

PIER FRANCESCO SAVONA

“Sulla dignità violata”. Per un’etica del concreto

1. La ‘misura’ della vitalità

Nel vivo e denso dibattito contemporaneo gius-filosofico sulla “dignità” umana, se essa sia un dato ontologico, o un costrutto relazionale e sociale¹, se essa vada ascritta alle categorie filosofico-morali o alle “finzioni” e costruzioni giuridiche², non sembra forse inopportuno partire da alcune evidenze empiriche: ogni forma di vita sulla terra realizza se stessa nello sviluppo oscillante tra espansione e adattamento, vitalità e organizzazione, esplicitando la ‘misura’ del proprio esistere, del proprio posto nel mondo, nella cruda lotta per la soprav-

¹ Sul punto, la letteratura è vastissima; per una sintesi efficace, cfr. F. Viola, *Dignità*, in *Enciclopedia Filosofica Bompiani*, vol. 5, Bompiani, Milano 2010; F. Viola, *Etica e metaetica dei diritti umani*, Giappichelli, Torino 2000, in part. pp. 189 ss., nonché cfr. P. Becchi, *Il principio dignità umana*, Morcelliana, Brescia 2009 e, per la genealogia del concetto cfr. U. Vincenti, *Diritti e dignità umana*, Laterza, Roma-Bari 2009, nonché Aa.Vv., *Colloqui sulla dignità umana*, Atti del Convegno Internazionale (Palermo, ottobre 2007), a cura di A. Argiroffi, P. Becchi, D. Anselmo, Aracne, Roma 2008; dal punto di vista giuridico, cfr. inoltre G. Resta, *La dignità*, in S. Rodotà, M. Tallacchini (a cura di), *Ambito e fonti del biodiritto*, Giuffrè, Milano 2010, pp. 259-296 (con ampia bibliografia); per il diritto comparato, v. inoltre P. Ridola, *Diritto comparato e diritto costituzionale europeo*, Giappichelli, Torino 2010, pp. 77 ss., e sulle problematiche biogiuridiche, cfr. C. Casonato, *Introduzione al biodiritto*, Giappichelli, Torino 2009, in part. pp. 32 ss.

² Il riferimento è alle recenti pubblicazioni di J. Habermas, *Il concetto di dignità umana e l'utopia realistica dei diritti dell'uomo*, (2011), ora in Id., *Questa Europa è in crisi*, trad. it. di C. Mainoldi, Laterza, Roma-Bari 2012, pp. 3-31 e di S. Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, Laterza, Roma-Bari 2012, in part. pp. 179 ss.

vivenza, nelle dinamiche di equilibrio che riuscirà a innestare nell'ecosistema (piccolo o grande) in cui si trova a vivere³.

La forma di vita umana, senziente e autoriflessiva, è l'unica a innestare le dinamiche di sviluppo e autorealizzazione tra esposizione e accoglimento, capacità e (bisogno di) cura, vitalità e riconoscimento, acquisendo gradualmente consapevolezza del proprio esserci e del proprio 'valere' nel mondo (la propria "dignità", appunto), attraverso la significazione e comunicazione simbolica di quella vitalità ma anche della vulnerabilità (la ricerca di 'senso') e trasformando quella lotta per la sopravvivenza in lotta "per il riconoscimento", affinché quella acquisita coscienza del proprio valore non vada smarrita, violata o calpestata⁴. Le forme umane di vita organizzano se stesse in aggregati (famiglie, comunità, società, stati) istituzionalizzando la memoria e il lascito di quella "dignità" che da ontologica si fa dunque immediatamente storica, sociale e culturale, andando così a testimoniare la propria comune e singolare "modalità" culturale di declinazione, significazione dell'umano⁵.

Se così è, appare chiaro come sia inestricabile l'intreccio tra ontologia e dialettica, datità fenomenologica e costruzione sociale, che implica la vicenda umana della "dignità": la ricerca del senso, la capacità espressiva e la significazione simbolica, la vitalità identitaria e la richiesta comunicativa (anche nella violenza) sono le evidenze em-

³ Sul punto, cfr. E. Gagliasso, *Verso un'epistemologia del mondo vivente*, Guerini e Associati, Milano 2001; nonché, l'ormai classico J. Monod, *Il caso e la necessità. Saggio sulla filosofia naturale della biologia contemporanea*, EST, A. Mondadori, Milano 1970.

⁴ Sul punto, cfr. A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Il Saggiatore, Milano 2002, nonché D. Spati, *L'importanza di essere umani. Etica del riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 2003 e, da ultimo, P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento. Tre studi*, R. Cortina Editore, Milano 2005; da un punto di vista sociologico, v. anche Aa.Vv., *Identità, riconoscimento, scambio*, a cura di D. Della Porta, M. Greco, A. Szakolezai, Laterza, Roma-Bari, 2000. in part. p. 5-65, nonché A. Pizzorno, *Il velo della diversità. Studi su razionalità e riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 2007.

⁵ Sul punto la letteratura è pressoché sterminata; basti qui ricordare lo studio di J. Dupré, *Natura umana. Perché la scienza non basta*, Laterza, Roma-Bari 2007; nonché i fondamentali lavori di E. Morin, *Il metodo 5. L'identità umana*, R. Cortina, Milano 2002 e Id., *Il metodo 6. Etica*, R. Cortina, Milano 2005, in part. pp. 95 ss. e la magistrale opera di P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, R. Cortina, Milano 2003, in part. pp. 133 ss. e pp. 411 ss.

piriche che fanno della dignità dell'uomo (di ogni uomo) un dato ontologico, un valore assoluto, una qualità del suo essere non disponibile né negoziabile, senza il quale l'uomo non potrebbe appunto declinare in alcun modo la grammatica dell'umano, né dunque (tanto meno) scivolare nel dis-umano.

D'altra parte, l'istituzionalizzazione (propria solo dell'uomo) di quella vitalità e ricerca del senso, come anche della stessa richiesta di solidarietà e dei propri vincoli e legami comunitari, attraverso l'organizzazione sociale e l'oggettivazione storico-culturale degli aggregati politici, testimonia come nel concreto la "dignità" umana si relativizzi nei diversi contesti storici e diventi così anche una possente costruzione sociale, spesso in relazione conflittuale con il "riconoscimento" di quei valori culturali che la attualizzano da parte di altre comunità politiche, che hanno a loro volta costruito diversi modelli culturali della loro declinazione e significazione simbolica dell'umano, riponendo in essi appunto la propria "dignità". Si spiega così come la "dignità" sia anche un portato storico, relativo allo sviluppo socio-culturale dei popoli e della loro storia (anche politico-istituzionale), e come il "dato" ontologico (pur sempre presente) non sia comunque sufficiente a rivelarne l'autentica portata, il concreto lascito di essa nel tessuto denso e complesso delle trame e delle relazioni socio-culturali degli esseri umani e degli aggregati politici in cui vivono⁶.

