

FRANCESCA R. RECCHIA LUCIANI

POST-FILOSOFIA DEI DIRITTI UMANI: IL CORPO E LE DINAMICHE DEL RICONOSCIMENTO

Ascoltate, fratelli, la voce del corpo.
Esso parla del senso della terra.

Friedrich Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*.

1. “Dare corpo” ai diritti

Quale contributo sia oggi in grado di assicurare la filosofia al vivace dibattito teorico sulla legittimità, validità e applicabilità dei diritti umani, e in che termini il discorso filosofico possa provare ad affrontare la questione dei diritti – soprattutto delle loro continue, ripetute, quotidiane violazioni in ogni angolo del globo – sono i temi oggetto delle riflessioni che andrò svolgendo in queste pagine. Ciò implica fare i conti con la questione fondamentale dell’età contemporanea, con quella che è oggi la domanda filosofica *par excellence*, poiché domandarsi nel nostro tempo cosa sono i diritti e come sia possibile dar loro “corpo” – farli passare cioè dallo stato gassoso della loro predicazione, proclamazione, dichiarazione a quello solido della loro applicazione e messa in pratica – è ciò che Habermas, con Foucault, definirebbe «scagliare una freccia al cuore del presente».¹ Non si tratta di cedere alla tentazione di cavalcare l’onda di una *philosophy of current events* (l’espressione è di Vincent Descombes), quanto piuttosto di reagire a certe risibili conclusioni tratte, per esempio, all’indomani dell’11 settembre dagli zelanti oppositori delle cosiddette “filosofie postmoderne”. Essi – talvolta tradendo una certa frustrazione, probabilmente determinata dal successo di autori come Rorty, Vattimo, Derrida e dei loro epigoni – hanno affastellato, e spesso in modo incongruo, sotto l’etichetta di “postmodernismo” punti di vista eterogenei di na-

¹ J. Habermas, *Una freccia scagliata al cuore del presente: a proposito della lezione di M. Foucault su “Was ist Aufklärung?” di Kant*, in «Il Centauro», nn. 11-12, 1984, pp. 237-42.

tura non solo filosofica, ma anche etica, politica, sociologica, tutti accomunati dal medesimo relativismo, antifondazionalismo e “debolismo”, decretandone poi la tragica morte che sarebbe avvenuta sotto le macerie delle Twin Towers.² Questa interpretazione del rapporto tra teoria e storia, tra comprensione ermeneutica ed eventi non conferma la necessità, come vorrebbero questi *Platonos redivivi* (così li definisce Vattimo), di riabilitare un rassicurante pensiero “forte” della corrispondenza tra la verità e la «natura intrinseca della realtà» (Rorty), ma piuttosto induce ad una disamina e ad un ripensamento del nostro presente che non è liquidabile con soluzioni polemiche o *prêt-à-porter*. L'interpretazione critica e la ricerca di una possibile risposta alle domande del proprio tempo è a ben guardare il solo assolvimento convincente del compito del filosofo. Soltanto quando «il filosofo diviene il contemporaneo» provandosi «a decifrare il presente»³, osando una lettura «sagittale» della propria attualità, egli celebra degnamente quel ruolo sociale e quella funzione pubblica che possono attribuire un significato al suo pensare. Se il senso stesso della filosofia di sicuro non si esaurisce in un solipsistico interrogarsi sull'età presente, tuttavia è in questa interrogazione e nella riflessione che questa innesca che essa trova il suo compimento, soprattutto quando giunge ad additare un percorso, per quanto impervio o accidentato, che alle domande del tempo sappia dare se non lo spessore di una prassi almeno la speranza di un'utopia.

Allora, la filosofia è a tutt'oggi, come per Hegel, il «proprio tempo appreso col pensiero»⁴, anche nell'età della globalizzazione, dell'occidentalizzazione⁵ a tappe forzate del mondo. Leggere il mondo globalizzato non è facile, e di fronte ad un fenomeno complesso non ci si può accontentare di semplicistiche alternative tra le interpretazioni apologetiche e votate all'ottimismo, e quelle critiche e orientate al

² In Italia questo acceso dibattito si è svolto su tre numeri di «Reset»: n. 84, luglio-agosto 2004; n. 85, settembre-ottobre 2004; n. 86, novembre-dicembre 2004.

³ J. Habermas, *op. cit.*, p. 239.

⁴ È la celebre espressione utilizzata nella prefazione alla *Filosofia del diritto*, che compare accanto a frasi come: «la filosofia è la comprensione del presente e del reale»; «ogni uomo è figlio del proprio tempo».

⁵ Che l'“occidentalizzazione” universale sia il vero volto della globalizzazione è, per esempio, la tesi di S. Latouche nel suo *L'occidentalizzazione del mondo*, trad. it. di A. Salsano, Bollati Boringhieri, Torino 1992; in gran parte condivisa, nelle linee essenziali, da tutti coloro che stigmatizzano l'evento stesso della globalizzazione, tra i quali possiamo annoverare anche il Nobel J. E. Stiglitz, che nel suo *La globalizzazione e i suoi oppositori*, trad. it. di D. Cavallini, Einaudi, Torino 2002, sostiene che la globalizzazione del mercato promossa dalle politiche economiche delle istituzioni internazionali come il FMI o il WTO produce di fatto una penalizzazione e un progressivo impoverimento dei paesi in via di sviluppo e in generale di tutte le classi disagiate del globo.

pessimismo.⁶ Gli oppositori della globalizzazione, come Hardt, Negri o Chomsky, vedono in essa soltanto l'illimitata espansione neoliberista del mercato mondiale guidata dalle multinazionali statunitensi, attraverso lo sfruttamento più o meno brutale della manodopera terzo- e quartomondista, e la decifrano in chiave neoimperialista e neoegemonica, stigmatizzando come null'altro che l'alibi per questa rinnovata forma di colonialismo economico quella che definiscono, con un certo disprezzo, la "retorica dei diritti". E, d'altra parte, risulta francamente arduo condividere il cieco (o interessato) entusiasmo di coloro che invece ritengono che con la liberalizzazione del commercio mondiale prodotta dal globalismo economico-capitalista si realizzerà, con un automatismo che ricorda non a caso la "mano invisibile" di smithiana memoria, un'autentica "globalizzazione dei diritti".⁷ Di certo, da qualunque versante lo si guardi, si tratta di un complesso e articolato fenomeno planetario che, accanto a tratti spiccatamente economicistici e mercantilistici, contiene, almeno *in nuce*, anche un potenziale evento dalla forte carica positiva ed emancipativa. Ovvero, anche se non si può parlare di una vera "globalizzazione dei diritti", di certo si assiste al lento ma progressivo animarsi di un'attenzione verso queste questioni, che procede di pari passo con la crescita e la diffusione di una *conoscenza* relativa ai diritti che potrebbe rivelarsi – il che non equivale a dire che sarà – gravida di conseguenze.⁸ Un effetto, per esempio, essa lo ha già prodotto: i diritti umani sono divenuti, proprio per via della globalizzazione, una priorità assoluta non solo nell'agenda politica delle organizzazioni sopranazionali (oltre che, talvolta ipocritamente, talaltra no, di alcuni leader mondiali), ma anche in molti ambiti della discussione teorica contemporanea filosofica, sociologica e politica. Di certo siamo ancora ben lungi dal veder realizzata una "civiltà dei diritti globali", ma se l'utopia che essa incarna può aspirare a divenire per l'umanità globale l'equivalente contemporaneo di quel "principio-speranza" che Ernst Bloch

⁶ Nella ormai vastissima letteratura su questi temi va segnalato, per la sua centralità nella discussione che qui si affronta, ma soprattutto per le interpretazioni pluralistiche che contiene, il volume di N. Chomsky, V. Shiva, J.E. Stiglitz e altri, *La debolezza del più forte. Globalizzazione e diritti umani*, trad. it. di G. Amatasi, Mondadori, Milano 2004.

⁷ Su queste due letture contrastanti relative al rapporto tra globalizzazione e diritti, si veda l'Introduzione di M. J. Gibney a *La debolezza del più forte*, cit., pp. 7-22.

