



## MIMESIS LA SCALA E L'ALBUM

N. 17

Collana e sezione dirette da *Luigi Perissinotto*

COMITATO SCIENTIFICO

*Franco Biasutti* (Università di Padova)

*Silvana Borutti* (Università di Pavia)

*Giuseppe Cantillo* (Università Federico II di Napoli)

*Franco Ferrari* (Università di Salerno)

*Massimo Ferrari* (Università di Torino)

*Elio Franzini* (Università Statale di Milano)

*Hans-Helmuth Gander* (Albert-Ludwigs-Universitaet Freiburg)

*Jeff Malpas* (University of Tasmania, Australia)

*Salvatore Natoli* (Università di Milano-Bicocca)

*Stefano Poggi* (Università di Firenze)

*Ramón Rodríguez* (Universidad Complutense de Madrid)



# NELLE PAROLE DEL MONDO

Scritti in onore di Mario Ruggenini

a cura di  
Roberta Dreon, Gian Luigi Paltrinieri  
e Luigi Perissinotto



MIMESIS  
*La scala e l'album*

Publicato con un contributo del Dipartimento di Filosofia e Teoria delle Scienze  
dell'Università di Venezia.

© 2011 – MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)  
Collana: La scala e l'album, n. 17  
[www.mimesisedizioni.it](http://www.mimesisedizioni.it) / [www.mimesisbookshop.com](http://www.mimesisbookshop.com)  
Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)  
*Telefono e fax:* +39 02 89403935  
*E-mail:* [mimesised@tiscali.it](mailto:mimesised@tiscali.it)  
Via Chiamparis, 94 – 33013 Gemona del Friuli (UD)  
*E-mail:* [info.mim@mim-c.net](mailto:info.mim@mim-c.net)

## INDICE

PREFAZIONE DEI CURATORI	p. 11
INTRODUZIONE. LINGUAGGIO E FILOSOFIA. LA LEZIONE DI MARIO RUGGENINI <i>di Luigi Perissinotto</i>	p. 13
NIETZSCHE, HUSSERL, HEIDEGGER	
L'ESSERE COME PULSIONE. UNA LETTURA HEIDEGGERIANA DI LEIBNIZ <i>di Rudolf Bernet</i>	p. 35
DAR LUOGO ALL'ALTRO. LA POESIA TRA HÖLDERLIN, HEIDEGGER E CELAN <i>di Donatella Di Cesare</i>	p. 53
HEIDEGGER E LA GNOSI <i>di Umberto Galimberti</i>	p. 65
CONSIDERAZIONI SULL'UOMO COME ANIMALE SOCIALE. LA COSTITUZIONE DEL SÉ IN SITUAZIONI IN MARTIN HEIDEGGER E CHARLES TAYLOR <i>di Hans-Helmuth Gander</i>	p. 81
ECLISSI DI SENSO. HUSSERL E LA 'CRISI' DELL'UMANITÀ CONTEMPORANEA <i>di Matteo Giannasi</i>	p. 95
DA SIMMEL A HEIDEGGER. <i>KULTURKRITIK</i> E FINE DELL'UMANISMO <i>di Francesco Mora</i>	p. 111

ONTOLOGIA DELLA PRODUZIONE E METAFISICA DELLA VOLONTÀ.  
NIETZSCHE E IL CRISTIANESIMO  
*di Roberto Morani* p. 131

APPUNTI SU CRISTIANESIMO COME NICHILISMO IN NIETZSCHE  
*di Tito Perlini* p. 147

O IL GESÙ DI PAOLO O QUELLO DI NIETZSCHE  
*di Umberto Regina* p. 167

#### ESISTENZA E VERITÀ, LINGUAGGIO E INTERPRETAZIONE

IL RAPPORTO INTERNO TRA LINGUAGGIO, COMUNICAZIONE,  
MONDO DELLA VITA E SCIENZA  
*di Günter Abel* p. 181

SOGGETTI ALL'ALTRO. I DIRITTI UMANI, LA SOGGETTIVITÀ, L'ALTERITÀ  
*di Alessandro Bellan* p. 203

MONDO E COSCIENZA. LA FENOMENOLOGIA AL DI LÀ DEL SENSO  
*di Matteo Bianchin* p. 221

“DOPO IL MIO SOGNO HO PERSO LE PAROLE”: VITA ONIRICA  
E VERITÀ DELL'ESISTENZA  
*di Giorgio Brianese* p. 239

FILOSOFIA E LETTERATURA, TERRITORI DI CONFINE OVVERO  
UN CONTRIBUTO PER PENSARE IL CONFINE COME TERRITORIO  
*di Igor Cannonieri* p. 255

IL SOGGIORNARE DEL CORPO  
*di Didier Franck* p. 263

LÉVINAS E IL LINGUAGGIO DELLA PASSIVITÀ  
*di Sebastiano Galanti Grollo* p. 281

COME DIRE LA REALTÀ DELLA REALTÀ  
*di Fulvio Papi* p. 299

ERMENEUTICA, RETORICA, PSICOANALISI  
*di Arnaldo Petterlini* p. 307

LA PRETESA DI VERITÀ DELLA TRADIZIONE.  
UNA RIFLESSIONE FENOMENOLOGICA  
*di Ramón Rodríguez* p. 323

L'EMOZIONE DEL MONDO, L'EMOZIONE DELLA PAROLA  
*di Annalisa Rossi* p. 343

SE PUOI DIRLO, DILLO. PREDICA SU MATTEO 28, 16-20  
*di Sergio Rostagno* p. 359

LA VERITÀ E IL DIVINO  
*di Leonardo Samonà* p. 369

LOGOS E KRATOS. IL POTERE DEL LINGUAGGIO TRA SENSO E VERITÀ  
*di Luigi Vero Tarca* p. 383

RADICI RELIGIOSE DELL'ETICA DEL RICONOSCIMENTO.  
UNA INTERPRETAZIONE DEI COMANDAMENTI  
*di Carmelo Vigna* p. 403

LA PAROLA SALVERÀ IL MONDO  
*di Silvano Zucal* p. 413

#### STUDI DI FILOSOFIA ANTICA

'PHILIA' E 'PERTURBANTE'. ANTIGONE E L'ENIGMA  
DELL'INTERSOGGETTIVITÀ  
*di Silvana Borutti* p. 437

IL POLITICO DI PLATONE E IL MITO COSMOLOGICO  
SULL'ORIGINE DEI MITI  
*di Franco Chiereghin* p. 453

SENECA: VERITÀ E RISCHIO DELL'AZIONE EDUCATIVA  
*di Stefano Maso* p. 471

IL PRIMO TRATTATO DI FILOSOFIA MORALE.  
ARISTOTELE E IL PROGETTO DELL'*ETICA NICOMACHEA*  
*di Carlo Natali* p. 491

AMBROGIO E SIMMACO. UNA PROTOCONTROVERSIA SULLA LAICITÀ  
*di Salvatore Natoli* p. 509