Ontologicamente, la "dignità" si lascia dunque declinare come misura del valore dell'umano riposta nella capacità di esprimere e comunicare simbolicamente la propria ricerca di "senso", la propria vitalità identitaria ed espansiva, la propria capacità di trascendere l'empirico per significare il mondo e dunque l'apertura al mondo⁷, la ricerca di autonomia espressiva che è anche richiesta di legami di "senso", un costante e implicito appello agli altri per comunicare la propria identità e forza vitale, ma anche la propria vulnerabilità, il

⁶ Si veda al riguardo, soprattutto la voce di P. Becchi, *Dignità umana*, in U. Pomarici (a cura di), *Filosofia del diritto. Concetti fondamentali*, Giappichelli, Torino 2007, pp. 153 ss. nonché cfr. U. Vincenti, *Diritti e dignità umana*, cit., pp. 41 ss.; per una sintesi della complessa problematica, mi sia consentito di rinviare al mio P.F. Savona, *In limine juris. La genesi extra ordinem della giuridicità e il sentimento del diritto*, ESI, Napoli 2005, pp. 131 ss.

⁷ Sul punto, cfr. A. Supiot, *Homo juridicus. Saggio sulla funzione antropologica del Diritto*, Bruno Mondadori, Milano 2006, pp. 23 ss.

proprio bisogno di ‘cura’ che è innanzitutto bisogno di “riconoscimento”⁸. È questo percorso che genera autoriflessività, consapevolezza di sé e degli altri e del mondo in cui si vive, dei legami di identità e appartenenza, socio-affettivi e comunitari, generati da chi ha accolto e accudito quella vitalità, consentendo e stimolandone la vitalità e capacità espressiva e la stessa richiesta identitaria di “senso” e di autonomia.

Così intesa, appare evidente come la “dignità” sia la ‘cifra’ del valore assoluto di ogni essere umano, assolutamente a-storica e a-temporale, imputabile in età preistorica all’uomo delle caverne che disegnava geroglifici con le pietre, e oggi al più povero e malnutrito bimbo di un qualunque villaggio africano che con i suoi occhi lucidi “urla” e reclama l’aiuto del mondo intero e il suo bisogno di cura e di riconoscimento, per poter anch’egli sviluppare la propria capacità espressiva e vitale di “autenticità riflessiva” e autonomia identitaria⁹. (Ma appare subito chiaro da quest’ultimo caso, come essa da ‘cifra’ ideale e ontologica sia destinata ad essere subito ‘tradita’ e violata dal dato empirico di una natura selvaggia e inospitale, nonché dalla mancata ‘risposta’ per povertà delle condizioni di sviluppo, a quella richiesta di aiuto da parte della comunità).

2. Dignità e diritti. La dimensione istituzionale della persona

Ed in tal senso, traspare un nesso pressoché imprescindibile tra la “dignità” come cifra e valore ideale dell’umano e la stessa idea di “persona”, declinata nella sua unicità e complessità come “essere personale individuale”, così come tramandataci dalla tradizione greco-romana antica e cristiano-medievale (Boezio), sino alla sua recezione

⁸ Cfr. soprattutto J. Hersch, *I diritti umani da un punto di vista filosofico*, a cura di F. De Vecchi, Bruno Mondadori, Milano 2008, pp. 69 ss. nonché M.C. Nussbaum, *Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone*, il Mulino, Bologna 2002, pp. 71 ss. e J.C. Tronto, *Confini morali. Un argomento politico per l’etica della cura*, ed. it. a cura di A. Facchi, Diabasis, Reggio Emilia 2006, pp. 115 ss.

⁹ Al concetto di “autenticità riflessiva” è dedicato il bel saggio di A. Ferrara, *Autenticità riflessiva. Il progetto della modernità dopo la svolta linguistica*, Feltrinelli, Milano 1999; sul tema, basti rinviare alla magistrale opera di P. Ricoeur, *Sé come un altro*, ed. it. a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993.

moderna nel pensiero giusnaturalista sei-settecentesco (da Locke a Kant) e agli ultimi sviluppi del costituzionalismo contemporaneo che hanno tradotto nella vivente e relazionale concretezza dell' "*homme situé*" le precedenti astrazioni tecnico-giuridiche del "soggetto di diritto", proprie della dogmatica ottocentesca¹⁰. Se si può convenire che le recenti costruzioni giuridiche hanno indotto al crearsi di una nuova "antropologia" dell' "*homo dignus*"¹¹ come persona "in relazione" costante con l'alterità, dopo le trascorse antropologie giuridiche dell' individuo "proprietario" (del suo corpo, dei suoi beni, della sua libertà), del cittadino politico e del soggetto astratto di diritti, tuttavia ciò è potuto avvenire proprio per l'incessante dialogo tra le categorie giuridiche e le teorie filosofiche e morali in esse implicite. Non vi è dubbio infatti che l'idea di "persona"¹² esprima, nelle pieghe della fenomenologia novecentesca (al di là del razionalismo ontologico di stampo tomista che giunge sino a Maritain), un che di impenetrabile nella sua origine, una "trascendenza non posseduta"¹³ e perciò indisponibile e inviolabile, che ne attualizza la "dignità": si tratta dell'inesauribile eccedenza delle tensioni innescate dalla duplicazione tra l'immagine del soggetto che essa oggettiva nella rappresentazione dei suoi ruoli sociali¹⁴ e il concreto processo di individualizzazione/socializzazione (il suo "farsi persona") ch'egli compie attraverso la valorizzazione del suo legame con il mondo e la sua eccentrica vitalità¹⁵.

Qui sembra che la 'cifra' della dignità della persona sia proprio nell'equilibrio che il suo processo di socializzazione riesce a mettere in campo tra l'una o l'altra delle diverse espressioni della personalità

¹⁰ Sul punto cfr. S. Rodotà, *Dal soggetto alla persona*, Editoriale Scientifica, Napoli 2007; per un'ampia sintesi della problematica, si rinvia al mio P.F. Savona, *In limine juris. La genesi extra ordinem della giuridicità...*, cit., pp. 101 ss.

¹¹ Sul punto, cfr. S. Rodotà, *Antropologia dell' 'homo dignus'*, *Lectio Magistralis*, Università di Macerata, 2010; da ultimo, Id., *Il diritto di avere diritti*, cit., pp. 179 ss.

