

Lotte, riconoscimento, diritti

a cura di

Antonio Carnevale e Irene Strazzeri

Morlacchi Editore

Prima edizione: 2011

ISBN/EAN: 978-88-6074-388-6

copyright © 2011 by Morlacchi Editore, Perugia. Tutti i diritti riservati. È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la copia fotostatica, non autorizzata. editore@morlacchilibri.com – www.morlacchilibri.com. Finito di stampare nel mese di aprile 2011 da Digital Print-Service, Segrate (Milano).

Indice

Introduzione ANTONIO CARNEVALE - IRENE STRAZZERI

La teoria del riconoscimento è una teoria politica? 9

PARTE PRIMA

Lotte, riconoscimento e diritti umani:
Hegel e Weber, due tradizioni a confronto

I. COSTAS DOUZINAS

Identità, riconoscimento, diritti: cosa può insegnarci
Hegel sui diritti umani? 35

II. HANS JOAS

Max Weber e l'origine dei diritti umani.
Uno studio di innovazione culturale 79

PARTE SECONDA

Sfide al liberalismo. Lotte e riconoscimento:
una questione aperta di giustizia

I. AXEL HONNETH - JOEL ANDERSON

Autonomia, vulnerabilità, riconoscimento e giustizia 107

II. ANTONIO DE SIMONE

Dialettica della prossimità e riconoscimento.
*Tra logiche della singolarità, forme della relazione
sociale e universalismo* 143

<u>III. ALESSANDRO FERRARA</u>	
Il multiculturalismo come compimento del liberalismo	177
<u>IV. ANNA LORETONI</u>	
Tra identità e appartenenza. La critica di genere alla tradizione liberale	203
<u>V. ALBERTO PIRNI</u>	
Cosa riconosce il riconoscimento? Il difficile guado tra teoria e prassi politica	219

PARTE TERZA
Sfide al riconoscimento.
Genere, religione e diritti culturali

<u>I. NANCY FRASER</u>	
La mappatura dell'immaginario femminista: dalla redistribuzione al riconoscimento alla rappresentazione	249
<u>II. BARBARA HENRY</u>	
Identità, minoranze e simboli <i>cross-border</i>	273
<u>III. ZAINAH ANWAR</u>	
Negoziare i diritti delle donne nelle leggi religiose della Malesia	291
<u>IV. BRYAN S. TURNER</u>	
Diritti culturali, vulnerabilità e riconoscimento critico	315

PARTE QUARTA
Processi di democratizzazione
tra deliberazione e lotte di gruppo

I. BASHIR BASHIR

Il risarcimento delle minoranze sociali storicamente
opprese: la democrazia deliberativa e le politiche
di riconciliazione 353

II. GAIL M. PRESBEY

La lotta per il riconoscimento applicata alla situazione
sudafricana come appello per una “*African Renaissance*” 385

III. BAOGANG HE

Cittadinanza mondiale e attivismo transnazionale 421

IV. AZZURRA CARPO

Popoli indigeni americani, cittadinanza e interculturalità 455

PARTE QUINTA
Riconoscimento tra sociologia morale
e ordine mondiale

I. EMMANUEL RENAULT

Il discorso del rispetto 483

II. ALEXANDER WENDT

Perché uno stato mondiale è inevitabile 509

ROBERTO FINELLI

Postfazione 557

Gli autori 573

Nota dei curatori 585

Indice dei nomi 587

Identità, riconoscimento, diritti: cosa può insegnarci Hegel sui diritti umani?*

1. *La teoria hegeliana del riconoscimento*

Nonostante ci sia un'ampia letteratura, non è stata fatta però sufficiente chiarezza sul ruolo giocato dai diritti legali (*legal rights*) nella costruzione delle identità. I filosofi del diritto discutono spesso di come classificare i diritti, di consistenza interna dei diritti, degli effetti sociali dei diritti, o dei diritti come tutele di beni, ma sul versante soggettivo il presupposto operante è che i diritti esprimono, danno conferma e garantiscono caratteristiche preesistenti. Tali visioni concordano nell'assegnare alla peculiarità propria della personalità la precedenza rispetto ai diritti e alle altre istituzioni pubbliche, mentre questi ultimi non sarebbero che strumenti per facilitare l'espressione pubblica di soggettività pre-formate. Questo genere di presupposizione rientra nella visione liberale sia del soggetto – un'entità chiusa e monologica – sia del legame sociale – un insieme di individui atomocentrici che interagiscono tramite relazioni esterne, superficiali, guidate da interessi.

* Il presente saggio, che viene presentato per la prima volta in italiano, è già apparso in lingua inglese con il titolo "Identity, Recognition, Rights or What Can Hegel Teach Us About Human Rights?" nella rivista *Journal of Law and Society*, vol. 29, n. 9, 2002, pp. 379-405; traduzione permessa.

[Traduzione dall'inglese di Antonio Carnevale].

I difetti della teoria liberale dei diritti sono stati posti in evidenza da più punti di vista, e in particolare qui vorrei far riferimento ai *critical legal studies* americani, studi critici che, tra tante difficoltà, hanno dovuto riconciliare la teoria critica con la pratica di esperti in legge spesso impegnati a mobilitare il discorso dei diritti per difendere svantaggiati e oppressi, una situazione non certo facile, esemplificata dall'affermazione di Patricia Williams secondo cui i diritti sono «un simbolo impelagato così profondamente nella psiche umana che chi è oppresso difficilmente può esserne privato senza subire traumi o cercare di opporre resistenza»¹. Questa visione dei diritti come *simboli* dalle importanti implicazioni psicologiche – lontana dalla teoria liberale che pensa i diritti come qualcosa di esteriore rispetto al sé – pone un'attenzione diversa al ruolo dei diritti nella costruzione della dignità umana.

Secondo la teoria del diritto naturale razionale, che è alla base delle grandi dichiarazioni sui diritti del XVIII secolo, scopo dei diritti umani è quello di riconoscere e tutelare caratteristiche immutabili della natura umana, qualità che pur differendo da filosofo a filosofo (dal bisogno di auto-conservazione in Hobbes alla libertà razionale e alla responsabilità morale in Kant), hanno un carattere uniforme che li rende universali e che stabilisce inoltre la priorità dei diritti sui doveri e quale sia il contenuto giuridico che debbano avere i diritti. Come risposta a questo tipo di concezione che ha trovato notevole seguito nella filosofia morale e del diritto, le teorie sociali del riconoscimento si sono rifatte alla critica che Hegel aveva mosso alla concezione kantiana della moralità e della persona². In questa prima parte del saggio introduco l'idea di riconoscimento col-

1. P.J. WILLIAMS, *The Alchemy of Race and Rights*, Harvard University Press, Cambridge 1991, qui p. 165.

2. Difatti, le teorie del riconoscimento – al centro sia delle politiche identitarie e della filosofia politica comunitarista, sia, per il tramite della nozione di misconoscimento, della psicoanalisi lacaniana – sono dirette discendenti della concezione hegeliana della formazione dell'identità.

locandola nel quadro generale della dialettica hegeliana; di qui passerò poi a esaminare i suoi elementi giuridici specifici e la sua rilevanza contemporanea per i diritti umani.

Le *Critiche* di Kant hanno dato un'espressione filosofica all'ossessione moderna di tenere separati il soggetto dall'oggetto, il sé dal mondo. Hegel ha tentato di sanare questa frattura e di recuperare una concezione unitaria dell'esistenza. Al contrario dei primi romantici tedeschi che avevano tentato di superare la separazione fissando la priorità su uno dei due poli, la risposta hegeliana è stata più radicale: la scissione viene interiorizzata e storicizzata, e la frammentazione tipica della modernità interpretata non come una catastrofe, ma come una tappa necessaria nell'odissea della ragione (o spirito) verso la propria autocoscienza. Per Hegel, l'idea, la coscienza, lo spirito sono tutti forze attive alle prese con una continua lotta, all'interno della quale la ragione prima combatte contro la propria alienazione nel mondo esterno, riconoscendo l'esistenza oggettivata come una realizzazione solo parziale di sé, e poi ritorna in se stessa attraverso la propria negazione, riconoscendo la storia come il processo che la avvia verso la propria graduale realizzazione.

I popoli, le istituzioni, il lavoro, le morali, la religione e tutti gli aspetti dell'esistenza sociale seguono una traiettoria simile. La lotta tra principi, forze e forme di vita fa muovere la storia in avanti. La sua dialettica sta a significare che in ognuno dei suoi concentrici passaggi, una forza o un'istituzione (insieme al principio ivi posto alla base) è *superata* (*sublated*), nel senso di negata e conservata insieme, da ciò che vi si oppone. Ad esempio, l'istituzione della famiglia, con il suo valore fondamentale del prendersi cura esclusiva dei propri membri, è trascesa dalla società civile e dalla rilevanza che questa dà ai rapporti formali tra persone giuridiche, astrattamente detentrici di diritti. La dialettica, coinvolgendo e oltrepassando, muove il processo storico verso uno stadio finale, quello dell'eticità o *Sittlichkeit*. Le opposizioni della modernità non sono conflitti catastrofici, bensì espressioni dinamiche della lotta in corso, tramite la qua-

le si definisce l'esistenza, si determina la coscienza umana e si rende storico il processo della presa di coscienza della ragione, con cui essa comprende di essere un principio fondamentale, l'incarnazione della storia stessa.

Sul terreno normativo, Hegel, contro la morale e il formalismo della legalità kantiana, ha affermato che la libertà e la vita etica sono intrinsecamente connesse. Nell'eticità, lo stadio finale che fa il suo ingresso sulla scena della storia con lo stato moderno, la moralità e la legalità sono finalmente riunite in un intero organico e diventano la rappresentazione istituzionale dello stato. Tutti i sistemi normativi precedenti, dalle città-stato della Grecia alla monarchia assoluta, con le loro protezioni legali limitate, non erano che stazioni parziali nel cammino verso la riconciliazione finale della vita etica. Come Hegel credeva, la soggettività si crea attraverso una lotta tra persone che rivendicano il reciproco riconoscimento della propria identità. Questa lotta ha condotto a divisioni sociali e a gerarchie, che culminano nella costituzione del rapporto servo-signore, il superamento del quale ha dato vita ad una concezione della persona umana completa.

Nella *Filosofia del diritto* di Hegel³ il movimento dell'incarnazione storica della ragione è presentato come un progresso tripartito che assume espressamente una forma giuridica. Al primo stadio i diritti hanno una sussistenza formale ma non un contenuto determinato e la personalità giuridica⁴, concetto chiave, esiste solo a livello astratto. La legge e la moralità (*Moralität*) esprimono qui l'immediata e in-

3. G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1999.

4. [Si sono rese le espressioni originali dell'autore *legal person* e *legal personality* con l'italiano «persona giuridica» e «personalità giuridica», proprio a rimarcare, con la sfumatura semantica di una traduzione leggermente diversa, il peso che Douzinas dà a questa figura, ove nel *legal* non solo si intende che il soggetto è posto di fronte al diritto, ma anche la maniera in cui questo viene sussunto, integrato, e di qui dunque la scelta dell'aggettivo *giuridico* (N.d.C.)].

differenziata unità di principi universali e, di conseguenza, la volontà umana è sì libera ma l'unica sua azione possibile è esercitata nei confronti di se stessa, creando quindi un tipo di persona che manca di caratteristiche concrete e non si rapporta con nessuno. Questa astrazione è il soggetto posto legalmente, una cifra puramente logica, il cui unico ruolo è di essere un supporto astratto a norme universali, e la cui unica qualità è di possedere diritti e doveri legali.