SE *BIANCO* SIGNIFICA UNA SOLA COSA  
*di Giuseppe Nicolaci* p. 521

#### STUDI DI FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORANEA

LA “MORTE DI DIO” SECONDO CHARLES TAYLOR  
*di Gian Luigi Brena* p. 541

LA DIALETTICA HEGELIANA E LA SUA RADICE LINGUISTICA  
*di Lucio Cortella* p. 557

ESPERIENZA E LINGUAGGIO IN BENJAMIN  
*di Adriano Fabris* p. 573

GUARDINI CONTRO IL NAZIONALSOCIALISMO  
*di Giuseppe Goisis* p. 583

IL PROBLEMA “ABISSALE” DI FEUERBACH  
*di Aldo Magris* p. 605

LOGICA RICONOSCIMENTO E SPIRITO: HEGEL E IL LINGUAGGIO  
*di Luigi Ruggiu* p. 621

RIVELAZIONE E LINGUAGGIO IN MICHEL HENRY  
*di Giuliano Sansonetti* p. 651

ESSERE, ESISTENZA, VERITÀ. BERKELEY  
E IL NEOIDEALISMO ITALIANO  
*di Davide Spanio* p. 667

CONFRONTI: IN ASCOLTO E IN RISPOSTA DI MARIO RUGGENINI

- REFRAIN  
*di Emanuele Severino* p. 685
- LA VERITÀ (È) DELL'ESISTENZA. MARIO RUGGENINI  
DALLA FENOMENOLOGIA ALL'ERMENEUTICA  
*di Flavio Cassinari* p. 689
- LA METAFISICA È SOLTANTO ONTOTEOLOGICA?  
A PROPOSITO DI *DIRE LA VERITÀ*  
*di Claudio Ciancio* p. 705
- MARIO RUGGENINI: UNA NATURA OLTRE IL NATURALISMO?  
*di Roberta Dreon* p. 715
- ESPERIENZE ALTERNATIVE DELLA VERITÀ.  
A COLLOQUIO CON MARIO RUGGENINI SU *DIRE LA VERITÀ*  
*di Giovanni Ferretti* p. 733
- PAROLA, MANO, CUORE  
*di Daniele Goldoni* p. 753
- RIFLESSIONI SUI CONFINI DELL'ESISTENZA.  
UN CONFRONTO CON MARIO RUGGENINI  
*di Roberto Mancini* p. 773
- SIGNIFICATIVITÀ E CORPOREITÀ NELLA FILOSOFIA LINGUISTICA  
DI MARIO RUGGENINI  
*di Gian Luigi Paltrinieri* p. 783
- LA CURA DELL'INGIUSTIFICABILE.  
L'ESISTENZA E IL RICHIAMO DEL MISTERO  
*di Giorgio Palumbo* p. 799
- L'ENIGMA DELLA PAROLA. A PROPOSITO DI *DIRE LA VERITÀ*  
DI MARIO RUGGENINI  
*di Giusi Strummiello* p. 817
- BIBLIOGRAFIA DEGLI SCRITTI DI MARIO RUGGENINI p. 829



ALESSANDRO BELLAN

## SOGGETTI ALL'ALTRO. I DIRITTI UMANI, LA SOGGETTIVITÀ, L'ALTERITÀ

### 1. *I diritti umani come problema filosofico*

Questo saggio nasce dal tentativo di stabilire un rapporto possibilmente non estrinseco fra teorie dei diritti umani e pensiero dell'alterità, avviando una riflessione su questo tema orientata alla teoria del riconoscimento e integrata da una prospettiva ermeneutica. Uno dei suoi obiettivi non secondari sarebbe certamente proporre un approccio *ermeneutico* alla questione dei diritti umani, al fine di sollevare le teorie (o i discorsi, o le metateorie o le retoriche dei diritti umani) da quella che si potrebbe forse definire la loro preoccupazione o meglio *ossessione fondazionalistica*, sia in ambito strettamente giuridico, che in quello più propriamente filosofico. Nel primo ambito, tale ossessione appare *ex negativo*: la dottrina dei diritti umani viene cioè messa in discussione – entro un rigido giuspositivismo – in quanto priva di rigore analitico (quindi di fondazione ultima) e di una concettualità chiara e distinta, capace cioè di permettere una rigorosa distinzione filosofica tra ciò che deve essere considerato diritto umano e ciò che non deve esserlo<sup>1</sup>. Nel secondo essa si manifesta *ex positivo*, tacciando la dottrina (anche se sarebbe meglio parlarne al plurale) dei diritti umani di “idolatria”, in quanto “umanismo in adorazione di se stesso”, oppure di “fondamentalismo umanitario”, nella fissazione etnocentrica di tali dottrine su una concezione tipicamente occidentale dell'uomo e della razionalità del diritto, non facilmente condivisibile dalle culture non occidentali<sup>2</sup>, ovvero

- 
- 1 *Avvertenza*. Per una rassegna complessiva sulla questione dei diritti umani, rinvio all'aggiornata ricostruzione di A. FACCHI, *Breve storia dei diritti umani*, Il Mulino, Bologna 2007. Si veda N. BOBBIO, «*Sul fondamento dei diritti dell'uomo*», in *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1990, pp. 5-16.
  - 2 Così suona, nel volume sopra citato (pp. 135-157), il titolo dell'intervento critico di D. Zolo nei confronti di Ignatieff stesso, intervento che si muove all'interno della linea già espressa più di quarant'anni fa da Luhmann (cfr. N. LUHMANN, *Grundrechte als Institution*, Dunker & Humblot, Berlin 1965; tr. it. di S. Magnolo, *I diritti fondamentali come istituzione*, Dedalo, Bari 2002).

richiamandosi a una tradizione repubblicana e quindi risolvendo, sostanzialmente, i diritti umani nei diritti di cittadinanza<sup>3</sup>.

Che si discuta ancora molto del problema della legittimazione dei diritti umani è, come ha osservato Höffe, alquanto strano, dato che il riconoscimento di una sfera di inviolabilità dell'umano è presente pressoché in ogni cultura<sup>4</sup>, trattandosi di "diritti più legittimi di qualsiasi legislazione, più giusti di qualsiasi giustificazione"<sup>5</sup>, di cui è pertanto possibile individuare – e la trasformazione interculturale del mondo dovrebbe spingere la filosofia proprio in questa direzione – quello che R. Panikkar ha chiamato "l'equivalente omeomorfo", cioè il modo in cui in un'altra cultura un certo diritto, strutturalmente equivalente a un nostro diritto umano, garantisce la protezione di un nucleo intangibile di dignità umana<sup>6</sup>. La strada intrapresa negli ultimi anni dalla filosofia politica normativa – quella di una legittimazione etica del diritto tramite diritti umani, soprattutto nella prospettiva etico-discorsiva teorizzata da Habermas<sup>7</sup> – mostra in ogni caso come l'"ossessione fondazionalista" ritorni sempre, se non nella ricerca di principi universalmente validi a priori, sicuramente in quella di *invarianti*, che fungono da surrogato del fondamento ultimo.