¹² Su tale snodo teorico, la letteratura è davvero sterminata; per una sintesi, si rinvia a Aa.Vv., *Dire persona. Luoghi critici e saggi di applicazione di un'idea*, a cura di A. Pavan, il Mulino, Bologna 2003; da ultimo, cfr. l'importante lavoro di R. Spaemann, *Persone. Sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno"*, Laterza, Roma-Bari 2005.

¹³ Cfr. J. Hersch, *I diritti umani da un punto di vista filosofico*, cit. p. 68.

¹⁴ Si era di ciò accorto già N. Luhmann, *I diritti fondamentali come istituzione*, ed. it. a cura di G. Palombella e L. Pannarale, trad. it. di S. Magnolo, Dedalo, Bari 1992, pp. 99 ss.

¹⁵ Sul punto, cfr. J. Habermas, *La condizione intersoggettiva*, trad. it. di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 7 ss.

individuale, delle diverse polarità di quelle tensioni (tra identità e differenza, interno/esterno, libertà/appartenenza, vitalità/riconoscimento) senza lasciare che essa si riduca interamente (o quasi) ad una sola di esse¹⁶. Come si vede, si tratta di un processo sempre da compiersi e gli equilibri sono assai labili (basti pensare a quanto l'appartenere ad una comunità, con le sue ideologie a volte totalizzanti se non totalitarie, possa compromettere l'autonomia e la dignità individuale delle persone), in cui è sempre possibile che nel risolvere la tensione nel percorso esistenziale di "espansione personalitaria"¹⁷ in un senso piuttosto che nell'altro, l'essere personale individuale smarrisca almeno parzialmente la propria "dignità".

Ma vi è di più: nel concreto, questo faticoso percorso esistenziale si compie entro un orizzonte storico dato, da cui dunque lo sforzo di composizione delle tensioni che accompagnano il cammino del singolo vivente umano è inevitabilmente condizionato. Ancora una volta, la dimensione ontologica va accompagnata ad uno sguardo fenomenologico sulla concreta esperienza relazionale e intersoggettiva che concorre a costruire la "dignità" sociale del soggetto, in quanto "persona in relazione".

E qui, nella dimensione "istituzionale", inevitabilmente giuridico-politica della "dignità", viene alla luce il nesso imprescindibile tra "dignità" e "diritti". È un legame messo in evidenza soprattutto dal processo di positivizzazione e costituzionalizzazione del secondo novecento, compiutosi nelle varie Carte e Dichiarazioni Internazionali dei Diritti Umani e dei diritti fondamentali della persona quali diritti costituzionalmente "inviolabili"¹⁸.

Giustamente è stato osservato come in tale dimensione il concetto di "dignità umana" svolga un ruolo fondamentale, quasi di matrice primogenia dell'intero nucleo o plesso di diritti fondamentali e stia a

¹⁶ Sul punto, mi sia consentito di rinviare al mio P. F. Savona, *La persona tra moralità e diritti*, in G. Limone (a cura di), *Persona. Periodico di Studi e Dibattito*, vol. 1, 2011, Liguori Editore, Napoli 2011, pp. 145 ss.

¹⁷ L'espressione è di P. Piovani, *Principi di una filosofia della morale*, Morano, Napoli 1972, pp. 151 ss.

¹⁸ Sul punto, cfr. soprattutto F. Viola, *Dignità*, in *Enciclopedia Filosofica Bompiani*, vol. 5, Bompiani, Milano 2010, nonché P. Becchi, *Il principio dignità umana*, cit., pp. 29 ss.; v. inoltre M. Zanichelli, *Il discorso sui diritti. Un atlante teorico*, Cedam, Padova 2004, con ampia bibliografia sul tema.

sancirne appunto l’indivisibilità¹⁹. Non è possibile abdicare totalmente ad uno (e ad uno solo) dei diritti fondamentali (nelle varie generazioni che si sono succedute nei secoli: civili, politici, sociali, ambientali, culturali..) senza compromettere in modo irreparabile la piena ‘dignità’ umana, dato che essa si nutre di una “costellazione” di valori²⁰, a volte anche conflittuali (appunto quelle tensioni dicotomiche di cui è costellato il percorso di espansione e socializzazione del soggetto, di cui si parlava prima), che spesso – quando l’individuo non riesca a farlo – spetta al diritto come ordinamento “bilanciare” nel modo opportuno, sacrificando di volta in volta in modo parziale solo alcuno dei valori in gioco, per salvaguardare appunto la dignità e il ruolo sociale della persona²¹. Anche qui, risulta impossibile allora teorizzare in astratto (tanto dalla filosofia quanto dal diritto) le ipotesi in cui un essere personale individuale possa smarrire del tutto (o magari riacquistare) la propria “dignità”.

3. *La normatività della prassi*

Nel cammino “verso il concreto”, un approccio che voglia indagare un’etica della “dignità” quale cifra onto-relazionale dei valori dell’umano, non può allora che procedere “dal negativo”: è solo dal mancato riconoscimento di questo o quel profilo valoriale, di questa o quella tensione o polarità della significazione umana, che possiamo dedurre il ‘nucleo’ intangibile della “dignità” umana e se e quanto il diritto come istituzione e gli apparati statuali in quanto ordinamenti giuridici possano tutelarla e reintegrarla.

A questo punto, due sono le mosse teoriche che si rendono necessarie:

a) far emergere il profilo ‘oppositivo’ e ‘reattivo’ della “*lotta per i diritti*” che ha modellato e affinato nel corso dei secoli e del formarsi

¹⁹ Cfr. G. Resta, *La dignità*, in S. Rodotà, M. Tallacchini (a cura di), *Ambito e fonti del biodiritto*, Giuffrè, Milano 2010, pp. 259-296.

²⁰ L’espressione è di P. Zatti, *Note sulla semantica della dignità*, in Id., *Maschere del diritto, volti della vita*, Giuffrè, Milano 2009, pp. 29 ss.

²¹ Sul problema del ‘bilanciamento’ tra dignità (come esplicito ‘contenuto’ di un diritto fondamentale) e altri diritti costituzionali, nel diritto costituzionale comparato cfr. in part. P. Ridola, *Diritto comparato e diritto costituzionale europeo*, Giappichelli, Torino 2010, pp. 77 ss.

delle costituzioni e degli Stati di diritto il ‘nucleo concettuale’ della dignità umana;

b) e d'altra parte orientare lo sguardo verso una *fenomenologia dell'esperienza* che ci riconduca al concreto formarsi del ‘rispetto di sé’ e delle forme dell’umano che lo implicano e lo consentono rispetto a quelle che lo escludono e lo calpestano, ossia mettersi a scrutare le relazioni umane nella effettiva prassi sociale di un compiuto o mancato reciproco ‘riconoscimento’, della discriminazione e umiliazione che ne deriva dalle seconde e della mediazione che la lotta per il diritto instaura nel ripristino appunto della ‘dignità violata’.