Il passaggio dal diritto formale alla morale comporta una prima differenziazione e concretizzazione del soggetto. A questo stadio, la persona sta di fronte al mondo e comincia a rendersi conto della propria libertà; l'universalità giuridica della persona e del diritto formale iniziano a mutarsi nella soggettività individuale. La persona realizza adesso che non solo è libera di agire nel mondo grazie al fatto di avere diritti, ma che la libertà è la sua stessa essenza. Il riconoscimento emerge lì dove la persona, accorgendosi di essere titolare di diritti universalizzabili, realizza di possedere una dimensione interiore fatta di libertà e responsabilità. Però il bene, lo scopo finale dell'etica, non può rimanere un fatto interno alla coscienza; si deve realizzare nel mondo. Il moralismo kantiano non aveva permesso alle buone intenzioni di comunicare con il mondo. L'universalismo della coscienza morale e la sua mancanza di considerazione per emozioni e bisogni umani risultavano distaccati dalla libertà universale, la forma autentica del bene. Gli uomini agivano in accordo con la massima universale, ma l'imperativo categoriale produceva una moralità astratta senza contenuto, che non poteva fungere da guida concreta. Come il giovane Hegel ha mostrato, ogni massima può essere invece universalizzata senza incappare in contraddizioni e, in astratto, qualsiasi cosa può essere giustificata⁵. Se dunque l'individuo umano concreto ruota attorno

5. Cfr. G.W.F. HEGEL, *Le maniere di trattare scientificamente il diritto naturale, posizione di questo nella filosofia pratica e suo rapporto con le scienze giuridiche positive* (1802-1803), in ID., *Scritti di filosofia del diritto* (1802-1803), a cura di A. Negri, Laterza, Bari 1971.

alla personalità giuridica, il soggetto kantiano ne rappresenta solo una corazza esteriore. Per muovere da questa verso l'unicità dell'individuo, l'*universale concreto*, la razionalità giuridica deve essere completata dall'attenzione per le emozioni.

Diritto formale e moralità astratta sono alla fine assorbiti e trascesi nel terzo momento della *Sittlichkeit*. Il bene astratto e la coscienza umana, che la morale teneva separati dal mondo, ora si riuniscono e vengono resi reali dall'agire di individui concreti. Diversamente dalla legge coercitiva della libertà kantiana, la vita etica è un bene vissuto e sentito in maniera pratica da ogni cittadino nella propria cornice di vita. Questa legge del vivente costringe «il soggetto a opinare e desiderare»⁶, ad avere un bisogno minimo di sanzioni esterne, che diviene perciò virtù «in quanto si riflette nel carattere individuale»⁷. L'autonomia è cosa reale solo quando prende corpo dentro istituzioni politiche e leggi universali che danno un contenuto alla ragione, che aiutano a determinare la nostra personalità e che danno sostanza ai nostri doveri morali. Diversamente dall'universalità astratta del diritto e dalla soggettività formale della morale, nella vita etica «coincidono quindi *dovere* e *diritto*, e l'uomo grazie all'*ethos* in tanto ha diritti in quanto ha doveri, e doveri in quanto ha diritti»⁸. La vita etica integra l'universale e il particolare, fa della libertà qualcosa di concreto, unisce il soggetto con l'oggetto, l'essere con il dover'essere, il contenuto con la forma. Questo dunque il movimento della storia: dal diritto all'eticità (passando per la morale) per quel che riguarda le azioni morali, e dalla famiglia allo stato (passando per la società civile) per quel che riguarda le istituzioni. Il processo è pieno di contraddizioni interne ed esterne, di conflitti, svolte e tribolazioni, che sono gradualmente assorbiti nell'inesorabile marcia dello spirito verso la propria autocoscienza.

6. G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, op. cit., citazione p. 133.

7. Ivi, p. 136.

8. Ivi, pp. 138-139.

Hegel ha seguito un approccio simile anche nella sua idea di persona. Ciò che rende l'analisi hegeliana di particolare interesse per i *critical legal studies* è il fatto che forme giuridiche e istituzioni hanno un ruolo decisivo sia nella formazione della personalità, sia nella costruzione della comunità. Il sé non è una semplice entità pienamente coincidente con se stessa che, una volta costituitasi, andrebbe nel mondo e si relazionerebbe con gli altri mantenendo una propria auto-sufficienza. Mentre Descartes e Kant avevano pensato la coscienza come un ente solitario che si confronta all'esterno con il mondo, Hegel insiste sulla costituzione riflessiva dell'io e sul fatto che la sua azione è radicalmente dipendente dall'azione degli altri. Per questo la lotta per il riconoscimento è la chiave delle relazioni etiche e la più importante tra le pratiche dell'intersoggettività. I conflitti morali, le dispute personali e gli antagonismi sociali sono espressioni parziali di questa lotta, che dà origine a intese reciproche che sono necessarie alla socializzazione e alla individualizzazione del soggetto. La mia identità è costruita dal riconoscimento che *altri* fanno dei miei tratti e qualità, "altri" intesi sia come altri in genere, sia come quello che seguendo Lacan potremmo chiamare il *grande Altro*, cioè le diverse istituzioni sociali e politiche che determinano i parametri della mia esistenza. La mancanza di riconoscimento mette a rischio il senso dell'identità, proiettando un'immagine di sé falsa o sminuita, oppure che non può essere modificata. Il prendere atto dell'importanza del contributo degli altri nella costituzione dell'io, ci riconcilia (o ci aliena nel caso di un non-riconoscimento) con il mondo. In questo senso riconoscere è un modo di *socializzare*. Non solo. Il riconoscimento che l'altro fa della mia identità mi rende inoltre cosciente della mia specificità e della differenza da tutti gli altri, e quindi aiuta il mio processo di *individualizzazione*.

Il punto di partenza di Hegel è che l'ego in quanto auto-coscienza è una creatura del desiderio. Il desiderio svela una mancanza fondamentale nel soggetto, un senso di vuoto del sé che deve essere riempito con il dominio sugli oggetti esterni. Il desiderio mi fa realizzare che manco di qualcosa per essere

completo e mi rende consapevole della differenza dall'oggetto, che è non-io. Dietro ogni desiderio è al lavoro una profonda dialettica: la vita umana che si incarna dipende per la propria sopravvivenza dal mondo esterno e, di conseguenza, una parte dell'io è sempre fuori da se stesso, mentre l'alterità di ciò che è oggettivo ha già un'esistenza sua avviata. L'obiettivo della filosofia hegeliana è integrare tutti gli aspetti sociali dell'esistenza in un cammino storico, presentato come la realizzazione dello spirito che dopo aver vissuto ogni forma di alienazione unisce l'umanità con il mondo, il finito con l'infinito, la libertà con il destino, in una «integrità totale»⁹. Questa potrà essere raggiunta solo quando la nostra dipendenza al mondo esterno sarà dialetticamente negata, in altre parole, quando l'umanità sarà a casa propria nel suo ambiente.

Per Hegel, l'io crea se stesso in una continua lotta per superare l'estraneità dell'altro. Il sé nella sua immediatezza si illude della propria autosufficienza: la differenza dagli altri è qui massima e deve essere negata tramite l'attribuzione indebita di una assoluta sovranità. L'altro è trattato come essere inferiore, inessenziale, con un valore inferiore rispetto al proprio sé. Infatti, la prima reazione del sé quando, come essere desiderante, incontra un altro, è la ricerca di un'immediata soddisfazione, di rimarginare la spaccatura che si è venuta a creare tra il soggetto e l'oggetto. Il desiderio di cibo, ad esempio, nega l'alterità dell'alimento consumandolo mentre lo mangia. Ma una volta che la fame e il desiderio sono stati appagati, l'individuo ritorna nella posizione illusoria di auto-identificazione, che non distingue l'uomo dall'animale. Invece, il desiderio umano non si rivolge verso un oggetto, ma verso un'altra autocoscienza. Il passo successivo per il sé è dunque quello di accettare la sua dipendenza dall'altro, anche se inizialmente questa relazione è mantenuta all'esterno. Le due coscienze sanno infatti che hanno bisogno del riconoscimento l'una dell'altra, ma credono di

9. C. TAYLOR, *Hegel*, Cambridge University Press, New York 1977, pp. 148-150.

poterne fare a meno o di poter forzare le cose tramite un atto di esclusione, di marginalizzazione, o sottomissione dell'altro. Qui il desiderio è totalmente narcisistico, l'altro è solo un rilievo nella ricerca di un tipo di prestigio non corrisposto, tipicamente evidente nella relazione tra il signore e lo schiavo.

Il mutuo riconoscimento è il terzo passaggio, che completa e va oltre i primi due. Adesso l'altro è accettato nella sua identità e nella sua differenza dal sé e, di conseguenza, l'io scopre se stesso come un essere che è integralmente in relazione con l'altro. Riconoscimento e desiderio dell'altro permettono al sé di vedersi riflesso in un altro sé: il riconoscimento funziona solo se è *reciproco*. Devo essere riconosciuto da qualcuno che io riconosco come essere umano. In questa condizione di reciprocità, i due sé stanno in una relazione tale per cui l'auto-comprensione di uno passa per l'auto-comprensione dell'altro¹⁰.

La filosofia di stampo liberale, nel suo tentativo di rendere gloria all'individuo, ne ha negato la dipendenza dal mondo, eliminando artificiosamente le tracce dell'altro e immaginando il sé come qualcosa di identico a se stesso. L'illusione dell'auto-identificazione è una promessa che agisce in vari modi. La legge promuove l'idea che l'io stia al centro del mondo, con il pieno controllo di sé, in possesso dei suoi diritti e con idee chiare su ciò che vuole. Ma l'illusione di potersi dare da sé un'identità è comunque solo un palliativo dell'amara constatazione che dipendiamo dagli altri e siamo determinati dal mondo che è fuori.

10. In ciò il riconoscimento è sia una fenomenologia dell'identità, sia una teoria della conoscenza. Io posso diventare un certo tipo di persona solo se riconosco nell'altro quelle caratteristiche che poi si riflettono in me stesso. Non posso cambiare me stesso senza cambiare l'altro e i cambiamenti che riguardano l'altro, riguardano anche me stesso che sono in relazione con lui (o lei). Come epistemologia, il riconoscimento, presupponendo che l'oggetto non è che un altro soggetto, orienta la conoscenza verso un processo di reciprocità e di scambi culturali, mentre la conoscenza di se stessi viene orientata verso dinamiche di auto-esplorazione e auto-controllo, che si raggiungono grazie alla comprensione degli altri.

La piena autocoscienza è l'«unità di se stesso con l'essere altro del sé». L'identità abbraccia entrambe le vie dell'essere per sé e dell'essere per un altro e la si raggiunge accettando se stessi come «l'identità dell'identico e del non identico»¹¹. Il soggetto autocosciente, creato attraverso il desiderio dell'altro, conserva la separazione dall'altro come una parte della sua identità e riconosce se stesso sia nell'altro sia nella differenza da esso. In questo senso, l'autocoscienza nega la spaccatura tra l'io e l'altro e insieme la preserva. Il sé non può mai essere identico a se stesso: è un amalgama del sé e dell'altro, di medesimezza e di differenza.