⁸ Per esempio, è proprio Gibney, nell'Introduzione citata, a sollevare il caso Cina, nella quale i diritti si fanno strada attraverso la TV che trasmette telefilm americani. A questo punto sarà forse opportuno chiedersi: con i processi sempre più rapidi di de-localizzazione, che tanto terrorizzano le economie occidentali, quanto tempo ancora occorrerà agli operai cinesi ormai massicciamente "globalizzati" per rivendicare i propri diritti di lavoratori? Anche in questo caso si tratta ovviamente di processi di "diffusione delle conoscenze", potremmo anzi parlare di un proficuo "contagio dei diritti e della democrazia".

aveva additato alla sua generazione, essa non potrà che fondarsi su un ampliamento e un radicamento ovunque nel mondo di una *cultura dei diritti umani*.⁹ Una cultura mirante a promuovere, alimentare e diffondere una sensibilità nuova verso il rispetto della “dignità” degli esseri umani (indipendentemente dalle loro connotazioni etniche, sociali, culturali o di genere), anche laddove questo non è considerato un valore fondante della comunità, né tanto meno il criterio di valutazione della “natura umana” in quanto tale. Il tipo peculiare di *sensibilità* di cui questa cultura è depositaria, per la sua stessa natura, può propagarsi e attecchire solo ed esclusivamente quando a veicolarla sono strumenti non coercitivi e politiche non repressive. Il compito della filosofia – ma, detto per inciso, anche della teoria politica – diviene allora quello di *ripensare i diritti* (e, necessariamente, i correlativi *doveri*), sollevando su di essi uno sguardo inedito e disinibito che, per la complessità del suo oggetto, non potrà esimersi dall’essere uno sguardo “duplice”, in grado cioè di procedere sul doppio binario teoria/prassi, ovvero di fornire, con gli strumenti della riflessione e del pensiero, risposte concrete alle domande e ai bisogni veri di chi si vede i propri diritti negati, offesi, umiliati, violati. Un ripensamento che ottenga il duplice effetto, da un lato, di sottrarre i diritti alle tentazioni metafisico-trascendentali assolutizzanti, dall’altro, di compiere l’audace salto qualitativo che conduca da un puro e troppo semplice *predicare* i diritti ad una prassi, ben più faticosa e complessa, incentrata sul *praticare* i diritti. Salto che sarà consentito solo dal mettersi in moto di un circolo virtuoso tra potenza e atto in relazione ai diritti, capace di tradurre la *teoresi dei diritti* applicabili e praticabili in *prassi di diritti* applicati e praticati. Movimento che inevitabilmente cattura, coinvolge ed implica l’insopprimibile *bivalenza* diritti/doveri, per la quale anche i secondi, perduta definitivamente l’aura di principi etici astratti divengono concreti obblighi verso gli altri esseri umani, tutti partecipi della comunità umana in generale.¹⁰

Dappertutto si avverte, con l’urgenza del tempo presente, che “dichiarare” i diritti non può più essere sufficiente se essi non trovano il modo di divenire effettivi, se restano solo sulla carta, o, letteralmente, soltanto sulle varie “carte” che le istituzioni sopranazionali

⁹ Rorty discute l’idea di una «cultura dei diritti umani», riprendendo questa espressione utilizzata dal filosofo argentino Eduardo Rabossi per contrastare la concezione ispirata dal «fondazionalismo dei diritti umani»; cfr. R. Rorty, “Diritti umani, razionalità e sentimento”, in *Verità e progresso. Scritti filosofici*, trad. it. di G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 157-74.

¹⁰ I. Kant, nella *Metafisica dei costumi* (trad. it. di G. Vidari, Laterza, Roma-Bari 1991³, p. 303), scrive: «L’uomo dunque non può avere dei doveri verso altri esseri, fuorché verso l’uomo [...] e i suoi pretesi doveri verso altri esseri sono soltanto dei doveri verso se stesso».

utilizzano spesso proprio per autofondarsi e per legittimarsi, come è il caso della Carta dei Diritti Fondamentali dell'Unione Europea del 2000, o come è accaduto nel 1948, quando la Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo ha svolto il ruolo decisivo di dar vita, funzione, legittimità all'ONU.¹¹ Ciò, però, impone anche una svolta teoretica, ovvero un mutamento radicale delle forme della riflessione e del ripensamento filosofico sul tema dei diritti, poiché l'utopia di una prassi che metta al centro dignità della persona e cultura dei diritti umani necessita di un approccio innovativo e di un metodo originale. A questo scopo si deve immaginare una "post-filosofia dei diritti umani"¹², edificata su un'*epistemologia dell'umano* attraverso la quale venga riaffermata l'imprescindibilità della dignità individuale e al contempo avvalorata una ri-fondazione anti-metafisica e pragmatica dei diritti di ogni singolo essere umano, in grado di garantirne una definitiva e autonoma legittimazione. Per riprendere qui una distinzione foucaultiana, nell'irresistibile dilagare dei processi di globalizzazione non possiamo che situarci, rispetto alla questione dei diritti umani, dalla parte di un'«ontologia del presente», opponendoci con forza ad ogni arrogante e inattuale «analitica della verità»¹³, le cui pretese metafisiche di autorevolezza fondativa crollano di fronte alle medesime pretese avanzate dalle altre innumerevoli, e altrettanto dispotiche, "metafisiche della verità", offerte oggi dal prodigo e ben fornito "supermarket delle certezze".¹⁴

I fenomeni di secolarizzazione e "disincantamento", profeticamente anticipati dalla teoria maxweberiana della "razionalizzazione del mondo", che hanno disegnato con la loro prepotente affermazione il profilo del passaggio dalla modernità alla post-modernità, sem-

¹¹ Se c'è una valenza performativa del linguaggio non è tuttavia del tutto ininfluyente che il Primo articolo della Carta dei Diritti Fondamentali dell'EU reciti: «La dignità umana è inviolabile. Essa deve essere rispettata e tutelata», parallelamente al Primo articolo della Dichiarazione del 1948: «Tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e diritti».

¹² Si parla di *post-* e non di metafilosofia in questo contesto poiché non si intende affatto valicare i limiti del discorso filosofico in quanto tale, bensì si aspira a teorizzare dal suo interno dando però per acquisita sia la rinuncia definitiva ad ogni progetto fondazionalista, sia l'abbandono irrevocabile della "grande narrazione" metafisica tipica della tradizione occidentale. Questa è l'idea che anima anche il mio "Pluriversalismo dei diritti e dei doveri", contenuto in R. Finelli, F. Fistetti, F. R. Recchia Luciani, P. Di Vittorio (a cura di), *Globalizzazione e diritti futuri*, manifestolibri, Roma 2004, pp. 77-93, al quale mi permetto di rinviare.

¹³ M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo? Che cos'è la rivoluzione?*, in «Il Centauro», nn. 11-12, 1984, pp. 227-36.

¹⁴ Questa espressione riprende la critica – che tuttavia non si intende assolutamente condividere – mossa dai razionalisti all'epistemologia kuhniana e feyerabendiana, incentrata sulla "pluralità dei paradigmi" e sull'"anarchismo epistemologico", che a loro parere avrebbe trasformato la scienza nel «supermercato» delle teorie scientifiche. Si veda, per esempio, J. M. Preston, *Science as Supermarket: "Post-Modern" Themes in Paul Feyerabend's Later Philosophy of Science*, in «Studies in History and Philosophy of Science», 29, 1998.

brano oggi del tutto rimossi. E l'artefice di questa rimozione è proprio la globalizzazione, sebbene essa sia connotata da un'intrinseca "doppiezza". Infatti, su un versante essa mostra i tratti marcati di un orientamento spiccatamente "razionalizzante" rispetto alla complessità del reale: per esempio, uno tra i tanti esempi di questa luhmanniana "riduzione della complessità" in chiave razionalistica operata dall'espansione del globalismo liberistico-capitalista è la capillare diffusione mondiale delle logiche astratte e formalistiche, puramente calcolanti, a livello dell'economia di mercato mondiale; così come un altro esempio sta nell'accelerazione, nell'intensificazione e nel simultaneo progressivo inaridimento dei processi comunicativi globali. Ma, sul versante opposto, la globalizzazione si sta rivelando nei fatti anche un evento caratterizzato da forme vistosamente dogmatiche di "ritorno al sacro", capaci addirittura di innescare nuove guerre di religione e nuove contrapposizioni confessionali travestite da "conflitti tra civiltà" (è la nota tesi di Samuel Huntington). Ciò dimostra con chiarezza che una fondazione e una giustificazione dei diritti su basi teologico-metafisiche (oppure idealistico-trascendentali) risulterebbe oggi non solo e non tanto inefficace, quanto soprattutto finirebbe per alimentare l'incendio, già pericolosamente esteso e minaccioso, dello scontro tra fedi, della guerra tra credenze apparentemente contrapposte, ma in realtà accomunate solo dall'appello ad una acritica adesione e, in definitiva, ad una cieca obbedienza a dogmi e precetti. Con buona pace degli antirelativisti radicali, solo un pluralismo per così dire "politeista" può evitare il conflitto cultural-religioso globale.