Se cerchiamo di fissare alcuni punti fermi nella teoria dei diritti umani ci accorgiamo subito che sorgono problemi inerenti alla loro definizione (1), alla loro validità universale (2) e soprattutto alla loro fondazione (3).

1. Nel binomio 'diritti umani' una considerazione filosoficamente avveduta che ponga il *ti esti* dei diritti dell'uomo individua facilmente uno spettro semantico con una tale estensione che finisce facilmente nella vaghezza o nella tautologia<sup>8</sup>. Da un lato, infatti, i diritti umani coprono un ventaglio alquanto ampio, che va dai diritti sociali, di tutela giuridica e

3 L. BACCELLI, *Il particolarismo dei diritti. Poteri degli individui e paradossi dell'universalismo*, Carocci, Roma 1999.

4 O. HÖFFE, *Déterminer les droits de l'homme à travers une discussion interculturelle*, in «Revue de métaphysique et de morale», 4, 1997, p. 461.

5 E. LÉVINAS, *Hors sujet*, Fata Morgana, Paris 1987; tr. it. di F.P. Ciglia, *Fuori dal soggetto*, Marietti, Genova 1992, p. 123.

6 R. PANIKKAR, *La notion des droits de l'homme*, in «Diogéne», 120, 1982, p. 89.

7 Cfr. J. HABERMAS, *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1992; tr. it. *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, a cura di L. Ceppa, Guerini e Associati, Milano 1996; *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1996; tr. it. di L. Ceppa, *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano 1998 (in part. il saggio *Legittimazione tramite diritti umani*, pp. 216-232).

8 Come quando si dice, osserva Bobbio, che "diritti dell'uomo sono quelli che spettano all'uomo in quanto uomo" (definizione tautologica) o quando si dice che si tratta di quei diritti "di cui ogni uomo non può essere spogliato" (definizione

di partecipazione agli imperativi morali (protezione dell'infanzia, difesa contro l'intolleranza, il pregiudizio, le discriminazioni, ecc.); dall'altro essi tradiscono la loro origine giusnaturalistica, risolvendosi in quel diritto alla vita, alla sicurezza personale e all'integrità psicofisica, una sorta di diritto all'autoconservazione, cioè in quel nucleo minimo inviolabile di rispetto da riconoscere all'essere umano in quanto tale, indipendentemente da codici culturali e/o giuridici<sup>9</sup>. Essi non sono perciò facilmente definibili e, di volta in volta sono stati concettualizzati come, ovvero identificati con: diritti naturali, diritti pubblici soggettivi, libertà pubbliche, diritti morali, diritti fondamentali, diritti individuali, diritti civili o del cittadino<sup>10</sup>.

2. Ammesso poi che di tali diritti si possa dare una definizione univoca e intersoggettivamente condivisa, un problema ulteriore è quello di stabilire se essi possano essere considerati universalmente validi oppure se essi siano legati a contesti di riconoscimento e di attuazione determinati storicamente e culturalmente. E questo a sua volta solleva un problema dalle risonanze tanto celebri quanto tormentate, ripresentando l'antica *querelle* tra universalismo e relativismo (o contestualismo) che risale al *Teeteto* di Platone<sup>11</sup>. La questione dei diritti umani finisce così per diventare una sorta di test per verificare quanto è liberale, in senso etico-politico, la prospettiva di chi avanza proposte in merito ad essa: ad esempio una critica alle teorie dei diritti umani significa quasi automaticamente venire classificato come utilitarista, marxista, comunitarista o relativista<sup>12</sup>. Eppure basterebbe osservare con sguardo antropologico le molteplici e differenti culture per concludere quasi-hegelianamente che gli uomini *non possono non vivere nel diritto* e che quindi i diritti umani non possono non essere validi universalmente<sup>13</sup>.

---

riferibile allo *status* intenzionato da tali diritti, non al loro contenuto) (Bobbio, *Sul fondamento dei diritti dell'uomo*, cit., p. 8).

- 9 Cfr. E. BLOCH, *Naturrecht und menschliche Würde*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1961; tr. it. di G. Russo, *Diritto naturale e dignità umana*, Giappichelli, Torino 2005.
- 10 G. PECES-BARBA MARTÍNEZ, *Curso de Derechos fundamentales. Teoría general*, Eudema, Madrid 1991; tr. it. di L. Mancini, *Teoria dei diritti fondamentali*, a cura di V. Ferrari, Giuffrè, Milano 1993, pp. 10-25.
- 11 Cfr. L. BACCELLI, *I diritti dei popoli. Universalismo e differenze culturali*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 74.
- 12 Illuminante, in proposito, è il saggio di S. LUKES nel serrato confronto tra filosofi di matrice liberale e filosofi critici del liberalismo nel volume *On Human Rights. Oxford Amnesty Lectures 1993*, ed. by S. Shute and S. Hurley, Basic Books, New York 1993; tr. it. di S. Lauri, *I diritti umani: Oxford Amnesty Lectures 1993*, Garzanti, Milano 1994, con scritti di Lukes, Rawls, Elster, Rorty, Lyotard, Heller, Mackinnon.
- 13 "Dal momento che il bisogno che gli uomini sentono di vivere nel diritto corrisponde alla loro natura ed è perciò universale, è un universale anche la validità dei

3. La controversia sull'universalità o relatività dei diritti umani, oltre a porre una seria questione *pratico-politica* di applicazione e di protezione degli stessi, s'intreccia poi con quella, già più volte ricordata, del loro *fondamento* e che da sola costituisce un generatore inesauribile di proposte, confronti, polemiche, dibattiti. Anche le tesi più solide, come quella dell'*overlapping consensus* di Rawls<sup>14</sup> o la fondazione post-convenzionale di Habermas<sup>15</sup> non sembrano ancora sufficienti a dirimere la questione<sup>16</sup>.

Inserire nell'agenda filosofica la voce 'diritti umani' appare perciò ulteriormente complicato per la convergenza e quindi spesso per la collisione, nei discorsi *pro e contra*, di varie opzioni teoriche variamente sovrapposte o ibridate (interpretazione della svolta linguistica, riabilitazione della filosofia pratica, decostruzionismo, poststrutturalismo, teorie liberali, della giustizia, della globalizzazione, della democrazia e altro ancora), qui chiamate a mettersi alla prova, a tentare di parlare ancora di 'umanità' dopo la tanto spesso proclamata 'morte dell'uomo' e a tentare di giustificare quindi, soprattutto, quella 'presenza dell'uomo' che è ancora fonte di inquietudine per il discorso filosofico in un'epoca che in massima parte si autocomprende come post-metafisica<sup>17</sup>. Una tale giustificazione può forse venire proprio da un tema centrale nell'ontologia ermeneutica di Mario Ruggenini: il rapporto tra uomo e differenza.

Pertanto è in quest'ultima ottica che si tenterà di avvicinarsi a tale snodo teorico, in una prospettiva né etico-politica né filosofico-giuridica, ma sem-

---

diritti umani" (M. Kriele, L'universalità dei diritti dell'uomo, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», LXIX (1992), p. 26).