L'identità è perciò dinamica, sempre in movimento, un dialogo in corso con gli altri che mantiene cangiante l'immagine che questi hanno di noi stessi e, allo stesso tempo, ridisegna la nostra auto-immagine. Gli altri significativi: genitori, parenti stretti, partner di vita, amici, sono questi gli interlocutori primari. Questa costruzione dialogica dell'identità via riconoscimento si estende anche a interlocutori successivi, secondari: dal pubblico di conoscenti e colleghi a quelli che non conosciamo e incontriamo per strada, che per brevi ma intensi attimi possono diventare partecipi, nemici o vittime nella nostra lotta per il riconoscimento. Ma il riconoscimento che prende la forma di una conversazione è in realtà un dialogo che può essere *distorto*, il contrario della habermasiana *situazione linguistica ideale*, fatta di parlanti liberi ed eguali. Quando gli altri non ci riconoscono aspetti della nostra immagine, la conversazione muta in un conflitto spesso violento, tipico dei discorsi mossi dall'odio e dei crimini commessi per lo stesso motivo.

Il nostro *dialogo* con il *grande Altro* delle istituzioni sociali e giuridiche è invece più limitato: di solito assume le sembianze di un monologo in cui aspetti dell'io o sono o non sono riconosciuti. Un'autorevole rappresentazione di questo tipo di riconoscimento è stata offerta da Louis Althusser nel suo saggio

11. G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, trad. e cura di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1996, qui p. 477.

*Ideologia e apparati ideologici di Stato*¹². Althusser descrive il modo in cui i soggetti identificano se stessi come una specie di richiamo ideologico o «*interpellazione*». Allegoricamente egli usa la scena di una strada in cui c'è un passante che cammina e che improvvisamente viene chiamato da dietro. La persona si gira e quando vede che un poliziotto lo sta chiamando, ne accetta i termini con i quali è stato interpellato e fermandosi risponde «Sono qui». Così facendo, egli assume come proprio il posto che gli era stato ascrivito dalla personificazione della legge (il poliziotto) e si identifica con il riconoscimento distorto (un individuo sospetto, un criminale, un soggetto) che gli viene offerto¹³. Assoggettamento ideologico, riconoscimento e identificazione in questa scena sono connessi alla funzione della legge: il soggetto si gira e si pone di fronte alla legge, si allinea al suo comando e così ne acquisisce l'identità. Ma la scena ha anche un significato più letterale: la legge non è esattamente solo un simbolo delle istituzioni sociali e del loro funzionamento ideologico. Essa ne è invece la prima e principale forma di espressione¹⁴. Dunque, al riconoscimento giuridico inteso

12. L. ALTHUSSER, *Ideologia e apparati ideologici di Stato*, in ID., *Istruzione, legittimazione e conflitto*, a cura di M. Barbagli, il Mulino, Bologna 1978.

13. Per un commento alla teoria classica dell'«*interpellazione*» di Althusser si veda S. ZIZEK, *The Sublime Object of Ideology*, Verso, London-New York 1989, in particolare capp. 1-2; inoltre J. BUTLER, *La vita psichica del potere: teorie della soggettivazione e dell'assoggettamento*, a cura di C. Weber, Meltemi, Roma 2005, soprattutto cap. 4.

14. Ho mostrato in altri scritti come l'esistenza di soggetti legalmente liberi dipenda dalla relazione di assoggettamento o di sottomissione alla legge; questo assoggettamento era presente nella teologia politica medioevale come un tipo di relazionalità tra «un *sublimus* scelto con funzioni di comando e *subditi* che si rivolgevano verso di lui per udire la legge», cfr. C. DOUZINAS, *The End of Human Rights*, Hart Publishing, Oxford 2000, p. 218. Nella modernità l'assoggettamento è stato invece interiorizzato e innalzato a senso della libertà. Quindi, da questa prospettiva, l'assoggettamento alla legge prende la forma di una persona che chiamata da un poliziotto, si guarda attorno, ricono-

come assoggettamento deve essere integrato il riconoscimento hegeliano, interpersonale e reciproco. Senza questo correttivo, la raffinatezza della dialettica rimane qualcosa di inadeguato, esposta alla critica di un eccessivo idealismo e di scarsa storicità, proprio quel genere di criticismo che Hegel aveva usato per prendere distanze dalla filosofia legale di Kant. Questa questione è parte di una argomentazione più estesa¹⁵, tramite la quale l'attenzione andrebbe posta sulle relazioni interpersonali e sul contributo dato dai diritti al progetto di formazione dell'identità. I diritti codificati legalmente e i diritti umani sono i segni istituzionali della nostra identità, strumenti importanti nelle nostre lotte per il riconoscimento. Se il riconoscimento aiuta a stabilire legami interpersonali e a costruire l'individuo tramite la socialità, allora i diritti diventano moneta di contrattazione quando dobbiamo negoziare la nostra identità. Il dialogo con gli altri partner sociali si svolge, tuttavia, sempre contro il monologo dell'assoggettamento giuridico.

2. *Riconoscimento giuridico e personalità*

La legge contribuisce in misura maggiore al processo sociale del riconoscimento. Il riconoscimento giuridico è una delle tre principali forme con cui gli individui giungono a un mutuo riscontro, uno stadio che si colloca tra l'amore e l'eticità (o solidarietà). Tutte e tre sono modalità etiche per riconoscere l'altro e costruire il proprio sé e perciò aiutano la formazione di differenti tipi di identità. Ma non sono forme esclusive. Secondo ciò che ci dice Hegel, a ogni forma è associato uno stadio storico-

sce che a essere chiamata è la sua identità e risponde come ogni buon avvocato che sa bene quali sono i poteri del poliziotto: "Agente, sono qui, ma io ho i miei diritti e i suoi poteri sono limitati".

15. Nella seconda parte del mio lavoro *The End of Human Rights* ho cercato di comprendere il processo tramite cui la libertà presuppone l'assoggettamento a una legge.

istituzionale differente: alla famiglia l'amore, al riconoscimento giuridico la società borghese pre-welfaristica tipica del suo tempo, e al pieno riconoscimento ciò che lui chiama lo stato etico. Da un punto di vista soggettivo abbiamo una serie di sovrapposizioni stratificate del sé.

La prima di queste, è l'amore. Il suo terreno più proprio è la famiglia. In una relazione d'amore, chi ama nega l'isolamento e l'indipendenza propri per ritrovarsi, grazie al proprio partner, un sé più ricco di sfumature. Ognuno vede se stesso riflesso negli occhi dell'altro, e ne intende le emozioni perché ognuno si rivolge al partner con la stessa idea con cui si rivolge alle proprie motivazioni, desideri e azioni. Così anche i membri della famiglia si trovano in una condizione di reciproca dipendenza: si riconoscono a vicenda come persone concrete, madri, figlie o figli, con bisogni concreti e desideri unici. Noi siamo in dialogo continuo con chi amiamo, immaginario o reale che sia, e questo crea il nostro senso di unicità. Certo anche il potere gioca un proprio ruolo all'interno di questo genere di conversazioni – di solito quando il nostro interlocutore è una figura paterna – ma la metafora della conversazione ci dà il senso della centralità della presenza altrui nella costituzione dell'io. Questa combinazione di autonomia e comunità situata al centro della formazione dell'identità, può essere però sostenuta solo tra membri di unità piccole e ristrette.

Il riconoscimento posto legalmente non poteva essere molto differente. Esso è l'effetto del funzionamento di un sistema giuridico che obbliga egualmente ognuno al rispetto degli interessi universalizzabili di tutti. La personalità giuridica è sia uno stato di fatto, sia una tappa nella storia socio-legale delle istituzioni. In termini esistenziali, essa esprime l'abilità del sé di diventare astratto, indeterminato, sottraendosi a qualsiasi contesto familiare, sociale, culturale che ne fa un essere umano determinato e particolare. Appare per la prima volta con il concetto romano di *persona* e si realizza pienamente nella società borghese, analizzata da Hegel, della Germania del XIX secolo. Come egli scrive nella *Filosofia del diritto*:

La peculiarità comincia soltanto allorché il soggetto ha non meramente un'autocoscienza in genere di sé come Io concreto, determinato in qualsiasi modo, bensì piuttosto un'autocoscienza di sé come Io compiutamente astratto, nel quale ogni concreta limitatezza e validità è negata e non valida. Nella personalità è pertanto il sapere sé come *oggetto* [...] puramente identico a sé.¹⁶

La personalità giuridica è un tipo di riconoscimento basato sulla qualità delle persone di avere delle peculiarità in comune:

Appartiene alla *cultura*, al *pensare* come coscienza del singolo nella forma dell'universalità, che *io* venga appreso come persona *universale*, ove *tutti* sono identici. *L'uomo ha valore così, perché è uomo*, non perché è ebreo, cattolico, protestante, tedesco, italiano, ecc.¹⁷

La personalità dei diritti legali è perciò *sottile (thin)*, una *unità vuota*, solo *una maschera del personaggio*. La persona giuridica nega tutte le contingenze dell'esistenza – razza, sessualità, colore o religione – per guadagnare una concezione dell'io individualistica, negativa e privata. La negazione di ciò che fa del sé qualcosa di reale apre, contemporaneamente, la possibilità di poter negare gli altri e di creare così una sfera privata, una sfera nella quale la persona è libera sia di agire senza imposizioni esterne, sia di rifiutare offerte e proposte degli altri. Il volere della persona giuridica è negativo: si relaziona agli altri escludendoli. In quanto personalità giuridica, esso nasce quando il diritto privato diventa il blocco alla base della legge delle società moderne, e quando al posto dell'unità etica della vita familiare viene a esserci il suo esatto opposto, la libertà soggettiva.

16. G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, op. cit., p. 47, § 35.

17. Ivi, p. 169, § 209.

L'uomo viene riconosciuto e trattato come un essere *razionale*, come libero, come persona; e il singolo individuo, a sua volta, si rende degno di questo riconoscimento ubbidendo, con il superamento della naturalità della sua autocoscienza, a una volontà universale, alla volontà che è in sé e per sé, cioè si comporta nei confronti degli altri in modo universalmente valido, riconoscendoli come ciò che lui vuol essere considerato –come libero, come persona.¹⁸

La libertà della persona, la grande conquista della modernità, permette all'individuo di perseguire i suoi interessi «così che l'universale [non] valga e venga portato a compimento senza il particolare interesse, sapere e volere»¹⁹. Ogni sistema di credenze, ogni tradizione o ideologia deve essere postulata, deve diventare oggetto di riflessione e adozione da parte delle persone, aprendo se stessa alla forma dell'universale. Ma la scarsità di collegamenti etici che caratterizza la famiglia, costringe l'universale e il particolare a stare separati: gli individui stanno assieme per cercare di uscire dai bisogni e sono uniti superficialmente nella loro differenza; pertanto i loro interessi privati vanno a definire un tipo di società conflittuale e fatta di competizione. «La società civile è egoismo universale e sfruttamento reciproco [...] le persone sono esclusivamente relazionate tra loro in maniera esterna o contingente»²⁰.

Ma in che modo i diritti legali contribuiscono al processo di riconoscimento? L'esempio della proprietà e del contratto può aiutarci a capire. Il possesso e il godimento della proprietà mettono la personalità astratta in grado di sviluppare caratteristiche specifiche, di oggettivarsi. Il sé in quanto volere astratto pretende di essere una realtà essenziale, ma l'esistenza di oggetti este-

18. G.W.F. HEGEL, citazione che si trova in A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, il Saggiatore, Milano 2002, p. 132.

19. G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, op. cit., p. 201.

20. R. WILLIAMS, *Hegel's Ethics of Recognition*, University of California Press, Berkeley 1997, p. 233.

riori e la dipendenza al mondo esterno contraddicono questa pretesa. Il sé, perciò, ha bisogno di oggetti appropriati – in altre parole deve possedere una proprietà. Con l'essere proprietario, l'io si particularizza e diventa concreto. La potenzialità diventa attualità²¹.