Favorire un radicamento dei diritti nell'esistenza reale delle persone è divenuto oggi un compito eminentemente filosofico, "dare corpo" ai diritti un'esigenza vitale della filosofia del tempo presente. Ciò può apparire *prima facie* relativamente semplice nei luoghi e nelle comunità in cui la storia ha istituito la democrazia come forma dominante della vita sociale e politica, favorendo al tempo stesso la diffusione del vocabolario e della grammatica dei diritti, divenuti così il linguaggio comune e condiviso da quelle comunità. Tuttavia, le difficoltà intrinseche alla quotidianità della convivenza multi-etnica e multiculturale nei paesi occidentali sembrano sempre più spesso suggerire che, anche laddove sono note e collaudate le regole del gioco democratico e della pratica corrente della giustizia, esse stentano ad applicarsi ai gruppi minoritari o "subalterni", e non per una sorta di fatalismo della legge della maggioranza, quanto piuttosto per mancanza di corrispondenti regole d'uso del "riconoscimento" sociale. Naturalmente, è proporzionalmente ancora più difficile promuovere

i diritti in quelle culture e in quelle società in cui storie, tradizioni e sistemi di giustizia si sono sviluppati in altre direzioni e che, pertanto, fanno fatica ad accogliere queste nozioni – e soprattutto ad accettarne i comportamenti conseguenti –, di sovente avvertite come un invadente corpo estraneo rispetto alle consuetudini e alle norme che regolano da sempre la loro atavica vita sociale. Occorre prendere atto del fatto che ciò che appare del tutto naturale a noi, che abitiamo in questa parte del pianeta, e che siamo orgogliosamente inclini a considerarci detentori naturali dei diritti almeno dal 1789, può non esserlo affatto in molte altre aree del globo terraqueo.

La post-filosofia dei diritti umani, allora, se vuole provare a dare una fondazione solida e resistente alla possibilità di garantire l'«adeguatezza dei diritti umani come standard trasversale in tutte le culture»¹⁵ deve, sin da principio, sottrarsi alle insidie che il terreno sabbioso e friabile delle metafisiche confliggenti finisce per offrirle. E nell'età in cui sono saltati tutti i parametri di riferimento che da sempre hanno ancorato i diritti agli esseri umani e viceversa (in particolare, è venuta meno la stessa nozione classica di "cittadinanza" su cui lo Stato-nazione del passato ha costruito le sue fortune e le sue tragedie), la post-filosofia dei diritti umani può attingere esclusivamente ad una *concezione "pluriversale" del corpo*¹⁶, inteso come solo possibile "universale plurale" in grado di costituire quel suolo roccioso e stabile che necessita ai diritti umani per venire riferiti e applicati a tutti coloro che appartengono all'umanità. Infatti, essere-umano è *ab origine* essere-corpo.

Ogni mio atto rivela infatti che la mia presenza è corporea e che il mio corpo è la modalità del mio apparire. Questo organismo, questa realtà carnale, i tratti di questo viso, il senso di questa parola portata da questa voce non sono le espressioni esteriori di un Io trascendentale e nascosto, ma sono io, così come il mio volto non è un'immagine di me, ma sono io stesso. [...] non esiste un uomo al di fuori del suo corpo, perché il suo corpo è lui stesso nella realizzazione della sua esistenza.¹⁷

Tutti ci riconosciamo nel nostro corpo, e il nostro corpo è il mezzo attraverso cui gli altri ci riconoscono: esso è la cifra, il segno distintivo del nostro appartenere alla comunità umana. "*Dare corpo ai diritti*", o meglio ancora, consentire ai diritti di "*prendere corpo*",

¹⁵ M. J. Gibney, *op. cit.*, p. 17.

¹⁶ L'espressione "pluriversale", che ho già utilizzato in "Pluriversalismo dei diritti e dei doveri", cit., è degli "antiutilitaristi" del MAUSS, Serge Latouche e Alain Caillé.

¹⁷ U. Galimberti, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 2005¹⁴, pp. 15-16.

corrisponde, dunque, per una post-filosofia dei diritti, e dei paralleli doveri, umani a interrogarsi sull'*umano*, a indicare e specificare le relazioni che intercorrono tra l'idea di "umanità" e la sua natura essenzialmente corporea, il suo essere a priori qualcosa che viene a incarnarsi dentro una materialità irriducibile, poiché il *prius* di ogni essere umano è il suo costitutivo, originario consistere di "carne e sangue". Condividendo con molta parte della filosofia contemporanea il rifiuto verso una «pretesa natura umana astorica»¹⁸ – e quindi metafisicamente degna di vedersi riconosciuto uno statuto trascendentale –, dobbiamo passare a tematizzare la *natura corporea dell'umano*, operando un'energica deviazione del baricentro dell'analisi verso la dimensione materiale dell'esistenza umana: la "natura umana" sarà allora null'altro che l'essere-nel-mondo del corpo individuale. L'aggettivo "umani", che si affianca ai diritti nell'efficace sintagma che introduce un numero ormai assai cospicuo di "dichiarazioni" e documenti ufficiali, va riportato ad un uso che potremmo definire wittgensteinianamente "terra terra", proprio nel senso del rifiuto di ogni sua accezione idealistica o metafisica. L'efficacia dei diritti può essere misurata soltanto sul dato imprescindibile costituito dal *rispetto per l'integrità del corpo*: su questa soglia occorre fermarsi perché i diritti, rafforzati da una riflessione post-filosofica e da una pratica etica che aspirano ad universalizzarli, possano, per l'appunto, prendere materialmente e storicamente "corpo".

2. Il corpo umano "deumanizzato"

Rorty mette efficacemente a fuoco il tema della "deumanizzazione", sempre implicita nelle situazioni in cui i diritti umani vengono violati: in casi del genere, ciò che immediatamente colpisce è lo stabilirsi di una «differenza fra uomini veri e pseudouomini», tra esseri che hanno sembianze umane e appartengono al genere umano ed esseri che, pur avendo sembianze umane, sono in effetti non umani. Coloro che commettono violenze contro un nemico tracciano una netta linea di demarcazione tra se stessi, che si autorappresentano come «casi paradigmatici di umanità», e quelli ai quali si contrappongono, concepiti come «animali che girano per il mondo in forma umanoide». ¹⁹ Ciò che qui viene implicitamente suggerito è che ogni

¹⁸ R. Rorty, *op. cit.*, p. 162.