3.1. *Conflitto e progresso nella ‘lotta per i diritti’*

Nel solco della prima strada, già si collocava lo sguardo acuto di Ernst Bloch, quando nel bel libro del 1961 *“Diritto naturale e dignità dell'uomo”* aveva affermato che “le utopie sociali mirano soprattutto alla felicità o alla soppressione del bisogno e le teorie giusnaturalistiche alla dignità e ai diritti dell’uomo come categorie dell’orgoglio; dunque...l’utopia sociale si orienta soprattutto all’eliminazione della miseria e il diritto naturale all’eliminazione dell’umiliazione”²².

È la strada oggi seguita da diversi autori che quell’opera ha indubbiamente ispirato: da Habermas a Honneth sino agli interpreti d’oltreoceano della teoria discorsiva nei suoi risvolti giuridico-politici come F. Dallmayr, D. Rasmussen e S. Benhabib.

Ma sorprende che sinanco un fine teorico del pensiero orientale quale François Jullien si esprima oggi pressoché negli stessi termini, con riguardo alla nozione di “diritti umani”, di cui come si è detto, la dignità (violata) costituisce ad un tempo il presupposto ispiratore e il risultato conseguito, nella positivizzazione conquistata delle aspettative morali e sociali rivendicate.

“Il potenziale universalizzante dei ‘diritti umani’ – afferma perentorio Jullien – deriva prima ancora da un altro fatto: la loro *portata negativa* (ciò *contro cui* insorgono) è infinitamente più ampia della loro *estensione positiva* (ciò *a cui* aderiscono)... C’è una dissimmetria tra i due aspetti della nozione... Essi rappresentano uno strumento insostituibile per dire no e protestare, per imporre un punto d’arresto a

²² Cfr. E. Bloch, *Diritto naturale e dignità umana*, Giappichelli, Torino 2005, p. 191.

ciò che è inaccettabile ed erigersi a strumento di resistenza". Così, prosegue il filosofo, proprio poiché "promuovono una protesta decontestualizzabile e 'denudata' in nome del semplice *essere nati* (in quanto uomini, n.d.r.), i diritti umani costituiscono uno *strumento* riconfigurabile infinite volte e privo di limiti dal punto di vista transculturale. I diritti umani assegnano un nome esattamente a quell' *'in nome di...'*, a quell'estremo rimedio che, senza di loro, rimarrebbe privo di riferimento e si svuoterebbe di ogni capacità di intervenire e di protestare"²³.

Per venire ad Habermas, che più volte si è soffermato sul tema degli stadi 'evolutivi' della morale positiva e sul ruolo fondamentale di 'mediazione' svolto dalla giuridificazione dei diritti fondamentali nelle acquisizioni della coscienza morale post-convenzionale, da ultimo ha dedicato un importante saggio proprio al tema della 'dignità' umana come "cerniera concettuale" che connette "la morale della medesima considerazione per ciascuna persona con il diritto positivo e la sua legislazione democratica", sicché "dalla loro azione congiunta, in circostanze storiche favorevoli, poté scaturire un ordinamento politico basato sui diritti dell'uomo"²⁴.

In tal senso – osserva il grande filosofo e sociologo tedesco, memore appunto della lezione di Bloch – nel corso della storia delle società occidentali (e non solo) "l'esperienza della dignità umana violata" ha sempre consentito l'instaurarsi di quella "lotta per il diritto" che ha poi condotto (in caso di esiti positivi) alla giuridificazione delle pretese eluse o calpestate dai poteri consolidati, svolgendo così una indubbia e imprescindibile "funzione euristica": "(...) ad esempio di fronte a condizioni di vita intollerabili e all'emarginazione di classi impoverite; di fronte alle differenze di trattamento fra donne e uomini, alla discriminazione degli stranieri, delle minoranze culturali, linguistiche, religiose e razziali..."²⁵. Così operando, alla luce delle "sfide storiche" divengono di volta in volta attuali nuovi e diversi aspetti del significato della dignità umana; i quali tratti – specifica Habermas – possono poi condurre "sia a un'ulteriore spremitura del

²³ Cfr. F. Jullien, *L'universale e il comune. Il dialogo tra culture*, Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 124-125.

²⁴ Cfr. J. Habermas, *Il concetto di dignità umana e l'utopia realistica dei diritti dell'uomo*, cit., p. 13.

²⁵ Ivi, p. 8.

contenuto normativo di diritti fondamentali garantiti, sia alla scoperta e alla costruzione di diritti fondamentali nuovi”²⁶.

Anche Seyla Benhabib – che si pone come erede della teoria discorsiva habermasiana al di là dell’Atlantico – fautrice di un “universalismo non essenzialista”, basato sulle capacità comunicative dell’interscambio tra popoli e individui, pur nella differente ricerca del senso (religioso, politico, morale) che contraddistingue le vitalità individuali e collettive, affida alla costante dialettica oppositiva tra principi di un “diritto cosmopolitico” globale e i principi giuridico-politici delle diverse legislazioni statuali la possibilità che continue “iterazioni democratiche”²⁷ messe in campo da classi sociali svantaggiate e emarginate o da attori politici discriminati, che si riappropriano (innovandolo) del significato latente di quei principi, instaurino politiche gius-generative, foriere - attraverso la lotta e la contestazione - di nuove acquisizioni giuridiche ad essi favorevoli.

Tra i principi di “diritto cosmopolitico” la Benhabib ricomprende oltre al “diritto all’ospitalità” di kantiana memoria, anche quel “diritto ad avere diritti” che Hannah Arendt qualificava come condizione di possibilità del godimento dei diritti di cittadinanza da parte di ciascun essere umano; ma la teorica statunitense lo riformula – e questo è il punto che ci interessa – nel senso pieno di un’etica comunicativa ad un tempo ‘empirico-trascendentale’ del riconoscimento: “(...) L’uomo in quanto ente morale con la capacità di libertà comunicativa gode del fondamentale diritto ad avere diritti.(...) Esso implica il riconoscimento dell’identità del proprio interlocutore in quanto *altro* generalizzato e concreto. (...) La prospettiva dell’ ‘altro generalizzato’ esige che si riconosca a ogni singolo individuo, senza alcuna eccezione, la garanzia degli stessi diritti e doveri che noi stessi desidereremmo attribuirci”²⁸.

Incorrendo probabilmente in un eccesso di ‘kantismo’, la studiosa trascendentalizza in modo forte (assai più di Habermas) il comune

²⁶ Ivi, p. 9.

²⁷ Sul punto, cfr. S. Benhabib, *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, R. Cortina Editore, Milano 2006 e, da ultimo, S. Benhabib, *Cittadini globali. Cosmopolitismo e democrazia*, Il Mulino, Bologna 2008.