La proprietà è un momento necessario nella lotta per il riconoscimento, dato che il desiderio per gli oggetti è un aspetto del desiderio per gli altri. Quando prendo possesso di un oggetto, esteriorizzo me stesso riponendo il mio volere in quell'oggetto e dunque nel mondo. Il mio volere, così, non sarà più astratto e assumerà un'esistenza determinata. Ma il semplice possesso è qualcosa di contingente, sempre esposto a minacce. Senza l'opportuno riconoscimento degli altri, il possesso non può divenire attuale, non può dare soddisfazione. È questo ciò che porta al compimento del diritto di proprietà: gli altri riconoscono diritti su ciò che possiedo a condizione che io riconosca le loro proprietà. La proprietà ci conduce, quindi, verso un tipo di riconoscimento interpersonale in cui l'intersoggettività è raggiunta grazie all'opera di mediazione dell'oggetto: gli altri mi riconoscono prendendo atto del mio volere su una cosa e rispettandolo. Lo scopo primario della proprietà è perciò quello di costituire «la soggettività come una intersoggettività mediata dall'oggettività». La proprietà aiuta il riconoscimento della personalità giuridica in un processo dialettico in cui un individuo è riconosciuto da qualcuno che lo riconosce come un soggetto giuridico²².

Il rispetto per i diritti degli altri e il riconoscimento di un'astratta umanità che dia valore alla proprietà diventano possibili tramite il *contratto*. Lo scambio tra l'offerta e la domanda consente alle due volontà di incontrarsi e di creare così un volere comune che rende possibile il passaggio di proprietà dell'oggetto. Il riconoscimento adesso si muove dall'umanità univer-

21. J. SCHROEDER, *The Vestal and the Fasces Hegel, Lacan, Property, and the Feminine*, University of California Press, Berkeley 1998, p. 34.

22. Ivi, p. 23.

sale del diritto astratto alla concretezza incarnata nell'oggetto di scambio coinvolto nel rapporto contrattuale. Nell'universo della legalità che Hegel descrive, la proprietà è la pre-condizione per il riconoscimento degli altri. Il diritto di proprietà rappresenta il diritto di avere diritti come anche il diritto di essere riconosciuto come una persona (giuridica). La penuria di beni non solo è indice di povertà e difficoltà materiali, ma soprattutto esclude gli individui dall'universalità e dal conferimento di riconoscimento. Il contratto rappresenta perciò il riconoscimento minimo che viene offerto con le relazioni legali. Il contratto di proprietà simboleggia la nascita del soggetto. Nel passaggio di proprietà i contraenti non solo si scambiano degli oggetti, ma essi si riconoscono anche come individui separati e liberi, come possessori di diritti e doveri. Noi desideriamo oggetti non per loro stessi ma come mezzi del desiderio di e per gli altri. La soggettività è qui costruita simbolicamente e il contratto di proprietà possiede qualcosa di magico. Contraendo obblighi contrattuali si ottiene l'oggetto del nostro desiderio, ma, ancor prima di questo, si riceve qualcosa in più di quel che ci si aspettava: veniamo riconosciuti, raggiungiamo l'autenticità del desiderio, che è desiderio degli altri.

Ma anche questo riconoscimento del contratto, per quanto più concreto, rimane comunque rudimentale e difettoso. Il fatto che ci sia una convergenza è solo qualcosa di contingente e destinato a terminare. Dell'altro non è riconosciuta la sua unicità individuale ma il suo carattere di proprietario, di persona giuridica esteriorizzata nel possesso delle sue proprietà, mentre la relazione contrattuale ha un carattere negativo e impoverente. Una volta che il contratto è stato firmato e lo scambio completato, i contraenti ritornano al loro precedente stato di non-riconoscimento, la loro identità retrocede a uno stadio pre-contrattuale e la reciprocità che c'era, fugace e di facciata, ora svanisce.

Per mezzo dei diritti di proprietà ci si porta verso una logica del calcolo e dell'interesse personale. I diritti privati hanno veramente poco a che fare con i principi, mentre molto hanno a

che fare con il calcolo utilitaristico di personalità irrelate e spesso antagoniste. Questi diritti fanno vedere un sé che sta nelle cose e le cose diventano portatrici delle qualità della personalità individuale. La grande conquista dei diritti di proprietà, cioè il loro essere una organizzazione relazionale di persone che non si conoscono, diventa anche la loro più grande limitazione: la mancanza di interessi verso la concretezza dell'altro favorisce il rispetto della sua dignità, il sorgere dell'attributo universale dell'umanità, ma allo stesso tempo i diritti privati lasciano l'io e l'altro scissi e indipendenti, in un reciproco influenzarsi superficiale, un evento apparente senza durevoli conseguenze. La funzione principale dei diritti è dunque quella di aiutare a rendere stabile una parte del riconoscimento necessaria alla costituzione dell'intero sé. Se l'imperativo dei diritti era la persona e il rispetto portato agli altri in quanto persone, nel riconoscimento giuridico la dignità della persona è conferita per legge e, tramite la logica contrattuale, diventa un atto nel mondo. Nel nesso interpersonale promosso dal diritto si offre un riconoscimento di ciò che è universale in ogni particolare, e contemporaneamente si crea un desiderio per la forma più astratta della legge.

Possiamo quindi concludere che il riconoscimento di diritti ha tre componenti. Primo, i diritti presuppongono un sistema giuridico universalistico sotto il quale gli individui tendono a rispettare ogni altro essere umano in quanto persona giuridica consapevole di avere leggi che proteggono i propri diritti. In secondo luogo, il riconoscimento dell'altro in quanto persona giuridica è l'effetto del fatto che l'altro gode di un libero volere, di una autonomia e una responsabilità morale, e che possiede diritti legali. Questo riconoscimento è in genere chiamato rispetto per la dignità umana (o solamente dignità umana)²³. Infi-

23. «Il diritto è una relazione degli esseri umani nella misura in cui essi sono considerati persone astratte. È un'azione che si oppone al diritto di non rispettare l'essere umano in quanto persona, o di usurparne la sua libertà. Questa è una relazione [...] negativa perché non esige che sia concesso qualcosa di positivo all'altro, ma solo che all'al-

ne, il riconoscimento giuridico conduce al rispetto di se stessi, a rendersi consapevoli che siamo anche capaci di azioni morali e che, come succede negli altri, anche noi, per noi stessi, costituiamo un fine. La dignità umana, il rispetto di sé e il rispetto per gli altri sono sinonimi dell'abilità di prendere decisioni morali e di sollevare pretese giuridiche: «Il rispetto per le persone [...] semplicemente può consistere nel rispetto dei loro diritti, o nel fatto che non ci può essere l'uno senza che sia anche l'altro. E ciò che viene chiamata "dignità umana" può semplicemente essere la riconoscibile capacità di far valere le proprie pretese»²⁴.

Avere diritti non significa niente di diverso dall'espressione simbolica che un individuo ha un'eguale libertà rispetto a ogni altro, oppure, il che è la stessa cosa, che quell'individuo è un soggetto giuridico²⁵.

3. *Il fallimento del riconoscimento giuridico*

Il diritto, in quanto relazione tra persone che si riconoscono a vicenda una qualche qualità, o caratteristica, si crea in un processo di riconoscimento. Se, per un verso, i diritti privati in particolare portano verso un riconoscimento dell'altro in quanto persona, in quanto individuo caricato del peso di una libertà astratta, per il verso opposto i diritti legali danno vita a un repertorio di forme riconoscitive a cui si può avere accesso

tro sia acconsentito d'essere una persona», da R. WILLIAMS, *Hegel's Ethics of Recognition*, op. cit., p. 137.

24. J. FEINBERG, *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty: Essays in Social Philosophy*, Princeton University Press, Princeton 1980, p. 151.

25. Da una prospettiva più naturalistica, Jacques Maritain è giunto alla stessa conclusione: «La dignità della persona umana? L'espressione non ha alcun senso se non significa che la persona umana, per virtù o per diritto naturale, ha dei diritti che devono essere rispettati, che essa è un soggetto di diritti, che possiede diritti», in J. MARITAIN, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, Vita e pensiero, Milano 1977.

solo in particolari società ed epoche, una collezione di modalità istituzionali che conducono all'accettazione pubblica di alcune particolari manifestazioni dell'identità e ne scartano invece altre. I diritti legali hanno perciò un duplice ruolo: sono sia aspetti del nostro patrimonio, sia riconoscimenti ed espressioni parziali della nostra identità. Per questo sono elementi chiave nella composizione della negoziazione e nella lotta con gli altri, aspetti cruciali delle relazioni interpersonali e dell'espressione pubblica dell'intersoggettività. I diritti costituiscono una componente chiave del riconoscimento sociale: in essi sono espressi quegli equilibri del potere che spesso promuovono versioni distorte del sé e misconoscono aspetti dell'identità. I diritti legali sono dunque l'interfaccia tra l'intersoggettivo e il sociale, tra la conversazione e l'assoggettamento. In quanto diritti legali sono l'espressione della disciplina, della legge, dell'essere determinati socialmente, dell'imposizione e della necessità. E sempre in quanto diritti legali essi costituiscono però anche una prima mossa nel dialogo del riconoscimento, una modalità di presentazione dell'io agli altri, aspetti della nostra apertura al mondo²⁶.

La dialettica tra l'immagine di se stessi, il riconoscimento degli altri e l'accettazione sociale ci porta verso una proliferazione senza fine dei diritti. Si pretendono diritti per nuovi gruppi quando le richieste delle loro lotte non hanno successo, si richiedono diritti quando la propria immagine di individuo o di gruppo non concorda con l'identità vigente prevista dallo stato delle leggi. Le pretese di diritti sono perciò la conseguenza del fatto di non essere stati riconosciuti adeguatamente. Hegel aveva teorizzato tre tipi di insufficienze riconoscitive: la prima

26. Charles Taylor nelle *Politiche del riconoscimento* presume che la conversazione sociale sia libera ed eguale, e che, di conseguenza, comporti la perdita di quegli aspetti del potere e dell'assoggettamento così centrali nel funzionamento della legge e quindi anche dei diritti; cfr. C. TAYLOR, *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, Anabasi, Milano 1993; C. TAYLOR, *La politica del riconoscimento*, in J. HABERMAS, C. TAYLOR, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 1999, pp. 9-62.

nella relazione servo-signore; la seconda che si manifesta nelle attività criminali di ladri e impostori; la terza che si riscontra nella povertà.

L'origine della dialettica servo-signore può essere rintracciata nella constatazione che quando desideriamo qualcosa non possiamo farlo solo pensando al nostro bene, ma dobbiamo pensare che potrebbe esistere un altro individuo a cui devo riconoscere i suoi diritti su quella stessa cosa desiderata. Data però la molteplicità dei desideri che devono essere riconosciuti, si regredirebbe così a una guerra di tutti contro tutti, dove ognuno conta per se stesso e la lotta universale per il riconoscimento non finirebbe mai, se non con un annientamento globale. Hegel pensava che nella lotta per il riconoscimento uno solo fosse colui disposto, a costo della propria vita, a lottare fino alla fine, per collocare la propria libertà a un livello più alto della mera sopravvivenza. A quel punto, l'altro giudicava la propria sopravvivenza essere più importante della libertà, e così accettava la superiorità del primo e si arrendeva. Colui che ha rischiato la propria vita per il prestigio diventa il signore, l'altro il servo. Il servo ha subordinato il proprio desiderio di riconoscimento alla propria sopravvivenza, e riconosce perciò il signore, il quale non riconosce però lo schiavo, e lo tratta come una non-persona, come un oggetto. Questo è il tipico processo di riconoscimento insufficiente in quanto diseguale: una parte riconosce l'altra che non riconosce la prima, il tipo di non-riconoscimento che i diritti legali confutano.