- 14 Cfr. J. RAWLS, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993; tr. it. di G. Rigamonti, *Liberalismo politico*, a cura di S. Veca, Edizioni di Comunità, Milano 1994, pp. 123-154.
- 15 In Habermas il fondamento dei diritti umani rinvia infatti a quel "livello post-convenzionale di fondazione" di *natura linguistica* che è il 'principio D' di universalizzazione, per cui "sono valide soltanto le norme d'azione che tutti i potenziali interessati potrebbero approvare partecipando a discorsi razionali" (Habermas, *Fatti e norme*, cit., p. 131).
- 16 Si vedano almeno A. FERRARA, *Giustizia e giudizio. Ascesa e prospettive del modello giudizialista nella filosofia politica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 60-108, e BACCELLI, *I diritti dei popoli*, cit., pp. 74-85.
- 17 "La presenza dell'uomo, a cui il soggettivismo moderno aveva finito per riconoscere il ruolo del protagonista esclusivo sulla scena del mondo (e della filosofia), diventa sempre più fonte di inquietudine e di imbarazzo per larga parte del pensiero del Novecento", visto che lo stesso Heidegger, cui si deve la refutazione di ogni umanesimo in quanto metafisica, "attribuisce nello stesso tempo proprio all'uomo (...) una posizione centrale al punto da coinvolgerlo nella questione dell'essere per ragioni che ripetutamente vengono dichiarate essenziali" (M. RUGGENINI, *I fenomeni e le parole. La verità finita dell'ermeneutica*, Marietti, Genova 1992, p. 144).

plicemente *filosofica*, senza altri aggettivi, nella speranza di poter offrire un minimo contributo di migliore intelligibilità a una questione tanto delicata quanto decisiva. È impossibile ormai al pensiero filosofico sottrarsi alle sfide poste dal multiculturalismo che sempre più fanno della nostra esperienza del mondo un'esperienza *soggetta all'altro*, aperta a dinamiche di cui non possiamo prevedere scopo, senso, funzione, né riconoscere strutture ultime e definitive. La nostra natura di parlanti finiti ci spinge (e ci costringe) oltre rispetto alla pretesa metafisica di definitività, di “saturazione del campo semantico”<sup>18</sup>, per comprenderci come ‘soggetti’ continuamente alla ricerca di ragioni per interpretare, argomentare, negoziare, mettersi in relazione con una differenza di cui non dispongono. Ma questa indisponibilità non significa consegnarsi a un'esperienza del mondo come iterazione del molteplice, a una differenza che reitera e ripete se stessa, come nel tentativo deleuziano che, sulle orme di Nietzsche, si prefigge di “glorificare il regno dei simulacri e dei riflessi”<sup>19</sup>. Piuttosto, “l'esperienza del mondo, che non si perde nel molteplice dei fenomeni, è esperienza dell'alterità che li accoglie e li rende comprensibili/interpretabili dall'esistenza”<sup>20</sup>.

Una tale esperienza che potremmo anche chiamare, seguendo Adorno, di non-identità, ci permette dunque un approccio *ermeneutico* al tema dei diritti umani. Se è vero che ogni discorso sull'uomo è tale “*solo in quanto è prima di tutto discorso dell'altro*” e che l'uomo “esiste come uomo non in virtù dell'uomo stesso, ma della relazione all'altro che gli si apre come il mondo delle possibilità che egli ha da essere”<sup>21</sup>, allora anche il discorso sui diritti umani ha da iscriversi in questo orizzonte. Il vero discorso sui diritti umani è infatti il discorso dell'altro, dell'altro che entra nel discorso e che costringe la filosofia a confrontarsi – ormai interculturalmente – con quel “senso degli altri”<sup>22</sup>, con quella diversità e differenza che ci impone di guardare all'altro non più semplicemente come al partner di un dialogo, ma come a quella terza persona che si sottrae alla pretesa di inclusione in una semantica duale, daccapo soggettivistica, io-tu<sup>23</sup>.

18 Ivi, p. 216.

19 G. DELEUZE, *Différence et répétition*, Presses Universitaire de France, Paris 1968; tr. it. di G. Guglielmi, *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina, Milano 1997, p. 91.

20 M. RUGGENINI, *I fenomeni e le parole*, cit., p. 105.

21 M. RUGGENINI, *Il discorso dell'altro*, Il Saggiatore, Milano 1996, pp. 10-11.

22 Cfr. M. AUGÉ, *Le sens des autres. Actualité de l'anthropologie*, Librairie Arthème Fayard, Paris 1994; tr. it. di A. Soldati, *Il senso degli altri. Attualità dell'antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

23 Questa peraltro mi pare sia il limite della prospettiva di chi, come Kuno Lorenz, sostiene una ‘filosofia dialogica’ intesa entro le linee di una confortevole e invero piuttosto levigata unità di razionalità teoretica e pratica, pensata in una logica di

L'imperativo ermeneutico dell'inaggrabilità della relazione all'altro diventa in tal modo anche un imperativo etico, che costringe la filosofia a ripensarsi in un'ottica sempre più interculturale<sup>24</sup>: ma proprio perciò – a nostro avviso – diritti umani e alterità vanno compresi come una *costellazione* anziché quali termini disgiunti o da disgiungere, superando lo steccato che blocca i primi all'interno di un discorso solo etico-politico-giuridico e ne prevede uno rigorosamente ontologico-ermeneutico alla seconda, perché “solo nel rapporto con il non identico giunge a compimento l'idea umana di giustizia”<sup>25</sup>.

## 2. Soggettività e intersoggettività nei diritti umani

### 2.1 I diritti degli “altri”. Teoria del riconoscimento e approccio ermeneutico

È perciò necessario soffermarsi con grande attenzione sul problema *ontologico* della struttura di realtà dei diritti umani (se esista e quale sia la natura o l'essenza ultima dell'uomo o della ‘persona’ cui spetterebbero

---

azione-reazione ovvero di domanda-risposta “come un vicendevole apprendere” fondato sulla priorità della relazione Io-Tu, mediante la cui appropriazione “l'Io diventa un soggetto” (K. LORENZ, *Il dialogo come oggetto e metodo della filosofia*, in *Filosofi tedeschi a confronto*, a cura di M. Mori, Il Mulino, Bologna 2002, pp. 156 e 169). Analogamente tale dialogica di matrice buberiana si ripresenta nell'ermeneutica di Gadamer: “La dimensione più propria della nostra finitezza, del nostro ‘esser gettati nel mondo’, consiste appunto nei limiti di cui prendiamo conoscenza quando instauriamo il nostro rapporto con gli altri: in questo rapporto etico ci diviene chiara tutta la nostra incapacità, o impossibilità di adeguarci alle esigenze dell'altro, di capire le esigenze dell'altro. Il modo per non soccombere in questa finitezza, per viverla giustamente, è quello di aprirci all'altro nella situazione del dialogo, di ascoltare l'altro, il Tu che ci è di fronte” (H.-G. GADAMER, *L'ultimo Dio. Un dialogo filosofico con R. Dottori*, Meltemi, Roma 2002, p. 31). Oggi bisogna invece preliminarmente chiarire, come ammette anche un altro teorico del dialogismo, ovvero M. Theunissen, che “prima della tesi dialogica circa la nascita dell'Io dal Tu bisognerebbe dimostrare fino a che punto noi possiamo essere l'Io di un Tu in generale e in che misura sono date attualmente le condizioni oggettive dell'essere soggetto” (M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, De Gruyter, Berlin-New York 1965 (1977<sup>2</sup>), p. X).