¹⁹ Ivi, pp. 157-58. A ragione, Rorty precisa nelle pagine successive che «la distinzione tra umano e animale è solo uno dei tre modi principali in cui noi, umani paradigmatici, ci differenziamo dai casi dubbi»; il secondo «invoca la differenza tra adulti e bambini», mentre «essere un non maschio è il terzo modo principale di essere non umani», in quanto – come afferma Catharine

qualvolta si mette in moto la tragica dinamica amico/nemico quel che viene sempre, e in modo ineluttabile, a istituirsi artificialmente è qualcosa che, per usare un'espressione di Simone Weil²⁰, potremmo definire una vera e propria "incommensurabilità" tra un gruppo di esseri umani e "gli altri", non umani o non più umani. Questo accade a causa della spirale di ostilità, di inimicizia e di odio che il «terrificante potere della forza» è in grado di attivare. Qui Weil intende per "incommensurabilità" quella *differenza ontologica* tra gli esseri umani e gli oggetti che la «forza», veicolo di morte, è in grado di cancellare tramutando i viventi in cadaveri, ovvero in «cose». Il concetto di "incommensurabilità" le serve per distinguere il vivo dal morto, poiché chi è privato della vita è assimilabile in tutto e per tutto ad una "cosa", ad un oggetto inanimato, il cui statuto ontologico lo rende *incommensurabilmente* dissimile dal vivo. Ora, applicata al contesto in esame, questa idea acquista quasi un senso profetico, poiché la tragedia dell'"incommensurabilità" tra umano e pseudo-umano è che essa finisce spesso proprio per riaccendere le macchine di sterminio, riattivare le catene di montaggio dell'industria della morte che produce, appunto, cadaveri.²¹

«Quando le rivalità tribali e nazionali diventano serie, chi appartiene a una tribù o nazione rivale non è più umano».²² A partire da questa atroce constatazione, Rorty introduce una critica radicale alla filosofia morale classica, quella dei "fondazionalisti" come Platone e Kant soprattutto. Essa, infatti, imbozzolata dentro al proprio rigido razionalismo, ha mitizzato il valore morale di una presunta "razionalità"²³ che avrebbe dovuto costituire il modello assiologico universale nel quale tutti si sarebbero potuti facilmente riconoscere, e in base al quale ognuno sarebbe entrato volentieri a far parte

MacKinnon – «per la maggioranza degli uomini l'essere donna non è una forma di umanità». Naturalmente, la lettura della discriminazione femminile attraverso l'idea che l'essere donne significa di fatto appartenere paradigmaticamente ad una condizione di non-umanità o di semi-umanità viene drammaticamente confermata da situazioni come quella pakistana, nella quale, per esempio, la testimonianza di una donna resa in tribunale viene considerata la metà di quella di un uomo.

²⁰ Cfr. S. Weil, "L'Iliade, poema della forza", in *La Grecia e le intuizioni precristiane*, trad. it. di C. Campo, Borla, Roma 1984, pp. 9-41.

²¹ Sui campi di sterminio come «industrie di morte» e sulla «terrificante normalità umana» del male incarnato dagli esecutori dei programmi di sterminio restano insuperate le considerazioni di Hannah Arendt contenute sia in *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, trad. it. di P. Bernardini, Feltrinelli, Milano 1999 sia in *L'immagine dell'inferno: scritti sul totalitarismo*, trad. it. a cura di F. Fistetti, Editori Riuniti, Roma 2001. Una fondamentale raccolta di testimonianze su questa spaventosa "normalità del male" si trova in D. J. Goldhagen, *I volenterosi carnefici di Hitler. I tedeschi comuni e l'Olocausto*, trad. it. di E. Basaglia, Mondadori, Milano 1997.

²² R. Rorty, *op. cit.*, p. 167.

²³ Sulla relazione tra le forme plurali di razionalità e le eterogenee costellazioni culturali reali, si veda di Rorty, "Razionalità e differenza culturale", in *Verità e progresso*, cit., pp. 175-89.

di un'unica comunità morale di agenti razionali. Questa ingannevole mitologia ha di fatto condotto la filosofia morale classica a trascurare il caso, assai diffuso, e molto più problematico anche dal punto di vista filosofico, «della persona che tratta in modo irreprensibile un gruppo abbastanza ridotto di bipedi implumi ma rimane indifferente alle sofferenze di quelli che non appartengono a questo gruppo, e che considera pseudoumani».²⁴ A parte il fatto storicamente verificabile, e non irrilevante sul piano morale, che in questa tremenda condizione (tremenda sia per le vittime che per i carnefici) sono venute a trovarsi nel corso dei secoli moltitudini di persone appartenenti alle più svariate tipologie etniche, sociali, culturali, religiose e così via, quel che risulta estremamente problematico da risolvere attraverso i paradigmi classici della filosofia morale è che, eccetto quelle che appartengono alla «cultura europea postilluministica», la maggioranza delle persone è «del tutto incapace di comprendere perché l'appartenenza a una specie biologica dovrebbe bastare per appartenere anche a una comunità morale». Cosa resa ancora più complicata dal fatto che esse «vivono in un mondo nel quale sarebbe troppo rischioso (e spesso pericoloso fino alla follia) permettere al senso della comunità morale di estendersi oltre la famiglia, il clan o la tribù».²⁵

Quel riferimento alla condizione di rischio e pericolo che caratterizza il mondo illustrato nella rappresentazione che traspare in controluce dalle considerazioni rortyane ne mette in risalto la notevole somiglianza (atemporale e trans-storica) con quello raffigurato dall'iconografia hobbesiana relativa allo “stato di natura”. In esso, come è noto, vige la condizione anomica di comunità travolte dal *bellum omnia contra omnes*, nelle quali l'insicurezza dei singoli si concretizza nella percezione di rapporti umani e di relazioni interpersonali caratterizzate dalla paura che suscita la malvagità naturale degli uomini e che Hobbes efficacemente descrive con l'espressione *homo homini lupus*.²⁶ Naturalmente, in una situazione in cui il sentimento dominante tra i membri appartenenti ad una comunità è la costanza della paura della morte e l'istinto più avvertito è quello all'autoconservazione diviene difficile concepire le relazioni umane in termini di amicizia e concordia, dunque, dobbiamo convenire con Rorty quando sostiene che ciò di cui sono privati coloro che si trovano in un cli-

²⁴ R. Rorty, “Diritti umani, razionalità e sentimento”, in *Verità e progresso*, cit., p. 166.

²⁵ *Ivi*, p. 167.

²⁶ Vi è più di un parallelismo tra la situazione descritta da Hobbes e quella attuale, e per di più con l'aggravante che non sembra una soluzione quella di invocare la nascita di un super-Stato, dotato di sovranità soprannazionale, in grado di risolvere con un contratto sociale le innumerevoli difficoltà della convivenza tra i membri di quella che Rabossi definisce «comunità planetaria».

ma di violenza (sia quando la subiscono sia quando la infliggono, va aggiunto) non sono, come vorrebbero i filosofi morali, la «razionalità», la «verità», la «conoscenza morale», ma piuttosto la «sicurezza» e la «simpatia». «Per “sicurezza” intendo una condizione di vita abbastanza lontana dal rischio da rendere inessenziale, per il rispetto di sé e il senso del proprio valore, il fatto di essere diverso dagli altri».²⁷ L'altrui diversità è un valore, allora, solo ed esclusivamente quando non viene percepita come una fonte di pericolo o una minaccia per se stessi. E soltanto in circostanze che consentono questa comprensione ben disposta dell'alterità è possibile avvertire quella “simpatia” umana che rende vivibili le comunità e gratificante per i singoli la condivisione sociale. All'opposto, la paura e l'insicurezza sono proprio quelle condizioni che concretizzano la possibilità della morte e che quindi proiettano immediatamente sui soggetti la percezione della vulnerabilità e della fragilità del proprio corpo, deprivandolo della sua funzione principale, ovvero di definire, delimitare e consolidare l'identità personale, la percezione di sé come soggetto. Essere consapevoli del fatto che il corpo è vulnerabile ed esposto continuamente alla morte è qualcosa di connaturato alla nostra natura di esseri umani, sia in quanto singoli individui²⁸, sia – come a ragione sottolinea la Butler – in quanto esseri relazionali e interdipendenti, cioè animali sociali e politici:

[...] ciascuno di noi in parte è politicamente costituito dalla vulnerabilità sociale del proprio corpo – in quanto luogo del desiderio e della vulnerabilità fisica, luogo di una dimensione pubblica a un tempo esposta e assertiva. La perdita e la vulnerabilità sono conseguenze del nostro essere corpi socialmente costituiti, fragilmente uniti agli altri, a rischio di perderli, ed esposti agli altri, sempre a rischio di una violenza che da questa esposizione può derivare.