²⁸ Cfr. S. Benhabib, *Un altro universalismo. Sull’unità e diversità dei diritti umani*, Discorso presidenziale, *The American Philosophical Association*, Washington D.C. 29 dicembre 2006, p. 16.

“fondamento morale” della dignità umana quale presupposto di fondo di questa “astrazione dell’individualità e concreta identità dell’*altro*”, a costo (sembrerebbe) di smarrire quella dialettica sociale-storica delle “iterazioni democratiche” che aveva contraddistinto la sua acuta versione dell’etica discorsiva quale concreta ‘etica del riconoscimento’. Ma più avanti la studiosa precisa: “(...) I concetti di *altro* ‘generalizzato’ e ‘concreto’ non descrivono la natura umana; piuttosto rappresentano analisi fenomenologiche delle condizioni dell’esperienza umana. (...) Tale riconoscimento reciproco dell’*altro* quale individuo che gode del ‘diritto ad avere diritti’ implica lotte politiche, moti sociali e processi di apprendimento entro e tra classi sociali, orientamenti sessuali, nazioni, gruppi etnici e credo religiosi. Ecco il vero significato dell’ ‘universalismo’, che non consiste in un’essenza o natura umana di cui a noi tutti è attribuita la paternità o il possesso, bensì in esperienze di costruzione della comunità attraverso il superamento di diversità, conflitti, steccati e dissidi”²⁹. In questo senso – sottolinea la Benhabib – la giustificazione dei diritti umani secondo tale analisi teoretico-discorsiva è considerata “una pratica dialogica”, in quanto “nel modello discorsivo si sostiene che proprio il riconoscimento del diritto dell’*altro* ad avere diritti è il presupposto perché egli possa contestare o accettare la *mia* rivendicazione iniziale di diritti”³⁰.

Le tesi della Benhabib sembrano dunque nuovamente condurla verso quel “trascendentalismo debole” che Habermas indicava come la strada possibile per riattualizzare il kantismo e le condizioni di possibilità di una morale che nel suo farsi “dialogica” e storica (per riprendere le critiche hegeliane) debbono essere continuamente riattualizzate e vivificate dall’agire comunicativo degli attori sociali entro un orizzonte storico e istituzionale dato, entro il quale ad essere ‘trascendentalizzati’ – fungendo da vettori della comunicazione – sono quei principi, valori e interessi storico-vitali che, sorgendo come inaggirabili dalla stessa prassi discorsiva delle interazioni sociali, costringono gli attori alla interrogazione continua sulla loro legittimazione e a ‘reiterarne’ o revocarne la loro validazione giuridica, in quanto garanzia della ‘universalizzabilità’ delle relative pretese ad essi sottese e da essi alimentate.

²⁹ Ivi, p. 17.

³⁰ Ivi, p. 18.

3.2. *Fenomenologia dell'esperienza: l'etica del riconoscimento*

Ebbene, le teorie etico-politiche di Seyla Benhabib, sia pure incentrate sul ruolo della dialettica oppositiva negli Stati democratico-costituzionali tra i principi sottesi alle cornici istituzionali di tali stati (diritti umani e diritti fondamentali costituzionalizzati e regole procedurali sottese al loro funzionamento e operatività nonché alle loro tutele giurisdizionali) e le “iterazioni democratiche” che gli attori sociali e le maggioranze politico-parlamentari via via esperiscono nel corso del processo storico, per contestarli, rifiutarli o incrementarli, hanno dunque sullo sfondo un’etica ‘pragmatico-trascendentale’ del riconoscimento, nella prospettiva dell’ “altro generalizzato”, che ci conduce verso la seconda ‘mossa teorica’ – complementare alla prima – per poter individuare ‘ex negativo’ il nucleo della ‘dignità umana’: quello sguardo concreto verso una fenomenologia della prassi sociale che sappia cogliere il formarsi e il continuo costruirsi dell’identità personalitaria degli individui nei loro processi di socializzazione, che attraverso i bisogni e le esigenze patite, le sofferenze e le privazioni della vita, spesso le violenze subite e le umiliazioni ricevute, acquisiscono consapevolezza (o anche la perdono) di quel potenziale ‘rispetto di sé’, che è il nucleo dell’autonomia e libertà comunicativa ed espressiva delle vitalità individuali, che la progressiva positivizzazione e costituzionalizzazione dei diritti fondamentali come “diritti della persona” ha inteso tutelare normativamente, *ri-conoscendolo* quale presupposto socio-cognitivo delle forme umane del vivere.

Ma il diritto come istituzione e ordinamento non può che normativizzare un tale presupposto (la ‘dignità’ di ciascun uomo in quanto capacità del ‘rispetto di sé’ e dell’ “altro generalizzato”) nel senso di un ‘ri-conoscimento’ meramente identificativo, ossia dell’obbligare a ‘ri-conoscerlo’ come proprio di tutti e di ciascuno; è invece quella singolare e concreta normatività che scaturisce dalla prassi sociale a costringere le vitalità (individuali e collettive) degli esseri umani a dover riappropriarsi ricorsivamente sia del ‘rispetto-stima di sé’, sia del ‘rispetto-riconoscimento’ dell’altro, giacché nell’orizzonte e nel gioco di una concreta etica del riconoscimento (o misconoscimento) dell’altrui (come della propria) dignità e identità, dell’altrui e del proprio “diritto ad avere diritti”, il riconoscimento non ha solo un ruolo cognitivo e identificatore – come ‘accertamento’ del valore e delle qualità umane di ciascuno – ma un ruolo pratico e ‘patico’ di accettazione (o

rifiuto) dell'altrui vitalità, concretamente espresso da continue e progressive valutazioni di approvazione (o disapprovazione) che inevitabilmente sfociano in una reiterazione o revoca di fiducia nelle aspettative, esigenze e vitalità identitarie altrui, che ne confermano o compromettono l'espansione personalitaria. È su questo terreno aspro e scivoloso delle concrete interazioni sociali (e delle relative reazioni espressive e comportamentali) che si gioca realmente e concretamente la 'partita' della *dignità umana*, di volta in volta calpestata e rivendicata, offesa e ripristinata, quale partita dell'effettivo autocomprendersi dell'uomo, delle proprie qualità e vulnerabilità, nella fiducia confermata o revocata dalle altrui vitalità.