24 Cfr. R. FORNET-BETANCOURT, *Transformacion intercultural de la filosofia*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2001; tr. it. *Trasformazione interculturale della filosofia*, a cura di G. Coccolini, Pardes Edizioni/Dehoniana Libri, Bologna 2006.

25 A. HONNETH, *L'altro della giustizia. Habermas e la sfida etica del postmoderno*, in «Fenomenologia e società», XVIII (1995), 1, p. 84.

tali diritti), sul problema *gnoseologico* (la conoscibilità di tale 'essenza' o 'natura' umana e quindi dei diritti che ad essa competono) o su quello strettamente *deontologico*, riguardante le norme prescrittive derivanti dalle precedenti assunzioni ontologiche e gnoseologiche<sup>26</sup>. Ma bisogna porre tale problema anche sul piano *intersoggettivo* del riconoscimento, cioè dell'altro da riconoscere come titolare dei diritti umani, intesi come diritti *soggettivi*, perché attribuibili a un essere capace di autonomia morale, di azione e decisione (diritto come *facultas agendi*), quindi a un soggetto inteso come *centro d'azione*<sup>27</sup>. La questione dell'universalità dei diritti umani, se intesi come diritti soggettivi, chiama quindi in causa non solo il problema dell'universalismo e del relativismo, oppure la differenza tra strategie fondazionalistiche e antifondazionalistiche, ma anche quello, meno indagato, della relazione all'altro e del riconoscimento, perché il "titolare di diritti", il soggetto dei diritti umani, è sempre "un *soggetto-in-relazione*", perché la relazione è "condizione di possibilità della vita sociale"<sup>28</sup>.

In chiave di teoria del riconoscimento, pensare i diritti umani significa mettersi strutturalmente dal punto di vista dell'altro, guadagnando perciò quella dimensione della relazione descritta da Hegel come rapporto di libero a libero: "io sono libero soltanto in quanto pongo la libertà di altri (...) ed io sono libero soltanto in quanto sono riconosciuto da altri come libero (*als ich durch andere als frei anerkannt bin*)"<sup>29</sup>.

26 Una lucida analisi di tutti questi livelli di problematizzazione è già stata svolta da E. Berti, al quale pertanto rinvio: E. BERTI, *Per una fondazione filosofica dei diritti umani*, in *Le vie della ragione*, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 286-295 (poi ripreso anche in *Attualità dei diritti umani*, in «Ars Interpretandi», 6, 2001, pp. 79-91).

27 La questione dei diritti umani come diritti soggettivi è alquanto complessa: per una prima trattazione cfr. il classico H. KELSEN, *Reine Rechtslehre*, F. Deuticke, Wien 1960; tr. it. di M.G. Losano, *La dottrina pura del diritto*, Einaudi, Torino 1966 (1990<sup>2</sup>), pp. 148-168). In questa sede ricordiamo invece la definizione di diritti fondamentali proposta di recente da L. Ferrajoli come trait d'union fra *status* e *diritto soggettivo*: "Sono 'diritti fondamentali' tutti quei diritti soggettivi che spettano universalmente a 'tutti' gli esseri umani in quanto dotati dello *status* di persone, o di cittadini o di persone capaci d'agire; inteso per 'diritto soggettivo' qualunque aspettativa positiva (a prestazioni) o negativa (a non lesioni) ascritta ad un soggetto da una norma giuridica e per '*status*' la condizione di un soggetto prevista anch'essa da una norma giuridica positiva quale presupposto della sua idoneità ad essere titolare di situazioni giuridiche e/o autore degli atti che ne sono esercizio" (L. Ferrajoli, *I diritti fondamentali. Un dibattito teorico*, a cura di E. Vitale, Laterza, Roma-Bari 2002, p. 5).

28 B. PASTORE, *Per un'ermeneutica dei diritti umani*, Giappichelli, Torino 2003, p. 132.

29 G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, hrsg. v. P. Garinon u. W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1986, Bd. I, p. 195.

Questa prospettiva pone pertanto la questione della *solidarietà* come problema centrale della questione dei diritti dell'uomo, cioè dei diritti degli altri<sup>30</sup>. Se da una parte la libertà rinvia kantianamente alla dimensione soggettiva, individualistica, in cui l'altro sembra essere giustificato solo occasionalisticamente come condizione del mio esser-morale, e se dall'altra l'uguaglianza ci riporta a quella dimensione naturale (a ciascuno secondo i suoi bisogni, ecc.) in cui l'alterità pare venir cancellata, la questione della solidarietà ci rinvia proprio al carattere costitutivo della relazione intersoggettiva, a quell'essere presso di sé nell'altro in cui consiste per Hegel la struttura logico-relazionale del riconoscimento<sup>31</sup>.

Ne deriva che la solidarietà incide anche su libertà e uguaglianza, perché essa, in quanto "valore relazionale", è anche "fondamento dei diritti": "essere solidali significa assumere come proprio l'interesse di un terzo" cioè appunto la prospettiva della terza persona, dell'altro<sup>32</sup>. Se "il singolo impara a comprendersi dalla prospettiva di un 'altro generalizzato'", ovvero di un gruppo, di una comunità, se cioè "il 'Sé' (*Self*) che può affermare se stesso nella comunità è quel 'Sé' che è riconosciuto nella comunità in quanto esso riconosce gli altri"<sup>33</sup>, allora ciò che è fondamentale in ogni discorso sui diritti umani è proprio il riconoscimento di quale alterità possa esserci discorso, di come si possa includere l'altro senza livellarlo né sequestrarlo in maniera totalitaria<sup>34</sup>.

30 Per una ricostruzione del concetto di solidarietà, cfr. H. BRUNKHORST, *Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen. Rechtsgenossenschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2002, cap. III, § 6.4; sui diritti umani come "diritti degli altri", cfr. J.-F. LYOTARD, *I diritti dell'altro*, in S. Shute – S. Hurley (a cura), *I diritti umani*, cit., pp. 152-163; S. Benhabib, *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge University Press, Cambridge 2004; tr. it. di S. De Petris, *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, Raffaello Cortina, Milano 2006.

31 Per la giustificazione di tale struttura, cfr. H. FINK-EITEL, *Dialektik und Sozialethik. Kommentierende Untersuchungen zu Hegels Logik*, Anton Hain, Meisenheim am Glan 1978, pp. 212 sgg.