[...] Il corpo ha una sua imprescindibile dimensione pubblica. Il mio corpo, socialmente strutturato nella sfera pubblica, è e non è mio.²⁹

²⁷ R. Rorty, “Diritti umani, razionalità e sentimento”, cit., pp. 169-70.

²⁸ «Il corpo è un oggetto diverso da tutti gli altri, giacché è un oggetto che contiene il soggetto. Noi stiamo dentro al nostro corpo, ne abbiamo coscienza, lo percepiamo come un oggetto d'indagine, ma naturalmente non possiamo mai separarci da esso. Inoltre, nel corpo sentiamo costantemente il lento lavoro della morte. È dunque un oggetto la cui fine è sempre annunciata». Sono parole di Alain Corbin pronunciate durante un'intervista rilasciata a F. Gambaro della «Repubblica» (25 gennaio 2005) in occasione della pubblicazione in Francia dei primi due volumi di una *Histoire du corps*, curata dallo stesso Corbin con G. Vigarello e J. J. Courtine.

²⁹ J. Butler, “Violenza, lutto, politica”, in *Vite precarie*, trad. it. a cura di O. Guaraldo, Meltemi, Roma 2004, p. 40 e p. 46.

Ma la constatazione che la fragilità e la precarietà che connotano la nostra dimensione corporea, tanto a livello individuale che intersoggettivo, contraddistinguono in ugual maniera tutti coloro che sono simili a noi, troppo spesso separa piuttosto che unire. Infatti, lungi dal condurre all'identificazione della stessa dimensione corporea come del tratto omogeneo fortemente unificante del genere umano, e quindi del terreno morale comune su cui costruire una convivenza pacifica³⁰, converte la consapevolezza della vulnerabilità e mortalità umana nell'arma dell'annientamento dell'altrui differenza attraverso l'annichilimento degli altri corpi. Proprio perché in quanto esseri umani, appartenenti alla medesima specie animale, condividiamo – oltre a una certa struttura corporea, una precisa anatomia, una comune fisiologia e determinate note caratteristiche fisico-biologiche –, l'autocoscienza della precarietà della nostra vita, il nostro corpo e il corpo dell'altro possono tramutarsi nel luogo della *deumanizzazione*.

Per esemplificare questo passaggio, questa fatale trasformazione tramite la quale si riproduce il *divenire incommensurabile* della distanza tra l'umano e il non umano basterà soffermarsi brevemente sul tema della tortura, e in particolare su quella fisica, rivolta contro il corpo, poiché se è gravissimo ferire e violare l'identità culturale e religiosa di un individuo, è altrettanto atroce frantumare l'essenza. Lo scopo della tortura (indipendentemente dall'infinita varietà dei metodi, sui quali da millenni la fantasia umana si è esercitata con illimitato successo) è esattamente quello di degradare e disumanizzare la vittima, la quale diventa pseudo-umana o non umana sin dal momento stesso in cui si decide di sottoporla a tortura, inaugurando contro la sua volontà una nuova storia irreparabile che non può non appartenerele.³¹ Quel che lede il corpo danneggia irreparabilmente ciò che di più intimo appartiene alla persona danneggiata, ovvero la

³⁰ È la strada indicata da B. S. Turner in "Cittadinanza culturale, diritti umani e vulnerabilità: verso una teoria dell'etica del riconoscimento critico", trad. it. di F. R. Recchia Luciani in R. Finelli, F. Fistetti, F. R. Recchia Luciani, P. Di Vittorio (a cura di), *Globalizzazione e diritti futuri*, cit., pp. 285-304. In questo bel saggio egli segnala «l'idea di vulnerabilità umana come paradigma ontologico per sviluppare una difesa universalistica dei diritti umani» (ivi, p. 285).

³¹ Monica Serrano in un breve ma denso saggio intitolato *Dalla parte delle vittime, il corpo violato*, nel quale analizza il tema della tortura attraverso una "fenomenologia del corporeo" attinta da alcune pagine di Husserl e di Heidegger, si muove su una traiettoria che incrocia le riflessioni che qui si espongono in molti passaggi. Per esempio scrive: «A sdoppiare, a frantumare l'identità della persona nella tortura gioca un ruolo determinante la *manipolazione del corpo*. Il subire violenze fisiche, umiliazioni disumane, deprivazioni sensoriali, porta a uno scardinamento cognitivo-affettivo dell'identità personale, a una frattura del sé [...]» (in «Alternative», n. 7, gennaio-febbraio 2005). Sulla tortura e in generale sulla sofferenza fisica si veda il densissimo libro di E. Scarry, *La sofferenza del corpo: la distruzione e la costruzione del mondo*, trad. it. di G. Bettini, il Mulino, Bologna 1990.

sua personalità, la sua identità di essere umano, perché ne cancella l'umanità, realizza l'elusione del suo io. Nondimeno, però, anche se nell'assoluta assenza di consapevolezza e di autocoscienza, pure chi esercita la tortura, a qualunque specie di aguzzino appartenga, subisce un simile processo di deumanizzazione, per via di quel terrificante potere di avvilito e degradazione che ha la violenza, la forza, e che agisce indipendentemente dal fatto di ricoprire il ruolo di vittima o di carnefice. Infatti, come ci ricorda ancora Simone Weil: «Colpire e essere colpito è un'unica e medesima impurità».³² Il corpo del torturatore, infatti, ha anch'esso subito una trasformazione a causa della sua stessa crudeltà, e così egli stesso è stato deumanizzato, venendo di fatto degradato a strumento di tortura, nella stessa maniera in cui la vittima è stata deumanizzata dal dolore, dall'abiezione, dall'umiliazione che le sono stati inflitti. Certamente è l'inerte torturato che subisce la profanazione del corpo da parte del suo persecutore, ma, in qualche modo, l'uno e l'altro soggiacciono ad un processo di alienazione da se stessi, essendo stati espropriati della propria umanità nell'atto stesso in cui il loro essere-corpo non coincide più con il loro essere-umani. Da quel momento e per sempre il loro è un corpo disabitato. Si tratta di un caso estremo di mancato riconoscimento, di un vero e proprio misconoscimento: nel rapporto vittima/carnefice si tocca con mano il fallimento della capacità tutta umana di riconoscere l'altro come appartenente alla nostra stessa specie, si interrompe definitivamente quel processo di identificazione con l'altro che ci rende umani e si dà fondo al sentimento che per il mondo classico connotava l'umano in quanto tale, ovvero la *pietas*, venendo così a consumarsi completamente ogni empatia che ci consente di immaginarci nei panni, nella pelle dell'altro.³³

Tra i diritti civili fondamentali ve n'è uno che nei sistemi giuridici dei paesi anglosassoni fa da presupposto a molti altri diritti, ovvero

³² S. Weil, "L'ispirazione occitana", trad. it. di G. Gaeta in *I catari e la civiltà mediterranea*, Genova, Marietti, 1996, p. 33. Nei *Quaderni* (trad. it. e Introduzioni ai 4 voll. di G. Gaeta, Milano, Adelphi, 1982-1993, vol. III, p. 195), poi, ribadisce: «La purezza assoluta sta nel non subire né esercitare la forza».