Il riconoscimento giuridico è fondamentalmente l'opposto della disuguaglianza prevista nella condizione di schiavitù. La funzione dei diritti di proprietà è precisamente quella di affermare una base minima di universalità necessaria a un pieno e reciproco riconoscimento delle identità. Però questo tipo di riconoscimento soffre a sua volta di una differente mancanza: la persona giuridica è concetto lontano e astratto, mentre la legge possiede un'idea di umanità poco concreta. È la legge stessa che produce un rispetto inadeguato e ciò spinge ad azioni criminali che, per assurdo, facilitano il passaggio dal diritto astratto alla

morality e in fine allo stato etico. Per capire come stanno le cose, esaminiamo le posizioni dei due rispettivi protagonisti, il ladro e la vittima che subisce il furto.

Un ladro è qualcuno che ci sottrae della possibilità di soddisfare alcuni bisogni materiali, ma nel gioco del riconoscimento il suo crimine rappresenta qualcosa che va al di là. Il volere universale del sistema giuridico, con le sue astratte relazioni legali, costringe l'individuo a desiderare il potere (a desiderare la sua particolarità e concretezza). Quest'ultimo, usando il crimine, tenta di dar vita a quelle parti della sua personalità che ancora non sono state riconosciute dall'ordine giuridico costituito. Parafrasando Anatole France, si può dire che *la legge, nella sua maestosa equità, proibisce ai ricchi così come ai poveri di dormire sotto i ponti e rubare il pane*. Come la ruberia ci priva di qualcosa, vi è parimenti offesa nella promessa di uguaglianza formale a cui non fanno seguito condizioni materiali per poterla realizzare. Certo è cosa nobile lottare per il diritto universale alla libertà di espressione e di stampa, ma per un contadino di un paese in via di sviluppo che sta soffrendo la fame, il diritto di leggere il *Times* non è ciò che potremmo definire una cosa fondamentale. L'essenziale del crimine del ladro, perciò, sta nella richiesta del criminale di essere riconosciuto e rispettato come un individuo concreto e unico. Chi commette un crimine è il primo essere umano reale che ha compreso come funziona l'universale e ne attacca la legge perché non offre adeguatamente riconoscimento²⁷.

Per quanto riguarda la vittima, i diritti legali sortiscono due tipi di effetti: il furto nega la titolarità del proprietario sui suoi possessi e allo stesso tempo nega anche il più largo riconosci-

27. «Il criminale è il primo essere umano nella *Filosofia del diritto* di Hegel [...] poiché egli “ferisce il diritto in quanto diritto”», in M. THEUNISSEN, *The Repressed Intersubjectivity in Hegel's Philosophy of Right*, in D. CARLSON, D. CORNELL, M. ROSENFELD (a cura di), *Hegel and Legal Theory*, Routledge, New York-London 1991, pp. 3-63, qui p. 27.

mento fornitogli dalla legge. L'esigenza della vittima differisce da quella del ladro in questo: mentre nel desiderio di riconoscimento del ladro viene negata qualsiasi legalità, il furto danneggia il proprietario sia nei suoi possedimenti esteriori sia nella sua dignità. Dalla violenza di questo conflitto si può però trarre un'importante lezione morale che aiuta la legge a fare un passo in avanti. Il formalismo del diritto e l'astrazione della legge si possono tramutare in offese se non si pone maggiore attenzione al contesto sociale e ai bisogni individuali. Di conseguenza, per far sì che si prediligano procedure convenzionali per regolare le condizioni materiali di vita, dovrebbe essere garantita una maggiore eguaglianza sostanziale. L'attacco che il criminale con il suo atto porta alle relazioni giuridiche, e al riconoscimento che queste supportano, avvisa della dipendenza che gli individui hanno verso la loro comunità e verso le istituzioni, un avviso che spinge gli individui al desiderio dell'universale in quanto universale. Chi commette il crimine svela un aspetto nuovo del diritto, non più solo qualcosa di esteriore e soggettivo, ma anche una necessaria preconditione delle comunità, dunque universale e oggettivo.

Nella figura del criminale il formalismo legale trova il motivo ontologico per la sua negazione – qualcuno potrebbe attendersi che a sua volta il crimine contribuisca al superamento dialettico del legalismo formale, ma Hegel non compie questo ulteriore passaggio. Il riconoscimento più riuscito, pensava Hegel, è l'onore. L'onore giunge con l'appartenenza alle corporazioni, alle associazioni di arti e mestieri, ai commercianti e agli ordini professionali. Queste istituzioni fungono da mediazione e «trattano l'individuo in tutta la sua particolarità non come un mero particolare, ma come un universale»²⁸. L'onore è conferito non sulla base dell'immediatezza di ciò che uno è, come avveniva nell'antichità o come è per la famiglia, ma sulla base di ciò

28. G.W.F. HEGEL, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, a cura di D. Henrich, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1983, p. 205.

che uno *fa*, attraverso l'appartenenza, l'esercizio e il riconoscimento del proprio patrimonio. L'onore che incorpora e va oltre l'astratta personalità giuridica realizza il sé, si compie come determinazione dello *status* sociale. Ma è vero anche il contrario: una persona senza onore è derisa, disprezzata, umiliata dagli altri e, di conseguenza, a essere colpita è la propria immagine.

Accanto alla *famiglia* la *corporazione* costituisce la seconda radice *etica* dello Stato, la radice poggiata nella società civile. La prima contiene i momenti della particolarità soggettiva e della universalità oggettiva in unità *sostanziale*; ma la seconda unifica in modo interiore questi momenti, che dapprima nella società civile sono scissi nella particolarità *riflessa entro di sé* del bisogno e del godimento e nella *astratta* universalità giuridica, così che in questa unificazione il benessere particolare è come diritto e realizzato.²⁹

Nell'onore le persone perseguono il loro interesse personale che, per estensione, diventa anche l'interesse degli altri membri. Le relazioni giuridiche sono tolte e oltrepassate dalla reciprocità con cui gli individui si comprendono in quanto esseri compiutamente dipendenti l'uno dall'altro e, al tempo stesso, in quanto esseri pienamente particolari e irripetibili. L'io trova se stesso nell'altro e l'altro in se stesso. L'esistenza etica unisce l'universale (lo stato e le sue leggi) e il particolare (il cittadino riconosciuto legalmente e il suo onore). Ma questo togliimento e superamento di universale e particolare avviene solo nell'ambiente ristretto delle corporazioni e degli ordini professionali, tipico nelle *Inns of Court* inglesi. Per la vasta maggioranza di coloro che non possono raggiungere la dignità dell'*universale concreto* tramite un'appartenenza corporativa, il superamento del deficit riconoscitivo presente nelle relazioni giuridiche non è né promesso né possibile.

29. G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, op. cit., p. 193, § 255.

Qui si è inserito Axel Honneth che, con la sua lettura habermasiana di Hegel, nel suo lavoro *Lotta per il riconoscimento* ha cercato di correggere questo limite hegeliano. Secondo Honneth, la lotta per il riconoscimento è la relazionalità chiave dell'etica, la principale forma di intersoggettività pratica che ha luogo nel sistema hegeliano. I conflitti morali, le dispute personali, gli antagonismi sociali sono espressioni parziali di questa lotta, che crea le condizioni per intese reciproche necessarie sia alla socializzazione che all'individualizzazione del soggetto. La mia identità è il risultato del riconoscimento delle mie caratteristiche da parte dell'altro. Ammettere l'importanza del contributo dell'altro nella formazione del sé espone il sé all'azione dell'universale e lo riconcilia con il mondo. Allo stesso tempo la mia identità, creatasi grazie al riconoscimento dell'altro, mi rende consapevole della mia specificità e della mia differenza da tutti gli altri. Però questa coscienza di unicità rivolge il soggetto contro il mondo e ri-accende l'antagonismo:

Poiché nel quadro di un rapporto di reciproco riconoscimento stabilito eticamente i soggetti apprendono sempre qualcosa di più sulla propria identità, vedendo in ciò di volta in volta confermata una nuova dimensione del Sé, devono abbandonare, anche in modo conflittuale, lo stadio dell'eticità già raggiunto, per addivenire in certo qual modo al riconoscimento di una più esigente configurazione della propria identità. Pertanto la dinamica del riconoscimento posta alla base del rapporto etico tra soggetti consiste in un processo di successivi stadi di conciliazione e conflitto.³⁰

Honneth, seguendo la tendenza corrente all'etica comunicativa, interpreta il conflitto come l'effetto di pressioni normative e la personalità come il risultato di investimenti normativi. Ma l'ormai inflazionato approccio normativo è parecchio in disaccordo con quanto Hegel intendeva con la legalità. Dato che l'intero impianto hegeliano si muove inesorabile, e in tutte le sue

30. A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, op. cit., qui p. 27.

parti, verso lo stadio finale della storia, Hegel non poteva certo riproporre un riconoscimento di tipo giuridico proprio dentro la forma della *Sittlichkeit*³¹. L'approccio etico sembra perciò fallire nel suo momento cruciale, vale a dire proprio quando viene creata negli individui l'aspettativa che le precedenti concezioni parziali della legge e dei diritti saranno trascese da un'etica del prendersi cura molto più inclusiva. Senza questo movimento, le relazioni giuridiche e i diritti rimangono allo stadio kantiano e la loro formulazione rimane esposta alla critica hegeliana³². E infatti Honneth, al fine di trovare una correzione a questo tipo di problema, integra Hegel introducendo un terzo tipo di riconoscimento, che lui chiama solidarietà³³.

Le terza e ultima tipologia di riconoscimento inadeguato è la povertà. Hegel pensava che le ineguaglianze del capitalismo dovessero portare inevitabilmente verso un'estremizzazione della povertà e del conflitto sociale. Una società di ricchi deve prov-

31. Infatti Honneth ammette che «come già Kant nella sua dottrina del diritto, Hegel costruisce del tutto schematicamente il passaggio al sistema giuridico statale, servendosi dell'elemento mediatore della "pena"», in A. HONNETH, op. cit., citazione p. 70.

32. Margaret Jane Radin giunge alle stesse conclusioni in merito all'approccio che Hegel ha sulla persona, che è «lo stesso di quello tenuto da Kant – una semplice entità autonoma detentrica di diritti, un dispositivo di principi universali che tendono all'astrazione il quale, per definizione, è privo di caratteristiche individualizzanti» in M.J. RADIN, *Reinterpreting Property*, University of Chicago Press, Chicago 1993, p. 44.