Nel suo celebre saggio su *"Riconoscimento e disprezzo"* (1991), Axel Honneth, tra i più lucidi allievi dell'etica del discorso habermasiana, molto opportunamente chiarisce: "...Il nucleo concettuale di ciò che va sotto il nome di 'dignità umana' è accessibile solo indirettamente, e cioè solo attraverso la specificazione dei modi dell'umiliazione e dell'offesa personale...Solo queste esperienze negative di spregio e di offesa hanno dato forza propulsiva pratica al costituirsi, all'interno del processo storico, della salvaguardia della dignità umana come obiettivo normativo"; ciò vuol dire, afferma perentorio Honneth, che "l'integrità delle persone umane dipende in maniera costitutiva dall'esperienza del riconoscimento intersoggettivo"³¹.

Honneth osserva che le varie forme di 'dispregio', ossia di 'riconoscimento negato', quali l'offesa e l'umiliazione, designano un comportamento che è ingiusto "non perché pregiudichi la libertà di azione di alcuno o gli rechi danno materialmente, ma perché riguarda quell'aspetto lesivo di un comportamento che colpisce le persone nella stima positiva che hanno di sé". Dunque, l'invulnerabilità e l'integrità dell'essere umano sono viste in un "rapporto di dipendenza dall'approvazione di altri"³². Secondo Honneth, infatti, nella prospettiva etico-sociale del riconoscimento l'individuazione della persona va considerata come "un processo in cui il singolo può pervenire ad una identità pratica nella misura in cui abbia la possibilità di accertarsi del riconoscimento di se stesso attraverso una cerchia sempre più vasta di

³¹ Cfr. A. Honneth, *Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un'etica post-tradizionale*, trad. it. di A. Ferrara, Rubbettino, Soveria Mannelli 1993, p. 16.

³² Ivi, p. 18.

partner della comunicazione”. In tal modo – osserva Honneth, ed è questo il punto focale – *soggetti capaci di comunicare e di agire* “pervergono a costituirsi come *individui* solo se imparano a riferirsi a se stessi come esseri a cui, dalla prospettiva di altri che approvano, appartengono determinate qualità e capacità; per questo essi sviluppano anche una crescente dipendenza dai rapporti di riconoscimento offerti dal mondo sociale in cui vivono”. In altre parole, “i soggetti devono all’esperienza del riconoscimento reciproco la possibilità di stabilire un rapporto positivo con se stessi; il loro ‘Io pratico’ impara avere fiducia in sé e stima di sé solo in forza di una reazione di approvazione del partner interagente, e deve perciò ricorrere a rapporti intersoggettivi per poter esperire questo riconoscimento”³³.

Ora, secondo lo studioso, proprio dal rapporto incrociato e inestricabile tra individualizzazione e riconoscimento deriva quella particolare ‘mutilazione’ dell’essere umano che viene indicata con il concetto di “spregio”: l’immagine normativa di sé di ogni persona non può che basarsi sulla continua, incessante riconferma da parte dell’altro. “L’esperienza del ‘dispregio’ – osserva Honneth – implica il rischio di una violenza che può portare al crollo l’identità dell’intera persona”. Com’è noto, Honneth distingue tre differenti tipologie di ‘misconoscimento’ o ‘dispregio’ dell’umano nelle relazioni intersoggettive, dietro cui si celano implicitamente altrettante forme vitali e esperienziali di riconoscimento, quali percorsi acquisitivi e confermativi della ‘stima di sé’ attraverso la socializzazione, che inducono poi alla loro strutturazione normativa: la *violenza fisica*, innanzitutto, poiché tentare di imporre il proprio controllo sul corpo di una persona costituisce un forte grado di umiliazione, incidendo sul rapporto pratico che questa persona intrattiene con se stessa; dunque, ad essere lesa è proprio la “dignità” – potremmo dire – come *integrità psico-fisica della personalità e capacità di autodeterminazione*; la *privazione di diritti*, poiché per il singolo, essere privato di pretese di diritto socialmente vigenti significa “venir leso nell’aspettativa di essere riconosciuto intersoggettivamente come un soggetto capace di giudizio morale”: ciò che attraverso questo tipo di ‘spregio’ viene tolto alla persona, in termini di riconoscimento, è l’autostima che “si lega al sapere di possedere quella capacità morale di intendere e volere, che a sua

³³ Ivi, p. 25.

volta è faticosamente acquisita solo all’interno di processi di interazione sociale”; dunque: la “dignità” come *capacità di autocoscienza e autonomia*; e infine vi è *l’umiliazione* che consiste nel negare valore sociale a singoli o gruppi, che comunemente si indica con il concetto di ‘offesa’ o ‘disprezzo sociale’. All’interno di ogni comunità vi sono infatti diversi gradi di considerazione sociale che, nell’orizzonte culturale di una società, riguardano il modo di autorealizzazione che una persona persegue; e la gerarchia sociale dei valori può svilire singole forme di vita e togliere dunque ai soggetti ogni possibilità di ascrivere un valore sociale alle proprie capacità. In tal caso, rileva Honneth, ciò che qui lo ‘spregio’ sottrae alla persona, in termini di riconoscimento, è “l’approvazione sociale di una forma di autorealizzazione, alla quale essa stessa ha dovuto faticosamente pervenire attraverso l’incoraggiamento della solidarietà di un gruppo”³⁴. Dunque, la “dignità” come *capacità di autorealizzazione sociale e di solidarietà*.

Ora, secondo Honneth, la distinzione tra queste tre forme di ‘spregio’ o ‘misconoscimento’, rinvia indirettamente a quei rapporti di riconoscimento intersoggettivo la cui esistenza “costituisce il presupposto dell’integrità della persona umana”, poiché assicurano “l’infrastruttura morale di un mondo della vita sociale in cui gli individui possono acquisire e conservare la loro integrità di persone umane”. Tali relazioni, come Honneth ribadirà nella sua celebre opera *“Lotta per il riconoscimento”* del ’92, consistono nell’ “amore”, nel “diritto” e nella “solidarietà”, anche qui riprendendo una triadicità concettuale mutuata da Hegel³⁵.

Nel primo caso, laddove la violenza fisica distrugge, come si è detto, la fiducia del soggetto nel mondo e dunque in se stesso, l’investimento emotivo – derivante dal riconoscimento altrui – che aiuta il singolo a sviluppare la fiducia in se stessi e negli altri fu già da Hegel individuato nel concetto di “amore”, e si afferma nelle relazioni affettive primarie: è il livello fondamentale, osserva Honneth, di una “sicurezza emotiva, legata al corpo, nell’esprimere sentimenti e bisogni propri, che costituisce il presupposto psichico di tutti gli ulteriori atteggiamenti di stima verso se stessi”. Una tale modalità di riconosci-

³⁴ Ivi, p. 23.

³⁵ Cfr. A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un’etica del conflitto*, trad. it. di C. Sandrelli, Il Saggiatore, Milano 2002.

mento si realizza dunque, nei rapporti sociali primari, nell'ambito della famiglia, dell'amicizia e delle relazioni amorose.