³³ G. Agamben – in *Quel che resta di Auschwitz*, Bollati Boringhieri, Torino 1998 – analizza in questa chiave la figura del *Muselmann*, espressione gergale che indicava nei Lager l'internato tramutato in «cadavere ambulante» (Amery), che si situa sull'estremo limite tra umano e non-umano, un vivente che non è ancora una cosa, fermo sulla soglia di ciò stiamo definendo la "differenza incommensurabile". Quel che colpisce è che nel "musulmano" non si "riconosceva" più alcuna natura umana; certamente non era più umano per le SS, ma non lo era più neanche per gli altri internati. Recenti volumi sulla tematica del riconoscimento identificano nell'"ebreo" un caso paradigmatico di misconoscimento: si veda M. Manfredi, *Teoria del riconoscimento. Antropologia, etica, filosofia sociale*, Le Lettere, Firenze 2004; e D. Sparti, *L'importanza di essere umani. Etica del riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 2003.

l'*habeas corpus*, il cui ruolo principale è quello di garantire il rispetto della libertà personale, e in particolare di evitare la detenzione illegittima. Questa formula deriva dall'espressione più estesa "*habeas corpus ad subiciendum*", che sebbene sia stata sempre intesa più o meno come: "abbi la disposizione della tua persona", contiene nella sua traduzione letterale l'idea di poter disporre, sempre e in ogni condizione, del proprio *corpo*, il che corrisponde certamente ad istituire il valore assoluto e irrinunciabile della libertà personale, ma implicitamente ingloba il diritto al rispetto altrettanto assoluto per la propria dignità, integrità e incolumità. Chi è detenuto è interamente soggetto al potere di altri, e il suo assoggettamento lo espone al rischio reale della negazione, della cancellazione definitiva dei suoi diritti, ponendolo in una condizione di perdita della titolarità stessa dei diritti umani fondamentali, condannando alla deriva e annientando la sua identità umana e infine tramutandolo in non umano.³⁴ Se estendiamo questa idea di reclusione e di privazione a tutte quelle circostanze in cui vengono annullate le garanzie negando libertà e diritti fondamentali – a cominciare dal «diritto a essere liberi dalla fame», «diritto primario alla vita» che come osserva Vandana Shiva³⁵, nella «dissociazione dei diritti civili da quelli economici» viene di fatto obliterato –, cogliamo immediatamente l'urgenza e la necessità di una convinta salvaguardia dei diritti umani nella loro «indivisibilità»³⁶. Infatti, se assumiamo come compito inderogabile di un impegno post-filosofico e di un'azione politica incisiva e coerente la difesa e la protezione della vita degli esseri umani – a partire dal rispetto assoluto e irrinunciabile all'intangibilità del loro corpo (e qui non fa alcuna differenza se in questione sono le mutilazioni sessuali femminili, la tortura o la fame stessa) –, non possiamo prescindere da un'altrettanto consapevole difesa dell'intero insieme dei diritti e delle libertà umane, che sole possono dare attuazione e realtà a questa missione. Rifiutare ideologicamente la logica dei diritti umani significa, nei fatti, rinunciare a farsi carico della tragica condizione in cui versano donne e uomini che si trovano in ogni

³⁴ In un saggio intitolato "Detenzione infinita" (contenuto in *Vite precarie*, cit., pp. 73-126), nel quale analizza la condizione di "invivibilità" dei prigionieri detenuti a tempo indefinito a Guantanamo Bay, tra le altre cose J. Butler scrive: «La detenzione infinita estende dunque indefinitamente un potere incontrollato, non sottoposto al diritto» (p. 86). Questo è precisamente il modo in cui il "biopotere" sospende, elude e revoca i diritti fondamentali.

³⁵ V. Shiva, "Diritti alimentari, libero commercio e fascismo", in *La debolezza del più forte. Globalizzazione e diritti umani*, cit., pp. 116-17.

³⁶ Ivi, p. 117. Su questo punto, ovvero sull'idea che «i diritti umani sono indivisibili» non si può che concordare con Vandana Shiva, tuttavia la tesi che la globalizzazione «globalizzi diritti inumani ed errori umani» (*ibid.*) e che «il diritto del più forte di calpestare i più deboli viene globalizzato attraverso il libero commercio» (p. 138) appare estremista e in larga misura infondata.

momento, nei molti luoghi del globo in cui viene ignorato il valore della vita umana, esposti alla propria finitezza, al dolore e al lutto. Ma altrettanto pericoloso è proporre di questi diritti e di queste libertà una visione ridotta e minimale, una sorta di *thin theory*, come fa Walzer con la sua *short list*, o Ignatieff nella sua debolissima «ragionevole apologia dei diritti umani», o anche Rawls con l'idea che ne esista un "nucleo minimo" difendibile³⁷. Infatti, non è un caso che generalmente autori che si muovono in questo orizzonte di "minimalismo" etico-morale si preoccupano quasi sempre anche di accompagnare le loro analisi con l'invocazione della possibilità, da parte di uno o più Stati, di assumersi il gravoso compito di un *enforcement*³⁸, cioè di una attuazione di questi diritti che però non esclude, anzi esplicitamente contempla, la possibilità di intervenire militarmente contro coloro che non li applicano, di fatto determinando con l'uso della violenza e della forza il generarsi di altre, spesso ancora più gravi, violazioni di quei diritti che si pretende di "rafforzare" (il caso Iraq, in tal senso, è esemplare). Su questo terreno vale ancora l'assunto arendtiano teorizzato in *On Violence*, che la violenza è intramata col potere: dunque, è solo un'illusione quella che pretende di separare l'esercizio della forza da parte di un potere sovrano dai fini buoni, o altruisti, o "umanitari" che si vorrebbero ottenere.

Chi intenda seriamente difendere i diritti umani non può accettare, neanche eccezionalmente (per di più è noto come lo "stato di eccezione" possa facilmente diventare "regola") che essi vengano piegati a logiche di violenza e sopraffazione. Coerentemente Butler scrive:

Di sicuro la violenza è un contatto del peggiore tipo, un mezzo attraverso cui la vulnerabilità umana originaria si manifesta nella sua forma più terribile, e per il

³⁷ Si veda M. Walzer, *Una lista breve di casi da difendere a oltranza*, trad. it. di R. Capovin in «Reset», n. 84, 2004, pp. 40-45; M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, trad. it. di S. d'Alessandro, con interventi di S. Veca e D. Zolo, Feltrinelli, Milano 2003, il quale addirittura sostiene in casi specifici un «uso moderato della tortura»; J. Rawls, *Il diritto dei popoli*, trad. it. di G. Ferranti e P. Palminiello, a cura di S. Maffettone, Ed. di Comunità, Torino 2001.

³⁸ Per esempio, questo tema è l'oggetto di numerosi interventi di Michael Walzer, compreso quello citato in precedenza. Ritengo che Walzer, Ignatieff e gli altri ideologi interventisti applichino del tutto a sproposito l'idea di Max Weber che «lo Stato è quella comunità umana la quale, nell'ambito di un determinato territorio – ed il "territorio" è un elemento caratteristico – pretende per sé (con successo) il monopolio dell'uso legittimo della forza fisica», poiché «lo Stato vale come unica fonte del "diritto" all'uso della forza» (M. Weber, *Economia e società*, trad. it. di F. Casabianca e G. Giordano, a cura di P. Rossi, Ed. di Comunità, Milano 1981, vol. IV, p. 479). Infatti, in presenza di gravissime violazioni dei diritti umani, e in assenza di un'istituzione supranazionale che potrebbe essere paragonata ad una sorta di super-Stato dotato di una super-autorità politica e morale, essi auspicano interventi extraterritoriali, ovvero vere e proprie "invasioni" da parte di Stati (moralmente superiori?) nei confronti di Stati e territori che non gli appartengono. Esattamente come è accaduto in Iraq da parte della sedicente "coalizione dei volenterosi".

quale veniamo consegnati, senza alcun controllo, alla volontà altrui. Attraverso la violenza la vita stessa è obliterata dalla deliberata azione altrui.³⁹

Creare una “cultura dei diritti umani” significa rifiutare a priori la violenza, impedire sempre, in ogni luogo e in ogni circostanza che il corpo umano possa subire quell’“incommensurabile” deterioramento che l’irreversibile processo della deumanizzazione, cui la sua fragile costituzione ontologica lo ha predisposto, inevitabilmente genera. Perché ciò accada occorre trovare la strada che ci conduca «a recuperare il senso della vulnerabilità umana», il significato sociale che la coscienza della finitezza, ovvero l’anticipazione fantasmatica, ma condivisa della propria fine – che coincide con ciò che Heidegger ha definito “essere-per-la-morte” –, riveste per ciascun essere umano. Dinanzi alla potenziale ma sempre reale imminenza dell’ultimo atto, di fronte alla precarietà intrinseca alla nostra e alla altrui vita non possiamo evitare di assumerci la «nostra responsabilità collettiva per la vita corporea l’uno dell’altro».⁴⁰

3. *Vulnerabilità ed etica del mutuo riconoscimento responsabile*

«La vulnerabilità deve essere percepita e riconosciuta al fine di entrare nella dinamica di un incontro etico»⁴¹, e – va aggiunto – la natura di questo incontro deve essere tale che esso possa generare forme nuove di quel necessario riconoscimento che ci costituisce sia come identità soggettive che come esseri sociali e culturali. Perché si possa immettere nel presente un processo, ormai indifferibile, in grado di riattivare dinamiche universalizzabili del *riconoscimento* dell’Alterità che possano comprendere metodiche della *reciprocità* di impronta hegeliana e un appello all’etica, weberiana per un verso e levinasiana per l’altro, della *responsabilità*⁴², sarà forse opportuno, allora, ricorrere proprio alla cognizione morale dell’universale fragilità dei corpi.