33. Il riconoscimento solidale secondo Honneth ha sia tutti gli elementi di un riconoscimento legale sia, in aggiunta, gode della stima sociale, cioè di un riconoscimento che riconosce la particolarità e le qualità di ogni persona all'interno del proprio gruppo e della propria comunità. Una società basata sulla solidarietà introduce i diritti sociali ed economici nel diritto generico e tenta di mitigare il formalismo legale indirizzandolo alla realtà dei bisogni sociali e delle storie di vita. Per Honneth la social-democrazia tedesca è l'approssimazione più vicina allo stato etico di Hegel e può raggiungere il riconoscimento compiuto della personalità. Esamineremo questa convinzione nella parte finale.

vedere a coloro che loro malgrado finiscono per essere schiavizzati oppure disoccupati. La mancanza di beni in una società basata sulla proprietà fa sì che il povero possa sentirsi

escluso ed evitato, disprezzato da chiunque [...] L'autocoscienza appare [così] essere condotta verso un punto estremo, dove non è più possibile avere diritti, e dove la libertà non possiede più alcuna esistenza determinata [...] Poiché la libertà individuale non ha più un'esistenza determinata, svanisce anche il riconoscimento delle sua libertà universale.³⁴

Questa formulazione è di grande importanza. Il diritto astratto alla proprietà, e il potenziale possesso di una proprietà, non possono essere considerate forme adeguate di riconoscimento, poiché gli individui che non le possiedono non sono in grado da soli di procurarsele. Questo conduce a un secondo rilievo sull'importanza del furto:

La vita, in quanto totalità dei fini, ha un diritto di fronte al diritto astratto. Se ad esempio col furto di un pane può venir prolungata la vita, da un lato con tale atto è certamente lesa la proprietà di un uomo, ma sarebbe ingiusto considerare quest'azione come un furto comune.³⁵

Per far sì che il riconoscimento dei diritti possa funzionare, il diritto astratto deve diventare concreto, attualizzarsi. La povertà conduce alla mancanza di riconoscimento da parte degli altri e priva chi è povero del rispetto. Ma il danno inflittogli è anche peggiore: chi è povero riconosce se stesso come essere libero, ma la sua esistenza materiale gli nega in maniera assoluta una qualsiasi forma di rispetto di se stesso. Il risultato è che quest'individuo si sente scisso tra l'universalità del suo stato

34. G.W.F. HEGEL, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, op. cit., citazione pp. 194-195.

35. G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, op. cit., qui p. 320, § 127.

di persona libera e la contingenza della sua esperienza fatta di esclusione.

4. *Diritti umani e riconoscimento*

Ci sono danni che la legge commette e che poi cerca di alleviare, tramite i diritti umani. Potremmo infatti pensare il discorso sui diritti umani come la prosecuzione dell'inadeguatezza del sistema giuridico. Diritti civili e diritti politici, i diritti umani di prima generazione, conducono a un tipo di riconoscimento molto vicino a quello alla base del diritto di proprietà. Il diritto alla libertà e alla sicurezza della persona, il diritto a un equo processo, alla partecipazione politica, alla libertà di espressione sono tutte manifestazioni della dignità universale conferite alle persone sulla base della loro nozione di umanità. In questo senso, tutti i diritti legalmente sanciti sono diritti umani, dato che la loro funzione di base è precisamente quella di estendere a tutti l'astrattezza del riconoscimento e del rispetto, passando dal diritto privato alla sfera pubblica³⁶.

Ma i diritti civili e politici sottintendono un tipo di riconoscimento che va ben più in là del tipo di rispetto, per sé e per gli altri, ammesso nel diritto ordinario. La comunità non fa solo da sfondo al riconoscimento, ma ne è anche un effetto: nuovi diritti significano nuovi modi di stare insieme che premono sui confini delle comunità. Tra le conseguenze avutesi dopo le prime dichiarazioni dei diritti naturali dell'uomo, la riduzione della logica del dominio tipica delle relazioni servo-signore è tra le più importanti. Per questa via, i diritti civili e politici di cittadinanza sono stati riconosciuti a tutti, non in quanto manifestazione formale di diritti, ma soprattutto in riferimento al

36. Infatti tutti i sistemi di diritto positivo, compresi tutti i codici e tutti gli statuti, sono fonti di diritto e dipendono per il loro funzionamento dall'esistenza di persone giuridiche che come tali possiedono quei diritti sanciti.

potere politico. La partecipazione è la prima forma dei diritti politici e, in questo senso, tutti i diritti possono essere visti come *diritti politici*, come un'estensione della logica partecipativa ad aree della sfera pubblica che fino a un dato momento ne erano sprovviste³⁷. Mentre inizialmente la possibilità di *auto-determinarsi* era riservata a soli soggetti bianchi possessori di proprietà e aveva come proprio scopo la vita pubblica, le lotte degli ultimi due secoli hanno esteso la cittadinanza a gruppi che prima erano esclusi, dalle donne ai poveri, dalle minoranze ai cittadini di nazionalità diverse.

L'iniziale eguaglianza *formale* dei cittadini, come avviene nei diritti di proprietà, è stata però accompagnata da forme di oppressione che hanno negato ulteriori possibilità di *auto-sviluppo*, in modi vari: sfruttamento economico, marginalizzazione sociale, depotenziamento, imperialismo culturale e violenza³⁸. Di qui si comprende il perché la legge soffra di due principali difetti: da una parte il *formalismo*, cioè la mancanza di attenzione alle circostanze materiali che consentono di realizzare concretamente i diritti (ciò emerge nel caso della povertà), dall'altra l'*astrazione*, tramite cui non si riconosce al soggetto tutta la sua sostanzialità (come è nel caso del ladro). Sono entrambe forme di negazione frutto di un'immagine pubblica che non collima affatto con l'immagine di sé che hanno gli individui. Il formalismo produce *dominio* contro il quale è necessaria una maggiore partecipazione; l'astrazione porta all'*oppressione*, contro la quale serve un'uguaglianza sostanziale. Nel primo caso, l'auto-determinazione richiede un ampliamento del processo democratico di deliberazione, dalla politica alle altre aree della vita sociale; nel secondo, l'auto-sviluppo richiede un ampliamento

37. L'approccio psicoanalitico accoglie il ruolo dell'altro nella formazione del soggetto e con ciò anche il ruolo dei diritti, ma allo stesso tempo è anche più scettico riguardo il possibile apporto che i diritti possono dare alla creazione e all'estensione del senso di comunità. Rimando qui al mio lavoro già citato, soprattutto ai capp. 11 e 12.

38. I.M. YOUNG, *Le politiche della differenza*, Feltrinelli, Milano 1996.

del principio di uguaglianza che dalla formalità della legge e del processo decisionale, deve passare a considerare una serie di aspetti sempre più numerosi ed essenziali del vivere sociale, come il posto di lavoro, la vita domestica, l'ambiente ecc. Ciò muove le forme riconoscitive dal piano formale e universale a quello differenziato e specifico delle caratteristiche che rendono gli individui unici.

Si potrebbe proseguire con quest'analisi considerando tutti gli ulteriori progressi compiuti dai diritti umani. La battaglia per i diritti politici e l'introduzione del diritto universale di voto hanno portato alla rimozione del rapporto servo-signore dalla sfera pubblica; allo stesso modo il diritto all'autogoverno – che tra gli anni '50 e '60 ha caratterizzato il processo di decolonizzazione e riempito le prefazioni dei principali trattati internazionali sui diritti umani dell'epoca³⁹ – ha esteso il riconoscimento politico collettivo dalle aree metropolitane a intere nazioni e gruppi etnici del mondo. I diritti di cittadinanza hanno aperto nuove possibilità. I diritti dei lavoratori hanno allargato alla classe operaia il principio di partecipazione, anche su alcuni aspetti della gestione industriale. I diritti dei consumatori hanno portato organismi decisionali nuovi nell'istruzione, nella sanità e in altri settori dei servizi sociali. Ogni ampliamento ha incrementato il numero di persone titolate a prendere decisioni su questioni di interesse pubblico.

La cittadinanza è l'espressione locale dell'universalità. I diritti politici sono emersi dalla distruzione di comunità tradizionali e dall'erosione del corpo politico pre-moderno. Per questa via il riconoscimento reciproco si è trasformato muovendo dall'amore e dalla cura, che caratterizzavano prevalente-

39. «Tutti i popoli hanno il diritto di autodeterminazione. In virtù di questo diritto, essi decidono liberamente del loro statuto politico e perseguono liberamente il loro sviluppo economico, sociale e culturale», questo è il primo articolo sia del Patto Internazionale sui Diritti Civili e Politici, sia del Patto Internazionale sui Diritti Economici, Sociali e Culturali, entrambi adottati dalle Nazioni Unite nel 1966.

mente il mondo pre-moderno, al riconoscimento giuridico, che è parte di una costruzione dell'identità tramite diritti. Se la cittadinanza è l'essenza dell'universalità e la partecipazione nella comunità è ciò che riporta l'astrattezza giuridica della persona in una individualità socialmente riconosciuta, questa essenza è negativa. Essa nega la chiusura dello spazio politico e «sostiene il momento dell'incorporeità, dell'infondatezza e della dislocazione del potere costitutivo della prassi democratica»⁴⁰. Ma come Marx ha più volte sostenuto, la comunità politica e la cittadinanza sono entrambi riconoscimenti dell'universalità dei diritti e insieme anche la negazione di questa, poiché i diritti sostengono, e a loro volta sono sostenuti, dalle ineguaglianze presenti nell'economia e nella cultura. Inoltre, la cittadinanza è un'universalità limitata che si esaurisce all'interno dei confini dello stato-nazione, escludendo quindi i non-cittadini, chi è straniero.

Usando la terminologia adottata da Iris Marion Young, possiamo dire che l'universalità negativa dei diritti politici si rivolge alla questione del dominio, ma non a quella dell'oppressione. L'oppressione colpisce la capacità degli individui di decidere cosa sia meglio per i loro progetti di vita, privandoli inoltre dei necessari mezzi per realizzarli. Essere oppressi significa non poter acconsentire a un proprio io concreto e irripetibile, essere impediti di raggiungere e realizzare le proprie aspirazioni, le proprie capacità⁴¹. Lo sfruttamento economico dei poveri delle metropoli tramite la disoccupazione, i salari da fame, la riconversione dei posti di lavoro, lo sviluppo mondiale di un mercato iniquo e di un debito esorbitante alla fine distruggono la possibilità di auto-sviluppo. Il quotidiano sopravvivere diventa la questione all'ordine del giorno, mentre svaniscono tutte le altre

40. J. BERNSTEIN, *Rights, Revolution and Community*, in P. OSBORNE (a cura di), *Socialism and the Limits of Liberalism*, Verso, London 1991, pp. 91-120, qui p. 113.

41. Su questo aspetto si rimanda in generale a A. GEWIRTH, *Self-Fulfilment*, Princeton University Press, Princeton 1998.

aspirazioni di miglioramento sociale e di espressione culturale. Chi è oppresso non riesce a godere di (e neanche quindi ad aspirare a) ciò che Aristotele definiva *eu zein*, il bene e la vita compiuta che permettono alle persone di far prosperare i lati della propria personalità e di essere riconosciute nella propria complessa interezza.

5. *Il paradosso dell'identità e dei diritti*

Il riconoscimento giuridico può dunque diventare il pieno riconoscimento di una concreta identità come Honneth sostiene? La grande conquista dei diritti posti legalmente è stata precisamente quella di astrarre da tutte le qualità e creare un'idea di persona che non avesse determinazione. *L'uomo dei diritti dell'uomo* è una specie che appare in tutta la sua nudità e semplicità indifferenziata e indistinta, un essere che condivide con gli altri una natura comune spogliata di caratteri sostanziali. *L'uomo* universale delle dichiarazioni e delle convenzioni è un uomo su cui non gravano ipoteche particolari, un uomo umano, *troppo umano*. In quanto specie esistente, tutti gli uomini sono uguali perché tutti alla stessa maniera hanno un'anima e una ragione, che è la loro *differentia specifica*. Ma questa uguaglianza, che è l'elemento più radicale delle dichiarazioni classiche, ha finito per limitare il valore di uomini e donne concreti, considerati *non veri uomini* solo perché non erano proprietari di beni, mentre in altri casi – schiavi, coloni, stranieri – il loro valore è stato addirittura negato del tutto, definendoli *non-umani*.