32 PECES-BARBA MARTÍNEZ, *Teoria dei diritti fondamentali*, cit., p. 253. Per la giustificazione di una filosofia dell'altro come «terza persona», cfr. R. ESPOSITO, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007, in part. pp. 127-184.

33 A. HONNETH, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1992; tr. it. di C. Sandrelli, *Lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano 2002, pp. 97-98 (la seconda cit. è tratta da G.H. MEAD, *Mind, Self, and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*, in *Selected Writings*, ed. by Ch. Morris, The University of Chicago Press, Chicago 1963; tr. it. di R. Tettucci, *Mente, Sé e Società dal punto di vista di uno psicologo comportamentista*, Giunti-Barbera, Firenze 1966, p. 207).

34 "L'eguale rispetto per chiunque, richiesto da un universalismo sensibile-alle-differenze, prende allora la forma di una 'inclusione dell'altro' che ne salvaguarda la

Ma è proprio questo riconoscimento che il discorso sui diritti umani sembra mancare: essi intervengono invocando solidarietà e apertura all'altro solo nel momento in cui lo *status* identitario-ontologico di 'essere umano', 'persona', 'soggetto' è già andato perduto, quando – come avvertiva a suo tempo la Arendt – l'uomo ha già perso quelle “qualità che spingevano gli altri a trattarlo come un proprio simile”<sup>35</sup>. Se nel diritto positivo, come osserva criticamente Adorno, “il principio formale di equivalenza diventa norma, rende ogni cosa conforme”<sup>36</sup>, senza teoria del riconoscimento l'intera dimensione giuridica si trasforma in una sfera “definitoria”, “coscienza reificata ritradotta nella realtà, dove incrementa il dominio”<sup>37</sup>.

Senza una previa critica di questa reificazione<sup>38</sup> addebitabile alla metafisica della soggettività incorporata nel diritto<sup>39</sup>, non è quindi possibile parla-

---

diversità senza né livellare astrattamente né confiscare totalitariamente” (Habermas, *L'inclusione dell'altro*, cit., p. 55).

- 35 H. ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace Jovanovich Inc., New York 1951; tr. it. di A. Guadagnin, *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2004, p. 416. Si vedano però anche le accurate analisi del processo di positivizzazione e internazionalizzazione dei diritti in J. RAWLS, *The Law of Peoples*, Harvard University Press, Cambridge (Ma.) 1999; tr. it. di G. Ferranti e P. Palminiello, *Il diritto dei popoli*, a cura di S. Maffettone, Edizioni di Comunità, Torino 2001; Brunkhorst, *Solidarität*, cit., e V. MARZOCCHI, *Le ragioni dei diritti umani*, Liguori, Napoli 2004.
- 36 TH.W. ADORNO, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1966; tr. it. di P. Lauro, *Dialettica negativa*, a cura di S. Petrucciani, Einaudi, Torino 2004, p. 276.
- 37 ADORNO, *Dialettica negativa*, cit., pp. 276 e 277-278.
- 38 Assumo qui il concetto di reificazione nel senso più ampio conferitogli recentemente da Honneth, nel senso di “oblio del riconoscimento” anziché in quello classico proposto dalla tradizione marxista, in particolare da Lukács. Tuttavia, nella sua estensione di tale concetto in chiave di teoria psicologico-morale del riconoscimento, Honneth non prende in considerazione i possibili esiti reificanti prodotti dal diritto. Cfr. A. Honneth, *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2005; tr. it. di C. Sandrelli, *Reificazione. Uno studio in chiave di teoria del riconoscimento*, Meltemi, Roma 2007. Per una critica alla teoria honnethiana, basata sulla natura strutturalmente non-riconoscitiva del diritto, cfr. però CH. MENKE, *Das Nichtanerkennbare. Oder warum das moderne Recht keine 'Sphäre der Anerkennung' ist*, in R. Forst et al. (hrsg.), *Sozialphilosophie und Kritik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2009, pp. 87-108.
- 39 Una ricostruzione del rapporto tra la metafisica del soggetto produttore del senso e la metafisica oggettivata nel diritto (soprattutto nei concetti di persona e di proprietà) eccede i limiti assegnati a questa ricerca. In questa sede si può solo osservare che il diritto naturale e razionale, che fungerà da base per la dottrina dei diritti soggettivi prima e per le odierne teorie dei diritti umani poi, poggia pressoché interamente su una concezione produttivistica in senso ontologico della

re di diritti umani, nemmeno nella forma positiva di ‘diritti fondamentali’. Un’analisi del rapporto sussistente tra reificazione e diritto dovrebbe quindi essere uno dei compiti ineludibili di qualsiasi teoria dei diritti umani. Non va dimenticata, infatti, la genesi ‘borghese’ delle varie dottrine dei diritti umani incorporate nelle costituzioni proclamate dalla nascente borghesia nella sua fase rivoluzionaria: una genesi che potrebbe spiegare “l’atteggiamento più consapevolmente reificato” che caratterizza la scienza giuridica rispetto a quella economica<sup>40</sup>.

Le difficoltà di accogliere la categoria dei diritti umani e i conseguenti tentativi di sospingerli nell’ambito generico delle ‘libertà pubbliche’ o dei ‘diritti morali’ può allora essere letto – anziché come un mero problema di corretta estensione semantica del termine<sup>41</sup> – come l’indice di una mancata tematizzazione di quella necessaria *ermeneutica della differenza* che dovrebbe farci intendere, ormai, come ogni fondazionalismo (così come pure ogni ontologismo, ogni trascendentalismo e ogni nominalismo) venga messo fuori gioco proprio dal fatto che il pensiero vive di un’alterità che non può mai dominare, né costringere in una parola acquisita una volta per tutte.

Questo significa che, proprio in quanto ha *costitutivamente* a che fare con l’alterità – tanto che ormai molti autori, come si è visto, anziché di diritti umani preferiscono parlare esplicitamente di *diritti dell’altro* o *degli altri* – la teoria dei diritti umani *non può non essere anche un discorso ermeneutico*, senza che con questo si appiattisca la problematicità della relazione con l’altro nella direzione di un confortevole dialogismo io-tu, ma ci si impegni a pensare un’alterità che chiama in causa la nostra finitezza almeno quanto la nostra finitezza chiama in causa l’esser-altro<sup>42</sup>.

---

soggettività, che eredita la concezione del dio metafisico come creatore *ex nihilo* propria della speculazione medievale: “l’avvento del principio moderno di soggettività è preparato in modo decisivo dal principio teologico di creazione e dal tema della salvezza per virtù della fede, che stanno al centro della speculazione medievale” (M. RUGGENINI, *Volontà e interpretazione. Le forme della fine della filosofia*, Franco Angeli, Milano 1985, p. 142).

40 Sul rapporto tra diritto e reificazione, l’unico studio resta ancor oggi quello di G. LUKÁCS, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Der-Malik Verlag, Berlin 1923; tr. it. di G. Piana, *Storia e coscienza di classe*, Sugar, Milano 1967, pp. 139-142 (cit. a p. 139).