All’idea, cioè, di quella «comune vulnerabilità umana, una vulnerabilità legata alla vita stessa, [che] precede la formazione dell’“io”, [e costituisce] il segno di una condizione primaria di necessità e

³⁹ J. Butler, “Violenza, lutto, politica”, in *Vite precarie*, cit., p. 49.

⁴⁰ Ivi, p. 50.

⁴¹ Ivi, p. 64.

⁴² In “Pluriversalismo dei diritti e dei doveri”, cit., p. 84, auspicavo l’evoluzione di «un’etica della responsabilità, del riconoscimento e della reciprocità, soggettiva e collettiva», capace di «rivitalizzare e riattualizzare i diritti». Questo riferimento ha il solo scopo di creare un ulteriore collegamento con quel testo, che in un certo senso costituisce il necessario antecedente di questo.

bisogno»⁴³, cui tutti indistintamente siamo sin da principio consegnati. Il “pluriversalismo” della precarietà della vita e della fragilità del corpo degli esseri umani è, dunque, l’*a priori* e l’*a posteriori* di un’etica allargata del mutuo riconoscimento responsabile – nel senso che la precede, la legittima, la giustifica. Un’etica la cui apertura consiste nel non limitarsi più a stabilire hegelianamente un legame relazionale e biunivoco tra soggetti (la reciprocità), ma che si manifesta, da un lato, nella disponibilità a comprendere gli altri diversi da noi, le loro culture e i loro valori, attraverso uno sforzo continuo di traduzione interculturale (il riconoscimento), e, dall’altro, nell’assumersi l’impegno di un’auto-obbligazione nei confronti degli altri e, à la Jonas, del pianeta e delle generazioni future (la responsabilità).

Nell’età *delle globalizzazioni*, plurali, stratificate e polimorfiche, e perciò in un mondo a più livelli globalizzato, anche i problemi sono globali e tali non possono non essere le risposte. L’etica hegeliana del riconoscimento, che autori come Honneth⁴⁴ hanno riportato *in auge* negli ultimi anni, pecca in questo senso di limitatezza, poiché la relazione ristretta che essa ben illustra è tuttavia non facilmente estendibile sul piano della dimensione spazio-temporale che ha rapidamente assunto la dinamica della globalizzazione. Il riconoscimento hegeliano è in definitiva un “corpo a corpo”, che però la globalizzazione ha da tempo trasceso mettendo costantemente a confronto una pluralità vastissima e differenziata di corpi, facendoci toccare con mano l’infinita possibilità di diversità che le vite incarnate degli esseri umani possono rappresentare sul piano storico, antropologico, sociale e culturale. La globalizzazione, tagliando tempi e distanze, ha annullato l’esotico, da adesso in poi nulla ci è più veramente estraneo; al contempo, però, ha anche ampliato illimitatamente le possibili varianti dell’umano, riproblematizzando una concezione universalistica dei diritti umani che in questa parte del globo davamo in un certo senso (ed erroneamente) per scontata. Qui, una disamina disincantata dei macroprocessi della globalizzazione (che escluda sia le posizioni acriticamente contrarie, sia quelle pregiudizialmente favorevoli) incrocia e intercetta, da un lato, i modelli paradigmatici relativi al riconoscimento che emergono nelle scienze umane, nelle filosofie e nelle antropologie contemporanee (Honneth, Caillé, Habermas, Taylor), dall’altro, l’indispensabile riesame della categoria di “umano” che

⁴³ J. Butler, “Violenza, lutto, politica”, in *Vite precarie*, cit., p. 52.

⁴⁴ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un’etica del conflitto*, trad. it. di C. Sandrelli, il Saggiatore, Milano 2002; e Id., *Il dolore dell’indeterminato. Una attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, trad. it. di A. Carnevale, manifestolibri, Roma 2003.

utilizziamo quando, pur in presenza di continui fallimenti e deficit, non rinunciamo al progetto di universalizzare al massimo grado del loro potenziale i diritti di donne e uomini. Il discorso post-filosofico, allora, deve mettere a tema e ripensare l'umano, dal momento che «rielaborare l'umano è, potremmo dire, un incessante compito dei diritti umani, nella misura in cui la loro presunta universalità non ha campo d'azione universale». ⁴⁵ Se i diritti umani stentano a raggiungere e a proteggere tutti gli esseri umani, essi mancano il loro principale obiettivo, e la bancarotta dei diritti umani è la rovina dell'umanità stessa, perché è la rinuncia alla “lotta per il riconoscimento” di diritti che tenacemente aspirano – condizione necessaria, ma non sufficiente – all'universalità e a divenire così paradigma pratico-relazionale riconosciuto nell'ordine della macrosfera.

Il modello honnethiano del riconoscimento intersoggettivo, articolato nei passaggi relativi all'«amore» (attraverso il riconoscimento emotivo-affettivo), al «diritto» (tramite il riconoscimento cognitivo di natura morale e giuridica) – fasi che insieme contribuiscono a sviluppare «fiducia in se stessi» e «rispetto di sé» – e, infine, alla «solidarietà» (il cui effetto è l'«autostima» che viene generata dal sentirsi parte di una comunità etica in cui ci viene riconosciuta «stima sociale»), ha l'indubbio e insostituibile vantaggio di sganciare la teoria eticamente rilevante per i soggetti dalla dimensione categoriale, formalistica e astratta, cui l'aveva consegnata il trascendentalismo morale kantiano. La teoria del riconoscimento intersoggettivo, resa feconda dall'incontro tra Hegel e Mead, e innervata com'è sia nelle strutture “verticali” fisico-corporee e naturali che in quelle “orizzontali” delle connessioni social-relazionali che contraddistinguono il soggetto umano, riaggancia bisogni etici a bisogni naturali, riconnette le esigenze di una prassi moralmente significativa alla costituzione empirica dell'identità soggettiva. ⁴⁶ Essa, peraltro, recupera l'etico-pratico senza perdere di vista la dimensione universale dei diritti:

Solo con la determinazione dei diritti universali [una specifica] forma di rispetto di sé può assumere il carattere che le viene attribuito quando si parla della responsabilità morale come del nucleo meritevole di rispetto di una persona; infatti solo nelle condizioni in cui i diritti individuali non sono più accreditati in modo

⁴⁵ J. Butler, “Detenzione infinita”, in *Vite precarie*, cit., p. 115.