La concezione contemporanea dei diritti umani ha dunque percorso una lunga strada. Diritti economici e sociali, alcuni diritti per gay e lesbiche, altri per donne e bambini, per minoranze e popolazioni indigene, tutte istanze che promettono su un piano astratto di definire la persona giuridica e costruirne un suo riconoscimento forte. Ma si può avere una concezione consistente dei diritti (umani) che trascenda lo statuto minimale che il diritto legale dà alle forme di riconoscimento? Per rispon-

dere a questa domanda occorre che sia fatta distinzione tra le lotte di gruppo per l'adozione di nuovi diritti e le pretese individuali di riconoscimento. Partiamo dai diritti di gruppo.

Usando il linguaggio della semiotica, si potrebbe sostenere che l'*uomo* dei diritti, oppure l'*umano* dei diritti umani, sono significanti 'flottanti'. Mentre l'*uomo* come significante è solo una parola che non ha corrispondenza specifica, un elemento discorsivo che non si può collegare in maniera automatica a un qualsiasi significato particolare, l'*umano* è del tutto privo di significato e può essere connesso a un infinito numero di significati. Questo, di conseguenza, ci induce a pensare che non esiste una maniera definitiva e compiuta con cui si viene a fissare una particolare concezione, ma al contrario questa si trascende e si sovradetermina (*overdetermines*)⁴². Tuttavia, non si deve neanche pensare che l'*umanità* dei diritti umani sia un significante vuoto. Al contrario, essa contiene un enorme capitale simbolico, un'eccedenza valoriale e di dignità, lascito di rivoluzioni e dichiarazioni, incrementato poi da ogni nuova lotta per il riconoscimento e per la protezione dei diritti umani. Un tale eccesso simbolico muove l'*umano* verso un significante flottante, verso qualcosa che qualsiasi individuo che lotti per questioni politiche, sociali, legali vorrebbe fosse cooptato nella propria causa, per spiegare l'importanza della propria azione.

Per avere diritti umani o *per essere umano* – significati che nella modernità si sono conformati – occorre che annessa alle pretese individuali ci sia una domanda di riconoscimento sociale e/o di protezione giuridica che renda le pretese meno flottanti: un diritto nuovo è tale se viene riconosciuto, se riesce a fissarsi in una – temporanea o parziale – determinazione della parola *umano*. Il potenziale creativo del linguaggio e della retorica consente agli originari diritti dell'*uomo* di disperdersi e

42. Per un uso psicoanalitico del concetto di *sovradeterminazione* (*overdetermination*) nella teoria politica, si veda E. LACLAU, C. MOUFFE, *Hegemony and Socialist Strategy*, Verso, London 2001.

proliferare nei diritti dei lavoratori, delle donne, dei gay, dei rifugiati, e così via.

Per far sì che una nuova richiesta abbia successo, chi avanza la richiesta deve asserire contemporaneamente sia la propria *somiglianza* e sia la propria *differenza* con i gruppi che sono già ammessi nel novero della dignità umana; devono cioè appellarsi sia all'universale che al particolare. Cominciamo con la *somiglianza*. Le pretese dei nuovi gruppi che condividono le astratte caratteristiche della natura umana, e che formano un valido sottogruppo dell'umanità, dovrebbero godere della stessa dignità di cui godono gli altri ed essere trattate alla stessa maniera. Tuttavia, l'eguaglianza, malgrado quanto asseriscono dichiarazioni e costituzioni, non è data e nemmeno scontata. È un costrutto politico, come Hegel e Marx avevano colto, che di solito trova espressione attraverso la legge, come invece Kant aveva capito. In questo senso, nella dinamica pretese-diritti l'eguaglianza acquista il suo significato concreto prima che intervenga la legge, e dunque nell'eguaglianza sancita per legge non vi è nulla di *naturale*. Anche la tradizione democratico-liberale è chiara su questo punto: differenze sociali e sfortune di nascita possono essere trascese per costruire un'eguaglianza *contro* la natura. Ancora due aspetti da sottolineare: primo, le pretese di diritti fanno appello all'universale ma si ritrovano con un carattere indeterminato della natura umana; secondo, l'idea della somigliante natura umana di chi avanza le pretese, fa scivolare le nuove richieste dentro il significante flottante dell'eguaglianza, così esse vengono accettate come richieste che devono essere trattate alla pari con le richieste già accettate.

Veniamo adesso a quel che concerne la *differenza*. L'idea di dignità della persona giuridica, insieme all'idea di cittadinanza, appaiono forme inadeguate di riconoscimento dell'identità concreta. Io sono una persona giuridica e un cittadino ma, cosa molto più importante, sono anche un uomo o una donna, un etero- o un omosessuale, un nero o un bianco, un inglese, un africano o un greco, uno che parteggia per i Tory o un laburista, sposato o divorziato, un insegnante, un minatore o un poeta, un

immigrato, un rifugiato o un fedele patriota, un settentrionale o un meridionale, uno che beve, un libertino o un astemio, tutte richieste di differenziazione, di riconoscimento pluralistico e di identità culturali, che non vanno molto d'accordo con il liberalismo. Come Amy Gutmann scrive:

C'è (ed è ragionevole) una reazione a tutti questi interrogativi sul riconoscimento delle diverse identità culturali dei membri di una società pluralistica secondo la quale lo stesso intento di rappresentare o rispettare le differenze nelle istituzioni pubbliche è fuorviante. [...] un importante filone del liberalismo contemporaneo [...] suggerisce che la nostra non-identificazione con le istituzioni al servizio del pubblico, ovvero l'impersonalità delle istituzioni pubbliche, è il prezzo che i cittadini devono essere disposti a pagare per vivere in una società che li tratti tutti da uguali, indipendentemente dalla loro identità particolare, etnica, religiosa, razziale o sessuale.⁴³

La legge, come sosteneva Hegel, attinge dall'identico e dall'universale e non è equipaggiata per ospitare le differenze. Questa è la ragione per cui i soggetti dei diritti umani non hanno genere femminile, o per cui l'orientamento sessuale non viene visto come un illegittimo motivo di discriminazione. Le differenze rimangono sullo sfondo dei codici liberali dei diritti umani, mentre la portata dei diritti sociali, economici e culturali viene solitamente ridimensionata dall'affermazione che essi sarebbero diritti inferiori a quelli civili e politici, non giustificabili, molto più simili ad aspirazioni che non a diritti nel senso proprio. Le pretese di diritti umani mettono così in scena una dialettica paradossale: da una parte un'impossibile pretesa di eguaglianza universale, all'inizio definita con le caratteristiche dell'uomo occidentale, dall'altra una egualmente irrealizzabile pretesa di differenza assoluta. Visto che l'uomo bianco, benestante e occidentale non può sussumere entro le proprie aspi-

43. A. GUTMANN, *Introduzione*, in C. TAYLOR, *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, op. cit., pp. 12-13.

razioni universalistiche tutte le caratteristiche e i desideri dei lavoratori, delle donne, delle minoranze, ecc., è facile immaginare che le richieste specifiche di gruppi sociali diversi saranno destinate a crescere. Con il crescere e affermarsi di questa specificità, l'universalità diventa un orizzonte continuamente sfuggente, che si espande in una serie indefinita di richieste basate sulla particolarità del proprio gruppo⁴⁴, un orizzonte dunque non stabile, provvisorio, reversibile, che, con la logica del diritto liberale, tende a dare priorità all'universale e non al generale, e al medesimo e non al differente.

Per intenderci farò l'esempio dei diritti delle donne. I diritti delle donne coinvolgono due tipi di pretese apparentemente in contrasto tra loro: una che "*le donne sono uguali agli uomini*" e l'altra che "*le donne sono diverse dagli uomini*". Le donne sono state soggetti invisibili ai diritti umani per lungo tempo, inizialmente perché l'essere femminile era considerato uno stato inferiore che non poteva ambire alla piena dignità che si accordava all'umanità. In seguito, anche dopo l'ammissione delle donne negli *status* dell'umanità, le cose non sono andate meglio. Si è infatti dato per scontato che grazie al semplice allargamento alle donne dei diritti rappresentativi di un'umanità bianca e benestante, si sarebbero esaurite le loro pretese. Ma come il femminismo della differenza ha efficacemente sostenuto, l'universalità dei diritti implicitamente finisce per trascurare i bisogni specifici e le esperienze proprie delle donne⁴⁵. Le preoccupazioni e le pretese delle donne non possono essere suscitate nelle fattispecie universali di titoli che si possono dare alla natura umana, soprattutto perché il femminile rappresenta la differenza stessa rispetto a un concetto di umanità che tende a uniformare. Il diritto domestico e quello internazionale han-

44. E. LACLAU, *Emancipation(s)*, Verso, London 1996, soprattutto cap. 2.

45. L. IRIGARAY, *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano 1985; ID., *Amo a te: verso una felicità nella storia*, CDE stampa, Milano 1993; ID., *Thinking the Difference*, Routledge, New York 1994.

no incontrato non pochi problemi quando hanno dovuto accettare, ad esempio, la specifica natura dello stupro consumato in famiglia o dello stupro e della violenza sessuale in periodo di guerra. La non-criminalizzazione dello stupro compiuto dal marito era la conseguenza della non-ammissione delle donne nello *status* dell'universale. Il risultato era un sistema legale che trattava la donna come essere inferiore, come una proprietà del maschio, dunque soggetta a possibili abusi in piena impunità. La non-inclusione dello stupro tra i crimini contro l'umanità, al contrario, è stata il risultato del non-riconoscimento della differenza delle donne. Contro la violenza sessuale sulle donne sono considerate sufficienti le norme convenzionali del diritto penale, che proteggono dagli abusi l'integrità del corpo universalmente inteso, lasciando però un vuoto normativo sullo specifico effetto del trauma da abuso sessuale, poco valorizzato. La violenza sessuale viene perciò equiparata alla violenza in genere, sminuendo l'importanza delle violenze compiute in nome di un potere maschilista e della degradazione della donna.

Nella battaglia per i diritti lo stratagemma retorico della somiglianza e della differenza può essere usato per promuovere gli obiettivi più contraddittori. Una pretesa forte di differenziazione può stabilire l'unicità di un particolare gruppo e giustificare le richieste di trattamento speciale, ma può anche essere usata per concepirne la sua inferiorità sociale o economica. Aristotele scriveva: «Per natura alcuni uomini sono liberi, altri schiavi [...] subito dalla nascita, sono distinti, parte a essere comandati, parte a comandare»⁴⁶. Uno schiavo greco o romano era visto come un *animal vocale*; un operaio del XIX secolo era trattato come una “ruota dell'ingranaggio”, come una merce usa e getta, una donna sposata fino a poco tempo fa era considerata un bene del marito. In tutti questi casi, la differenza empirica stabiliva e giustificava la logica del dominio. Molto più in generale, la comparsa di differenze legate alla lingua, alla raz-

46. ARISTOTELE, *Politica*, I, 4-5, a cura di R. Laurenti, Laterza, Roma 2007.

za, al genere e altro ancora sono state utilizzate per conservare gerarchie e per legittimare gli squilibri nella distribuzione del potere.

La questione allora non è il *perché* ma *quando* e *come* e *in relazione a cosa* le donne sono diverse o uguali agli uomini? Molte delle battaglie per i diritti umani hanno adottato questa formula di comparazione, molto più precisa, storica e specifica. Il loro obiettivo principale è stato quello di ridefinire le modalità dominanti tramite cui si sono interpretate le relazioni tra classi, gruppi e individui, e per questi specifici effetti sono divenuti strumenti fondamentali per le tattiche retoriche e l'argomentazione discorsiva. Lo scopo culturale delle lotte contro la schiavitù, o delle lotte dei lavoratori, o delle lotte delle donne è consistito nel ri-articolare i rapporti che sussistevano tra queste e le parti che vi si opponevano – individui liberi, la borghesia capitalista, gli uomini maschi. La posizione egemonica operante ha sempre preteso che un gruppo fosse relazionata all'altro sulla base di una differenza naturale, che insomma l'ineguaglianza fosse la logica e necessaria conclusione di una diversità iniziale. Dall'altra parte, ribelli e contestatori hanno invece inteso lo stesso rapporto in termini di ineguaglianza, di una negazione immorale e innaturale di somiglianza, identificando le differenze con un motivo di gerarchie.

