., 2005, *Mondo di guerra*, fascicolo monografico di «Athanos. Filosofia, Semiotica, Arte. Letteratura», Roma, Meltemi.
- Deely, J., Petrilli, S., Ponzio, A., 2005, *Semiotic animal*, Ottawa, Legas.
- Derrida, J., 2003, *Voyous*, Paris, Galilée.
- European Co-ordination Centre for Research and Documentation in Social Sciences, 1990, *L'Acte final d'Helsinki*, Wilhelmsfeld, Gottfried Egert Verlag.
- Husserl, E., 1890, "Zur Logik der Zeichen (Semiotik)", in 1970, *Husserliana*, Den Haag, Nijhoff, vol. XII; trad. it. 1984, "Sulla logica dei segni. Semiotica", in *Semiotica*, trad. e cura di C. Di Martino, intr. di C. Sini, Milano, Spirali, pp. 62-96.
- Husserl, E., 1938, *Phänomenologie & Geschichte*, pref. di L. Landgrebe; trad. it. 1995, *Esperienza e giudizio*, a cura di F. Costa e L. Samonà, Milano, Bompiani.
- Kierkegaard, S., 1995, *Opere*, a cura di C. Fabro, Casale Monferrato, Piemme.
- Lévinas, E., 1961, *Totalité et infini*, Den Haag, Nijhoff; trad. it. 1980, *Totalità e infinito*, a cura di A. Dell'Asta, intr. di S. Petrosino, Milano, Jaca Book.
- Lévinas, E., 1972, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana.
- Lévinas, E., 1974, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Den Haag, Nijhoff; trad. it. 1978, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, a cura di S. Petrosino e M. T. Aiello, introd. di S. Petrosino, Milano, Jaca Book.
- Lévinas, E., 1982, *De l'évasion*, Montpellier, Fata Morgana; trad. it. 1983, *Dell'evasione*, a cura di D. Ceccon e G. Franck, commento e note di J. Rolland, Reggio Emilia, Elitropia.
- Lévinas, E., 1984, *Paix et responsabilité*, «Cahiers de la nuit surveillée», Paris, Verdier; trad. it. di F. Ciaramelli, 1986, *Pace e prossimità*, «Lettera internazionale», n. 7, pp. 27-30.
- Lévinas, E., 1991, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset.
- Lévinas, E., 1998, *Filosofia del linguaggio*, a cura di J. Ponzio, Bari, Graphis.
- Lévinas, E., 2001, *Dall'altro all'io*, trad. di J. Ponzio, a cura di A. Ponzio, Roma, Meltemi.
- Pasolini, P. P., 1993, *Petrolio*, Torino, Einaudi.
- Petrilli, S., Calefato, P., a cura, 2003, *Logica, dialogica, ideologica*, Milano, Mimesis.
- Poirié, F., 1987, *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?*, Lyon, La Manufacture.

- Ponzio, A., 1995, *Responsabilità e alterità in Emmanuel Lévinas*, Milano, Jaca Book.
- Ponzio, A., 1997, *La rivoluzione bachtiniana. Il pensiero di Bachtin e l'ideologia contemporanea*, Bari, Levante.
- Ponzio, A., 1999, *La comunicazione*, Bari, Graphis; nuova ed. 2006.
- Ponzio, A., 2002, *Individuo umano. Linguaggio e globalizzazione nella filosofia di Adam Schaff*, Milano, Mimesis.
- Ponzio, A., 2003a, *I segni tra globalità e infinità. Per la critica della comunicazione globale*, Bari, Cacucci.
- Ponzio, A., 2003b, *Tra semiotica e letteratura. Introduzione a Michail Bachtin*, Milano, Bompiani.
- Ponzio, A., 2004a, *Semiotica e dialettica*, Bari, Edizioni dal Sud.
- Ponzio, A., 2004b, *Elogio dell'infunzionale. Critica dell'ideologia della produttività*, Milano, Mimesis.
- Ponzio, A., Petrilli, S., 2000, *Il sentire della comunicazione globale*, Roma, Meltemi.
- Ponzio, A., Petrilli, S., 2003, *Semioetica*, Roma, Meltemi.
- Ponzio, A., Petrilli, S., 2005, *Semiotics Unbounded*, Toronto, Toronto University Press.
- The National Security Strategy of the United States of America, 2002*, Seal of the President of the United States, Washington, The White House, settembre.
- Treaty Establishing A Constitution For Europe*. Conference of the Representatives of the Governments of the Member States, Brussels, 13 ottobre.
- Villain-Gandossi, Ch., et al., 1990, *The Concept of Europe in the Process of the CSCE*, Tübingen, Gunter Narr.