41 Cfr. PECES-BARBA MARTÍNEZ, *Teoria dei diritti fondamentali*, cit., pp. 16-22.

42 “Una finitezza assoluta è infatti altrettanto impensabile che un’alterità assoluta. In questi termini l’altro *dal* finito resta l’altro *del* finito, legato ad esso dal fatto stesso di non potersi porre se non come il suo altro” (RUGGENINI, *I fenomeni e le parole*, cit., p. 20).

## 2.2 Reificazione e alterità contraffatta

Un discorso non reificato sui diritti umani introduce quindi “la possibilità di pensare l’essere dell’uomo più a fondo di quanto avvenga attraverso la sua riduzione a soggetto”<sup>43</sup>. Se è vero che finché i diritti umani sono pensati entro il quadro dell’autorappresentazione metafisica dell’uomo come ‘padrone del senso’ essi sono condannati a un destino soggettivistico e a una logica del dominio, allora soltanto una rottura radicale con le concezioni personalistiche e umanistiche può consentire la formulazione di una concezione non soggettivistica dei diritti dell’uomo come veri ‘diritti degli altri’.

L’alterità intenzionata dalle teorie contemporanee dei diritti umani appare in tal modo un’alterità *deceittiva*, fin tanto che risulti da una *soggettivizzazione*: l’altro è inglobato e quindi accolto in quella sfera giuridica che gli deve garantire autoconservazione, protezione, ecc. solo in quanto è *reso soggetto*. L’altro viene in tal modo privato proprio di quell’opacità che lo fa appunto ‘altro’, che lo rende non solo *alter* ma anche *alius*, non-identità che resiste e si sottrae a ogni tentativo di oggettivazione, di iscrizione all’interno di ‘un’ discorso come se si trattasse ‘del’ discorso.

L’alterità pensata all’interno di un generico universalismo (cioè, nei termini di Habermas, di un universalismo non sensibile alle differenze) è quindi sempre un’alterità *reificata e contraffatta*, perché unilaterale, pensata sempre a partire da una *differenza posta e presupposta*: posta internamente al ‘gioco linguistico’ occidentale, e presupposta affinché si possa attivare la *Redehandlung* dei ‘diritti’ umani. Nonostante l’evidente mutamento di direzione degli ultimi anni nelle politiche e nelle teorie dei diritti umani, questi sono ancor oggi pensati come il ‘resto’, il ‘residuo’ dei diritti politici, i diritti che si attribuiscono agli ‘altri’, intesi come sfera neutra che non rientra nella sfera della cittadinanza o che della cittadinanza e dell’universalità del diritto fa esperienza solo *dopo* che un’esclusione la costringe a confrontarsi con essa. In questo modo si crea una sorta di rapporto reattivo fra diritti umani e alterità, un rapporto che il discorso retorico sui diritti umani cerca di neutralizzare pensandosi come discorso veramente capace di rendere giustizia a quell’esclusione.

Ma perché l’alterità pensata all’interno di quella che possiamo chiamare l’ideologia dei diritti umani è un’alterità falsa? Quello che avviene nel discorso retorico dei diritti dell’uomo è sempre una *soggettivizzazione contraffatta dell’altro*: all’altro viene cioè tolta l’apparenza di essere, almeno in potenza, *anche* un’entità ostile o, quanto meno, non riassorbibile all’in-

43 RUGGENINI, *Volontà e interpretazione*, cit., p. 209.

terno di un discorso le cui linee essenziali sono già tracciate e precomprese all'interno di una tradizione e quindi di un gioco linguistico determinato.

La soggettivizzazione è quindi unilaterale, a senso unico, essendo pensata come l'attribuzione di un'universalità che un certo gruppo *concede* a un altro gruppo. I diritti umani *universali* diventano in tal modo i diritti di una *parte*, cioè di coloro che sono "incapaci di emanare o anche solo di rivendicare qualsiasi diritto"<sup>44</sup>, i 'diritti dei senza diritti', ovvero di quei diritti che si devono *cum-caedere* a quanti sono privi (o privati) delle condizioni per poter godere di tali diritti. È questa concessione, fondata su una privazione, che andrebbe oggi sottoposta a un'interrogazione radicale<sup>45</sup>.

La retorica dei diritti umani mostra così di essere ideologia della soggettività quando opera un'integrazione dell'alterità per poter mettere in funzione il discorso stesso. Il discorso cioè funziona in virtù di una strategia di soggettivizzazione dell'altro per sottrarlo al rischio, dato per scontato, della sua possibile demonizzazione, mettendolo così al riparo dal rischio di venir pensato e trattato come un nemico<sup>46</sup>. Ma un altro che debba esser messo al riparo, soggettivizzato, difeso, protetto, ma perciò stesso già sempre neutralizzato, pur non essendo più veramente altro non è ancora nemmeno partner di interazione e di scambio, perché il suo ruolo è stato fissato, reificato, immobilizzandone le possibilità pratico-vitali nell'indurimento di una soggettivizzazione artefatta.

Se è vero, cioè, che si può essere soggetti solo in rapporti riusciti di riconoscimento, in cui vi sia almeno una *potenziale* simmetria fra i partner dell'interazione pur nel conflitto che ogni riconoscimento inevitabilmente genera, è evidente che la logica entro la quale si muove il discorso sui diritti-

44 J. RANCIÈRE, *Who is the Subject of the Rights of Man?*, in «South Atlantic Quarterly», vol. 103 (2004), no. 2/3, p. 297.

45 Appare tuttavia semplicistico, se non caricaturale, affermare, come fa un critico radicale dell'ideologia dei diritti umani, che «i diritti umani universali sono in realtà i diritti dei bianchi, maschi e benestanti, di operare liberi scambi sul mercato, di sfruttare gli operai e le donne e di esercitare il predominio politico» (S. ŽIŽEK, *Against Human Rights*, in «New Left Review», 34, 2005; tr. it. di D. Cantone, *Contro i diritti umani*, Milano, Il Saggiatore, 2005, p. 67) e non perché questa descrizione non corrisponda a ciò che effettivamente accade, ma perché rischia di neutralizzare come ideologia del dominio anche la domanda sull'intuizione normativa controfattuale insita nell'idea stessa di diritti umani.

46 "Sembra (...) che il modo corretto per lottare contro la demonizzazione dell'Altro sia soggettivizzarlo, ascoltarne la storia, capire come percepisca la situazione" (S. ŽIŽEK, *In Defense of Lost Causes*, Verso, London 2008; tr. it. di C. Arruzza, *In difesa delle cause perse*, Ponte alle Grazie, Milano 2009, pp. 21-22).

ti umani resta una logica di autoreferenza, incapace di pensare fino in fondo la portata incalcolabile della relazione all'altro.