L'affermazione della differenza è ciò che dà identità al sé, che lo rende ricco, una complessa personalità *spessa* (*thick*). La caratteristica che si è differenziata – che sia il genere, l'etnicità o la sessualità – è la predicazione parziale dell'universalità, una maniera tramite cui universale e particolare si mediano. La distanza tra una natura umana astrattamente concepita e le concrete caratteristiche del gruppo giustifica la loro richiesta di trattamento differenziato nel rispetto di qualche aspetto della loro identità. Se il valore dell'uguaglianza è il risultato di azioni politiche e legali contro una natura astratta, la pretesa di differenziazione reintroduce la particolarità della natura nel suo concreto, nel suo essere dipendente dal contesto, situata e localizzata.

È qui che si arriva al punto cruciale della questione: *dalle pretese di gruppo alla lotta individuale per il riconoscimento*. Nella continua conversazione con gli altri e con le istituzioni sociali che costruiscono la nostra identità, il diritto non raggiunge mai lo scopo di un pieno riconoscimento dell'identità. Tramite la creazione di alcuni diritti e tutele si possono riconoscere aspetti della mia sessualità, della mia etnicità, ecc. Ma le politiche della differenza continueranno a inabissarsi nella genericità di posizioni determinate – l'essere donna o gay al posto dell'essere *questa* donna o *quel* gay. Il diritto può affrontare le universalità solo con le genericità. Una concreta identità, invece, è costruita per il tramite di combinazioni altamente mutabili e contingenti di molte posizioni; è il risultato di caratteristiche del gruppo molto specifiche, solo alcune delle quali generalizzabili e paragonabili con quelle degli altri. Dunque, i diritti umani operano nel divario che si costituisce tra *l'universale e il generale*. Molti degli elementi dell'identità rimangono immersi sullo sfondo della storia personale, fatta di momenti, svolte o traumi, di combinazioni, tra le tante, che mi fanno ad esempio omosessuale, tifoso della squadra di calcio dell'Arsenal e sostenitore del partito Tory. In queste combinazioni mi sperimento quotidianamente, in una infinita serie di incontri con gli altri, nei quali mi manifesto con la singolarità del mio me stesso: una creatura con una dignità e diritti condivisi che danno l'agio di essere cittadino e di poter votare, ma anche una creatura di una idiosincrasia totale e di una differenza assoluta, tratti che si situano e incarnano nell'unicità e nell'irripetibile epifania del viso. Questo è il secondo aspetto cruciale, quello tra *il generale e l'individuale*. Qui la logica universalizzante della legge non supera l'unicità dell'altro.

Il riferimento al viso e all'altro ci introduce a quell'aspetto dell'identità che resiste alla dialettica dell'universale e del particolare (e del medesimo e del differente). Per Hegel l'onore è conferito dall'appartenenza a una corporazione e consente l'inserimento dell'individuo nello stato etico. Nella postmodernità, tuttavia, associazioni, affiliazioni e appartenenze sono proliferate considerevolmente, ma senza essere capaci di definire una

vera identità. Mentre riconoscimento e politiche dell'identità riguardano la creazione dell'io come individuo unico, i principali elementi della mia identità, la costruzione in blocchi di ciò che considero il *vero me*, si riferiscono a una grande varietà di posizioni, credenze e tratti che hanno poco a che fare con la dignità condivisa nei rapporti giuridici, né tantomeno si possono fissare in quel genere di differenza promossa dall'estensione dei diritti umani. La mia identità è fatta dall'articolazione sempre in movimento di tutti questi elementi disparati, di tutte le *posizioni soggettive* che si combinano in vario modo, alle volte in maniera transeunte sotto la direzione di un elemento in particolare, altre volte senza alcuna gerarchia particolare. Le identità concrete sono costruite in contesti psicologici, sociali e politici, sono, in termini psicoanalitici, il risultato del desiderio situato dell'altro. In questo senso le pretese di differenziazione si costruiscono inizialmente fuori dalla logica uniformante della legge.

Negoziando con gli altri, il conflitto, potenziale o reale che sia, è la parte fondamentale dell'identità politica dell'individuo. Nel seguire la mia squadra di calcio in una trasferta, ad esempio, la caratteristica dominante diventa quella dell'esser membro di un gruppo di tifosi dell'Arsenal. Ma quando il gruppo in cui mi trovo comincia a provocare un giocatore per questioni razziali (magari la mia stessa razza), o se il loro comportamento offende la mia fede a qualche ideologia, allora i miei due obblighi entrano in conflitto. Posso cercare di dimenticare il conflitto razionalizzando il comportamento dei miei compagni, oppure accettando in qualche maniera la problematicità della mia razza, interiorizzandola con la vergogna di sé. In questo, come in altri casi, la mia identità si crea tramite il riconoscimento degli altri che sono coinvolti con me in una conversazione attuale o silenziosa sulle parti della mia identità. Nel nostro caso, ogni relativo diritto creato contro la discriminazione o l'odio razziale diventerà importante sia nella negoziazione della mia risposta agli altri, sia per l'immagine che ho di me stesso. Ma spesso queste conversazioni falliscono. Come Charles Taylor ha fatto notare: «Con l'età moderna non è nato il bisogno di riconosci-

mento, sono nate le condizioni nelle quali il tentativo di farsi riconoscere può fallire»⁴⁷.

6. *Desiderio, (mis)conoscimenti e diritti*

Le lotte che conducono ai diritti umani hanno un valore sia simbolico che politico: nell'immediato il terreno di scontro è costituito dal significato delle parole, ciò che noi attribuiamo a termini come "differenza", "eguaglianza", "somiglianza" o "libertà"; se poi riescono, queste lotte comportano conseguenze a livello ontologico che vanno a cambiare in maniera radicale la costituzione del soggetto giuridicamente e legalmente inteso, con conseguenze per la vita concreta. I diritti formalizzano e producono stabilità, e con ciò danno attuazione a tipologie determinate di mutuo riconoscimento. La legge usa la categoria tecnica di soggetto giuridico e il suo repertorio fatto di ricorsi, procedure e diritti, per cercare una mediazione tra concezioni indeterminate della natura umana ed esigenze di persone che chiedono di essere protette nel concreto. Quando dopo una contestazione si giunge alla convalida legale di una certa categoria di diritti – diritti delle donne – si mette in funzione il riconoscimento parziale di un particolare tipo di identità collegato a quei relativi diritti. Viceversa, una persona riconosciuta come soggetto – soggetto dei diritti delle donne – risponde a un tipo di persona che ha una identità particolare, che è titolare di certe peculiarità, che beneficia di certe attività, ed è presa in considerazione come portatrice della dignità dell'umanità astratta. Un individuo è un essere umano, cittadino, donna, operaio, e così via, e solo per estensione di ciò viene riconosciuto in quanto soggetto dei rispettivi diritti; la sua identità giuridica si costruisce fuori del mazzo dei diritti. Ma non è tutto. La concezione della natura umana alla base delle dichiarazioni classiche dei

47. C. TAYLOR, *La politica del riconoscimento*, in J. HABERMAS, C. TAYLOR, op. cit. p. 20.

diritti umani è stata rimpiazzata nelle società postmoderne da un proliferare di nuove richieste di diritti, sempre più specifiche. Il desiderio, ciò che muove le lotte per il riconoscimento, ha sostituito il vecchio concetto di natura umana, diventato un significativo vuoto e flottante, congiungibile o alle logiche del potere e dello stato o alle logiche della giustizia e della trasparenza. Come moderni conoscevamo solo cosa si può fare; come postmoderni, con la legalizzazione del desiderio, possiamo ora *crearci* il desiderio da andare a investigare, dandogli un significato legale. Noi siamo titolari della possibilità di diventare, giuridicamente, ciò che crediamo di essere, di capovolgere la nostra auto-immagine nell'identità pubblicamente riconosciutaci. Un primo riconoscimento giuridico in tale senso, pur limitato, è venuto tra gli anni '50 e '60, quando lo sviluppo del sé e l'appagamento dei desideri diventarono materia di diritto. Dopo di allora, la moltiplicazione dei detentori di diritto, la proliferazione delle pretese, e l'infinita mutazione degli oggetti di diritto è stata solo una questione di tempo, di linguaggi e di politiche che lo hanno permesso, poi il desiderio ha fatto il resto. I diritti sono diventati riconoscimenti di un desiderio in movimento che dirige un numero crescente di aspetti della mia identità verso pretese legali sempre più atualizzabili. Come Arthur Jacobson afferma pensando a Hegel, la specie umana è sotto «la pretesa erotica [...] di riempire l'universo con ogni relazione giuridica immaginabile»⁴⁸. Questa pulsione è divenuta la forza più grande dei diritti umani. Il più grande dei diritti tra quelli che potrei avere. Allo stesso tempo, questo tipo di riconoscimento risulta però forzato, basato non sulla reciprocità di appartenere a una famiglia, a una corporazione, a un gruppo o una comunità, ma sulla logica coercitiva e alienante della legge. «Designare un individuo come *persona* è espressione di disprezzo»⁴⁹ diceva

48. A. JACOBSON, *Hegel's Legal Plenum*, in D. CARLSON, D. CORNELL, M. ROSENFELD (a cura di), *Hegel and Legal Theory*, op. cit., p. 114.

49. G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, op. cit., p. 301.

Hegel. Questo misconoscimento è inevitabilmente implicito anche nell'idea di persona individuata dai diritti umani.

I diritti umani non rappresentano solamente la conferma o l'esecuzione di certi tratti universali della personalità. Il loro riconoscimento si dirige al cuore stesso dell'esistenza e si rivolge a questioni fondamentali come l'apprezzamento dell'altro e l'autostima dell'individuo, andando perciò a toccare il fondo dell'istituzione identitaria. Per fortuna o per disgrazia noi siamo destinati a sforzi infiniti nel tentativo di ottenere concretezza dal riconoscimento della nostra unicità. Dunque i misconoscimenti ci sono ma sono evitabili, e ci sono miriadi di istanze che creano discordanza tra l'immagine che un individuo (o un gruppo) ha di sé e l'immagine pubblica – tutto ciò consente a individui e gruppi di fare progetti, di rendere la legge un elemento indispensabile ma allo stesso tempo inadeguato delle battaglie identitarie. Un'identità completa non può essere basata sulle caratteristiche universali del diritto, ma sulla continua lotta per un desiderio irripetibile di altri e per un concreto riconoscimento. Qui è dove fallisce la pretesa di Honneth, secondo cui i diritti umani possono conferire un pieno riconoscimento reciproco e calmare il conflitto sociale. Il conflitto sociale può occasionalmente essere distruttivo dei legami sociali, ma è anche un passaggio nello sviluppo delle forme politiche e morali della comunità. Il desiderio dell'altro, che rimane un passo avanti rispetto alla legge, riesce a mantenersi perché ricerca riconoscimenti formali più grandi, ma non appena viene concessa realizzazione all'aspettativa legale, la sua conquista ne mina il desiderio iniziale. Questo attorcigliarsi così complesso e paradossale di identità, desideri e diritti umani può essere considerato la lezione hegeliana per le giurisprudenze postmoderne.