⁴⁶ Su questi aspetti fondamentali della teoria honnethiana del riconoscimento, si vedano i saggi di R. Finelli, *Una libertà post-liberale e post-comunista. Riflessioni sull'etica del riconoscimento*, e di V. Santoro, *Riconoscimento e soggettività nella filosofia pratica tedesca*, contenuti in questo numero di «Post-filosofie».

disparitario ai membri dei gruppi sociali differenziati per status, ma vengono in linea di principio accordati in ugual misura a tutti gli uomini in quanto tali, la singola persona giuridica potrà considerarli come una garanzia oggettiva di vedersi riconosciuta la capacità di giudicare autonomamente.⁴⁷

E tuttavia la tesi honnethiana mostra anche due limiti costitutivi: in primo luogo, essa è completamente schiacciata sullo sviluppo morale di una soggettività per così dire “oggettivata”, che corre costantemente il rischio di tramutarsi in una “metafisica del soggetto”; e, in secondo luogo, è una teoria evolutiva tutta interna alle meccaniche e alle dinamiche del modello tradizionale di Stato-nazione tipicamente occidentale.⁴⁸ Honneth, nell’ammettere esplicitamente «il nesso empirico [e] il rapporto concettuale» tra l’acquisizione di una dignità personale, che include la fiducia in sé e la stima di sé («individualizzazione»), e il riconoscimento di tipo affettivo, giuridico ed etico-sociale («socializzazione»), non si rende conto che sta descrivendo la biografia morale di una soggettività non universalistica. Si tratta, piuttosto, di un meta-soggetto ben identificabile nel paradigma tipico-ideale dell’individuo-persona che nasce, cresce, sviluppa e intrattiene le proprie relazioni sociali in una specifica e ben riconoscibile area del mondo (l’Occidente) e che, da ultimo, si riconosce e viene riconosciuto come soggetto giuridico-politico dentro i confini della cittadinanza statale, nella quale si danno le lotte “sociali” per il riconoscimento. Questa duplice dimensione tipicamente soggettivistica e statalista del paradigma honnethiano del riconoscimento ne limita la portata rispetto al ripensamento dell’umano che si rende necessario per rivivificare dei diritti umani autenticamente ed effettivamente universali. Eppure, in *Lotta per il riconoscimento*, è possibile individuare un segmento di universalità che potrebbe fornire un prezioso contributo al progetto post-filosofico che si va delineando. Laddove Honneth analizza le forme del misconoscimento, che rappresentano un rischio mortale nella misura in cui minacciano di frantumare l’identità personale, nell’indicare, parallelamente alla sua teoria a tre stadi, tre simmetrici livelli di «riconoscimento negato», li individua rispettivamente 1) nella «violenza», 2) nella «privazione dei diritti» e 3) nell’«umiliazione». E, in particolare, egli sottolinea che soltanto il primo caso di misconoscimento, ovvero quello derivato dalla disin-

⁴⁷ Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 144.

⁴⁸ Su questo limite “statalista” della teoria honnethiana del riconoscimento, si veda il saggio di F. Fistetti, *Il paradigma del riconoscimento: verso una nuova teoria critica della società?*, in questo numero di «Post-filosofie».

tegrazione della fiducia in sé a fondamento dell'identità soggettiva generata dall'attacco sferrato all'"integrità personale" dalla violenza o da forme di maltrattamento fisico (esemplificate dalla tortura e dallo stupro), è riconducibile ad una situazione trans-storica e transculturale, ovvero è universalizzabile nei suoi effetti. Questa peculiare e devastante «esperienza di misconoscimento», *legata alla dimensione corporea*, non può «variare semplicemente in relazione al tempo storico o al quadro di riferimento culturale»⁴⁹, perché, contrariamente alla 2) «privazione dei diritti», che produce la perdita del rispetto di sé, o alla 3) «offesa e umiliazione», che consiste nel «negare valore sociale a singoli individui o gruppi», essa non è inserita in «un processo di trasformazione storica»⁵⁰, ovvero è drammaticamente incondizionata sul piano empirico e universalmente valida su quello morale. Da ciò si deduce che, sebbene in maniera del tutto inconsapevole, Honneth afferra che la sola dimensione generalizzabile della sua teoria tripartita della soggettività relazionata intersoggettivamente ("individualizzazione"/"socializzazione") è, sia quando si realizza come riconoscimento emotivo-affettivo, sia quando si manifesta come misconoscimento violento e disintegrante, quella che avviene a livello del corpo, e, corrispondentemente, poiché *tertium non datur*, che gli altri due stadi del riconoscimento/misconoscimento, invece, non sono affatto universalizzabili.⁵¹

Se è vera la tesi fin qui sostenuta che solo la comune "cognizione del dolore", intrinseca alla caducità delle esistenze umane e alla fragile struttura dei corpi, può contribuire a "dare corpo" ai diritti umani fondamentali, dobbiamo anche affermare, con Butler, che «la vulnerabilità, se deve essere attribuita a ogni soggetto umano, dipende profondamente da preesistenti norme di riconoscimento».⁵² Questa affermazione, però, dà luogo ad una circolarità teoretica perché comporta che una resa normativa della vulnerabilità umana può darsi soltanto qualora essa venga riconosciuta da tutti gli esseri umani:

⁴⁹ Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 160.

⁵⁰ Ivi, pp. 160-61.

⁵¹ Honneth fa anche un'interessante osservazione sull'uso metaforico che facciamo, nel linguaggio corrente, di espressioni legate alla decadenza fisica e alle infermità del corpo per riferirci a situazioni di «revoca del riconoscimento»: infatti, usiamo sintagmi come «morte psichica» per il misconoscimento di tipo 1); «morte sociale» per il misconoscimento di tipo 2); «malattia» per quello di tipo 3). Da ciò egli ricava l'indicazione che «l'esperienza della degradazione e della mortificazione sociale mette a rischio l'identità degli esseri umani allo stesso modo in cui le malattie minacciano la loro vita fisica» (ivi, p. 162). È vera però anche la tesi opposta, vale a dire che le esperienze mortificanti per il corpo trovano un'altrettanto immediata corrispondenza in patologie e forme di disagio sociale.

⁵² J. Butler, "Violenza, lutto, politica", cit., p. 64.

in questo senso, la vulnerabilità è l'*ante-* e il *post-* di una teoria del riconoscimento che valga agli effetti pratico-etici e normativi.⁵³ Il fatto che «le norme di riconoscimento sono essenziali alla costituzione della vulnerabilità come preconditione dell'“umano”»⁵⁴ implica e impone una visione ampia e dilatata della “lotta per il riconoscimento”, che esce così dalle maglie strette dell'autofondazione di una soggettività individualistica socialmente identificabile, per quanto desiderosa di hegeliana “eticità”, per divenire una conquista intersoggettiva, collettiva, di intere comunità. Il riconoscimento, allora, non può essere declinato prima al singolare e poi al plurale, poiché in esso singolarità e pluralità, soggetto e società, uno e molti sono indissolubilmente allacciati sin da principio. Una genealogia del riconoscimento costruita su una scala evolutiva, in cui l'esito socializzante si ottiene annodando progressi filogenetici e sviluppi ontogenetici a partire da una prospettiva inevitabilmente individualista, rischia di costituire un'illusione ottica perché non porta automaticamente e meccanicisticamente inscritta dentro di sé un'espansione illimitata e onnicomprensiva, che possa estendersi ai gruppi culturalmente differenziati, poi alle comunità, alle società e infine all'umanità tutta. Una siffatta teoria del riconoscimento, articolata per intero all'interno della cultura filosofica e teorico-politica della tradizione occidentale (basti pensare al soggettivismo di una categoria come quella di “autorealizzazione”⁵⁵), nella quale peraltro la formula della reciprocità tra sé e altro-da-sé viene circoscritta a soggettività individuali ben determinate, mentre resta sostanzialmente sullo sfondo quella della responsabilità-verso-gli-altri, risulta scarsamente efficace ai fini di una costruzione normativa universalizzabile, in quanto essa non può essere proiettata sullo scenario globale dove è più avvertita l'esigenza di ciò che abbiamo definito una vera e propria *etica del mutuo riconoscimento responsabile*. Che risposte, infatti, può offrire l'etica honnethiana del riconoscimento alle istanze di autodeterminazione dei popoli, alle esigenze culturali dei gruppi minoritari, alle problematiche poste dai movimenti femministi e, soprattutto, alle questioni prepotentemente imposte dal multiculturalismo in continua espansione? Se non perdiamo di vista che il riconoscimento è «un bisogno umano vitale» non solo per gli individui, ma anche per le culture, le

⁵³ «La vulnerabilità assume un altro significato nel momento in cui la si riconosce, e il riconoscimento rafforza il ricostituirsi della vulnerabilità» (ivi, p. 65).

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ Su questo tema, si veda il saggio di Honneth contenuto in questo numero di «Post-filosofie», intitolato per l'appunto *Autorealizzazione organizzata. Paradossi dell'individualizzazione*.