Vi è poi, secondo Honneth, una "relazione di reciproco riconoscimento in cui il singolo impara a comprendersi dalla prospettiva altrui come un portatore di diritti egualmente legittimato." Qui c'è un carattere cognitivo del rapporto di riconoscimento: ci si riconosce come "persone giuridiche" in quanto si condivide una comune conoscenza delle norme che regolano diritti e doveri di ciascuno nell'ambito della comunità, sì da esperire, per ciascun soggetto, un fondamentale atteggiamento positivo di "autorispetto", per la reciproca condivisione delle qualità di "attori moralmente capaci di intendere e di volere".

Fondamentale, infine, è il rapporto di riconoscimento reciproco consistente nell' "approvazione solidale verso stili di vita alternativi", da cui deriva un incoraggiamento nella consapevolezza del valore sociale delle attività di ciascuno (culturali, sociali, professionali): occorre cioè, oltre al momento cognitivo di un sapere etico, anche un "elemento affettivo di partecipazione solidale"; in tal modo a ciascuno viene riconosciuta una particolare "stima di se stesso". In tale relazione di riconoscimento, è insito, secondo Honneth, un principio di "differenza egualitaria" che, sotto la pressione dei soggetti di volta in volta interessati dalle discriminazioni, può svilupparsi con successo nella critica e nella destrutturazione della gerarchia dei valori sociali normativizzati e tutelati dal diritto, per introdurre dei nuovi e modificare quella gerarchia³⁶. Anche qui l'elemento storico-materiale dei "contenuti" del diritto, riguardo alle possibilità di condurre per i soggetti una "vita ben riuscita", irrompe nella definizione delle categorie e strutture formali dell'etica, ossia delle condizioni trascendentali della moralità.

4. *La tutela della dignità violata e il divieto di umiliare*

L'acuta e penetrante analisi honnettiana delle forme di spregio e di umiliazione della dignità umana da cui si osservano in sede ricostruttiva le relazioni del reciproco riconoscimento, oltre ad arricchire

³⁶ Cfr. A. Honneth, *Riconoscimento e disprezzo*, cit., pp. 29-30.

il panorama conoscitivo delle diverse teorie etico-discorsive ed empirico-normative del riconoscimento, ha influito da ultimo in maniera considerevole anche sugli studi di teoria giuridica contemporanea e su diverse pronunce in materia di tutela dei diritti umani da parte di giurisdizioni internazionali.

Basti qui ricordare un recente saggio di K. Seelmann, illustre giurispensalista e teorico del diritto, in cui l’autore si interroga e si sofferma appunto nel panorama degli odierni dispositivi giurisprudenziali e degli studi dottrinali, sugli effettivi contenuti della tutela giuridica della dignità umana, se e come essi si siano trasformati a partire dalle prime positivizzazioni giuridiche (costituzionali e internazionali) del concetto di dignità nell’immediato dopoguerra sino alle recenti evoluzioni dello stesso ad opera della sensibilità culturale e delle teorie sociali e gius-filosofiche contemporanee³⁷.

Ebbene, dopo aver svolto un’efficace sintesi dei nuclei e delle categorie filosofiche fondamentali che si sono via via depositate nel ‘concetto di dignità’ (capacità di coscienza e autonomia morale, l’imperativo kantiano di considerare ogni persona come fine e mai solo come mezzo, il ‘rispetto o stima di sé’ e l’autodeterminazione) e averne denunciato la inevitabile genericità e astrattezza al fine di un’efficace e puntuale tutela giurisdizionale, il giurista si sofferma sul fatto che nelle principali pronunce delle giurisdizioni penali, statali e internazionali contemporanee, la tutela della dignità venga discussa come garanzia dello status unitario di soggetto giuridico e dunque come divieto di discriminare, oppure (sempre più) come divieto di strumentalizzare e umiliare la persona umana. Ora se nei decenni successivi alle costituzionalizzazioni post-belliche, seguite come reazioni alle efferatezze dei totalitarismi, soprattutto in Germania si era diffusa largamente in ambito giuridico la formula del “divieto di strumentalizzare” la persona umana, cercando di oggettivare il profilo dogmatico-concettuale della ‘dignità’ nella assoluta impossibilità di trattare strumentalmente la persona (il kantismo estremo della cd. “formula di Dürig”), al giorno d’oggi – osserva Seelmann – per l’accresciuta ed affinata sensibilità culturale e anche la maggiore complessità delle so-

³⁷ Sul punto, cfr. K. Seelmann, *La tutela della dignità umana: garanzia di status, divieto di strumentalizzazione, oppure divieto di umiliare?*, in *Ragion Pratica*, vol. 38, giugno 2012, pp. 45-59.

cietà contemporanee, attraversate da conflitti non solo politici e razziali, ma anche socio-culturali, religiosi, riguardanti l'orientamento sessuale o anche la sfera familiare e quella educativa, conflitti di identità e conflitti di valore, a volte difficilmente inquadrabili sia nel divieto di discriminazione che di strumentalizzazione, ebbene la categoria che viene maggiormente utilizzata nelle pronunce delle corti a tutela della dignità umana è proprio quella del "divieto di umiliazione".

E qui il discorso di Seelmann appare in piena sintonia con le analisi teoriche e fenomenologiche di Honneth; in realtà, il giurista ricorda il bel saggio di A. Margalit sulla "società decente", intesa come quella società le cui istituzioni "non umiliano le persone"³⁸, ma affrontando specificamente il problema della qualificazione giuridica di ciò che offende l'umano in modo tale da essere perseguibile come lesione della "dignità", non esita a ricorrere proprio ad un'etica empirico-normativa del reciproco riconoscimento.

Infatti, chiedendosi quali siano davvero le umiliazioni che offendono la dignità della persona, il giurista analizza dapprima la categoria dell' "offesa al rispetto di sé", ricordando oltre alle analisi di Margalit, la bella definizione di P. Shaber, secondo cui "mortificare qualcuno significa togliergli la possibilità di rispettare se stesso"³⁹. Ma data la difficoltà di oggettivare giuridicamente la nozione del 'rispetto di sé' (tuttalpiù, osserva l'autore, potrebbe qualificarsi la dignità come "tutela delle condizioni del rispetto di sé"), Seelmann centra allora la questione: "(...) In presenza di ogni umiliazione allora, si tratta principalmente non del rispetto di sé: si tratta di una relazione di rispetto tra persone." Precisando: "(...) Nel caso di un'umiliazione viene negato il rispetto reciprocamente dovuto: viene disturbata l'interazione che funge da presupposto del rapporto giuridico." E "(...) per conservare un rapporto giuridico ciò che importa sono le condizioni minime della comunicazione umana: le condizioni minime della comunicazione attiva verso l'esterno e della comunicazione passiva della ricezione dei segnali sociali provenienti dall'esterno", specificando:

³⁸ Cfr. A. Margalit, *La società decente*, ed. it. a cura di A. Villani, Guerini e Ass., Milano 1998.

³⁹ Cfr. K. Seelmann, *La tutela della dignità umana: garanzia di status, divieto di strumentalizzazione, oppure divieto di umiliare?*, cit., p. 53.

“nel primo caso si potrebbe parlare di autorappresentazione, nel secondo di orientamento nel mondo”⁴⁰.

Ed infatti, appellandosi alla nota teoria di Luhmann dei diritti fondamentali come condizioni dell’autorappresentazione della propria immagine dell’individuo nella società entro cui vive, quale unica e perenne fonte normativa delle “differenziazioni sociali”, Seelmann sostiene che, al di là di una eventuale offesa al rispetto di sé o alle condizioni del rispetto di sé, difficilmente inquadrabile giuridicamente, esiste innanzitutto un’umiliazione nell’offesa “delle condizioni minime dell’autorappresentazione”, che può avvenire quando si danneggia irrimediabilmente una tale immagine del sé all’esterno, o quando si estorce e si rende pubblica una rappresentazione che non corrisponde all’immagine del proprio sé all’esterno (da qui la necessaria tutela della *privacy*, dei cd. spazi di intimità, soprattutto nella sfera privata degli orientamenti sessuali), o ancora – sottolinea l’autore – quando non venga fornita intenzionalmente alcuna possibilità di costruire un’immagine di sé, quando s’intenda cioè escludere proprio la possibilità dell’autorappresentazione. E qui si aprono gli scenari complessi e delicati della bioetica e soprattutto dell’eugenetica, con i problemi derivanti dalla qualificazione giuridica degli embrioni, o dalla clonazione e via dicendo..

È indubbio infatti che ogniqualevolta si intacchi o si comprometta con procedure scientifiche o tecnologie l’unicità della ‘figura umana’ assicurata dalla contingenza, riducendo gli individui a meri numeri o forme seriali di ‘ammassi di cellule’, si configuri un’umiliazione che offende la dignità.

Infine, secondo Seelmann, l’umiliazione come negazione del rapporto di riconoscimento, può configurarsi anche dall’esterno verso l’interno della coscienza individuale, vale a dire non come disturbo dell’autorappresentazione ma quale disturbo del proprio orientamento nel mondo. Ciò accade quando la persona umiliata non viene percepita come “degnata di una giustificazione relativa al modo in cui è stata trattata”; questo perché dietro l’obbligo di riconoscersi reciprocamente esiste sempre e comunque un “*diritto alla giustificazione*” da parte di chi subisce un trattamento offensivo o umiliante. Basti pensare alle punizioni o mortificazioni di soggetti deboli (minori,

⁴⁰ Ivi, p. 56.

donne, anziani) anche in ambito familiare. “Solo chi riceve giustificazioni dagli altri – osserva opportunamente lo studioso – può mantenere la propria competenza ad orientarsi nel mondo”⁴¹ e tutelare la dignità umana significa innanzitutto impedire che tale competenza sia menomata o inficiata – e il soggetto venga dunque forzatamente ‘disorientato’ – dall’arroganza del potere altrui (sia individuale che collettivo).

Per Seelmann dunque il profilo giuridico della dignità umana (e della sua tutela giuridica) si è trasformato e affinato nel corso degli anni, nel segno di diverse acquisizioni culturali, di una maturata coscienza sociale e istituzionale sedimentata e alimentata nel corso degli ultimi decenni da sempre nuovi interessi e interrogazioni vitali, che spesso hanno messo in questione qualità e forme dell’umano vivere, costringendo filosofi e giuristi a ri-formulare e ri-conoscere i contenuti e le forme esperienziali dell’agire sociale e individuale che possa percepirsi “degno” – come dicevano gli antichi – di una “buona vita”, di una vita ben riuscita, in tal modo denunciando l’inaggirabile normatività (etica, sociale, giuridica) di ogni relazione umana, di ogni spazio d’esperienza, inevitabilmente intersoggettivo. E se alcuni autori contemporanei hanno seguito la via degli antichi, cercando di ridefinire in positivo una lista (sia pur minima) di beni necessari e imprescindibili per rendere la vita umana “degnata di essere vissuta” (M. Nussbaum, J.Finnis), gli studiosi che cercano di ricostruire il formarsi stesso dell’umano nella sua radice normativa, volgendo lo sguardo alla normatività delle pretese discorsive che sgorgano dalla prassi sociale, al loro progressivo strutturarsi in base alla mediazione giuridica e al loro trasformarsi attraverso le continue reiterazioni interpretative come le continue contestazioni o messe in revoca, a partire dunque da una prospettiva del reciproco riconoscimento, preferiscono invece dedurre i diversi significati della “dignità umana” a partire dalle sue incessanti violazioni.

Ma ciò non toglie che il ‘gioco’ del riconoscimento (che sia guardato dalla prospettiva diadica della ‘seconda persona’ della relazione etica, o dalla prospettiva istituzionale dell’ “altro generalizzato”) non potrebbe neppure cominciare, se esso non presupponesse il bisogno o desiderio del riconoscimento, quasi un’esigenza assoluta...

⁴¹ Ivi, pp. 58-59.

Nelle toccanti parole di Jeanne Hersch⁴² :

“(…) Se c’interrogiamo sull’universalità del concetto dei diritti umani nelle diverse culture, si deve rispondere: no, questo concetto non è stato universale. Bisogna anche riconoscere che non si tratta ovunque degli stessi diritti, e che il bisogno che ne sentiamo non si esprime nello stesso modo – per lo più, del resto, esso si esprime attraverso una denuncia o rivolta nei confronti di una violenza, privazione, costrizione, menzogna, ingiustizia. E, tuttavia, c’è un’esigenza fondamentale che si percepisce ovunque. Qualcosa è dovuto all’essere umano per il solo fatto che è un essere umano: un rispetto, un riguardo; un comportamento che salvaguardi le sue occasioni di fare di se stesso l’essere che è in grado di divenire; il riconoscimento di una dignità che egli rivendica perché aspira consapevolmente a un futuro, e perché la sua vita trova in questo un senso di cui è pronto a pagare il prezzo. (...) Ogni uomo vuole ‘*essere* un uomo’, anche se questo non si verifica per tutti nello stesso modo. Ogni uomo vuole essere *riconosciuto* come tale. Se glielo s’impedisce, può soffrirne al punto da preferire a volte morire”.

⁴² Cfr. J. Hersch, *I diritti umani da un punto di vista filosofico*, cit., p. 71.