### 2.3 Soggettività e finitezza

Una delle sfide più radicali assunte dal pensiero contemporaneo è quella di pensare *oltre* l'orizzonte del soggetto, inteso come io puro, autocoscienza, spirito, autotrasparenza totale di sé a sé. Una soggettività così pensata ci impedisce infatti non solo di porre la questione della *nostra* finitezza, ma anche di quell'alterità di cui la finitezza stessa ha bisogno per poter essere pensata ed esperita come finitezza e non come un nuovo assoluto o un trascendentale dissimulato. Il problema fondamentale del soggetto resta invece quello di realizzare sé nell'esser altro affinché l'altro possa essere ricondotto a sé<sup>47</sup>.

Appartiene infatti all'idea stessa di soggetto il tentativo di disporre del mondo, della totalità di ciò che è. Meglio ancora, soggettività significa essenzialmente pretesa di *totalità e identità*, pensiero identificante, cioè la risoluzione di ogni possibilità nell'immanenza del pensare. Il pensiero che vuole assicurarsi della propria verità inconcussa non è altro che un pensiero che pretende di comprendere tutto, di poter estendere la propria pretesa sul tutto e di essere quindi il tutto. L'io che vuol disporre di quel tutto da esso stesso escogitato per rendersi eterno, o per rendere eterno il suo dominio, giunge alla disperazione quando si accorge che esiste un punto di fuga che gli impedisce di essere il tutto: la *morte*. Questo però significa che lo spirito, il soggetto, l'io, o si pensa come assoluto – come totalità identica a sé – oppure *smette di pensare, cioè di essere soggetto*. Nell'orizzonte concettuale della modernità pensare sé, pensare *il sé*, significa – come Fichte

47 «Il problema del soggetto», in tutto il corso della filosofia moderna resta infatti «quello di realizzare sé nell'altro, mediando sé con l'altro, in modo da ridurre l'altro a sé» (M. RUGGENINI, *Il nichilismo di Nietzsche*, in T. La Rocca-F. Mellone (a cura), *Il tempo del nichilismo*, «Pugillaria 4», Italo Bovolenta Editore, Bologna 1983, p. 34). Resta a mio avviso controversa, invece, la riconduzione *sic et simpliciter* del pensiero hegeliano all'interno di una metafisica della soggettività che, con «l'elevazione all'assolutezza dello spirito» finisce per togliere in sé «non solo il mondo ma la stessa pluralità dei soggetti», visto che proprio Hegel «ha rivelato i limiti di una intersoggettività assoluta, sciolta dal mondo, ragione a se stessa, a cui attribuisce la necessità di superarsi in altro» (M. RUGGENINI, *Hegel e il nichilismo*, in F. Michellini-R. Morani (a cura), *Hegel e il nichilismo*, Franco Angeli, Milano 2003, p. 102). Per un approfondimento del problema della soggettività e dell'alterità in Hegel mi permetto di rinviare al mio *La logica e il 'suo' altro. Il problema dell'alterità nella Scienza della logica di Hegel*, Il Poligrafo, Padova 2002.

insegna – pensare l'assoluto. Posto il soggetto, è posto *eo ipso* l'assoluto stesso. Non è un caso che il tema della morte venga evitato dagli idealisti, forse con l'eccezione di Hegel, che però vede nella finitezza la contraddizione insita nelle cose empiriche e non nel pensiero che le pensa, isolando sé da questo destino. Se il pensiero pensa davvero la morte, esso pensa in qualche modo anche la propria fine: ma, allora, il pensiero (la soggettività costitutiva) *non può pensare la morte* e la finitezza diventa un'alterità che lo sfida e lo interroga, senza che il soggetto possa liberarsi mai da questa domanda.

Dunque esiste un punto in cui il pensiero smette di pensare, cessa cioè di essere pensiero. Messa di fronte alla sua finitezza la soggettività appare incapace di fungere da base, di supportare il proprio stesso concetto, rescindendo quel legame con la totalità che ne costituiva l'essenza portante. Con ciò si smaschera il carattere totalitario dell'essere soggetto, la pretesa di dominio insita in quel concetto reattivo di verità che è connesso a una soggettività che non è altro che principio di identità, puro essere presso di sé. Il soggetto non consiste in altro che in questo suo *atteggiamento contemplativo* (*kontemplatives Verhalten*), come ebbe a chiamarlo il Lukács di *Geschichte und Klassenbewußtsein*<sup>48</sup>, incapace per definizione di oltrepassare l'orizzonte chiuso della sua certezza di sé e di aprirsi alle differenze, ma proprio tale pretesa gli fa perdere non solo il mondo e gli altri, *ma anche se stessa*:

proprio la pretesa totalitaria della soggettività datrice di senso [il riferimento è a Husserl] cancella se stessa. Se il soggetto include in sé "tutto", conferisce a tutto il suo significato, esso potrebbe benissimo anche mancare come momento essenziale della conoscenza; è una mera cornice non delimitata da differenze, le uniche che invece potrebbero determinare la soggettività<sup>49</sup>.

L'alterità dell'altro che emerge proprio nell'*esperienza* del linguaggio – esperienza di verità, in cui conosciamo davvero la nostra costituzione finita<sup>50</sup> – rappresenta lo sblocco necessario di una soggettività ormai arenatasi nella propria chiusura identitaria e nella pretesa di adeguazione completa

48 LUKÁCS, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 116.

49 Th.W. ADORNO, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, Kohlhammer, Stuttgart 1956; tr. it. di A. Burger Cori, *Metacritica della teoria della conoscenza. Studi su Husserl e sulle antinomie fenomenologiche*, a cura di F. Riccio, Mimesis, Milano 2004, p. 201.

50 È in virtù di questo "*ethos della finitezza*" che ciascuno può partecipare "al discorso delle molte verità dei parlanti" (M. RUGGENINI, *Dire la verità. Noi siamo qui forse per dire...*, Marietti 1820, Genova-Milano 2006, p. 51).

del reale al sé: “il puro spirito” è divenuto sempre più quel che ne aveva detto a suo tempo Nietzsche, ovvero “la pura menzogna”<sup>51</sup>.

Ma se da una parte l'apertura della soggettività all'altro è stata una benefica rottura delle pretese identitarie di quella soggettività moderno-occidentale che ha ritenuto di potersi pensare come “datrice di senso”, non di meno tale apertura si è a poco a poco trasformata in quello che N. Bolz ha icasticamente definito “il conformismo dell'esser altro”<sup>52</sup>, ovvero l'entusiastica e acritica intronizzazione postmoderna dell'altro come *primum*, in quella vuota retorica del rinvio all'altro incapace di accorgersi che in tal modo ci si riconsegna mani e piedi al soggettivismo e, soprattutto, si perde di vista quel *novum* che il pensiero dell'altro introduce non solo nel discorso ma anche nello stesso *linguaggio* filosofico, nella sua capacità di costruire dei significanti generali: ovvero che ormai “c'è un linguaggio che, nel dire l'altro, vuole cambiare il proprio codice espressivo”<sup>53</sup>.

### 3. *Soggetti all'altro*

Resta forse da chiedersi se questo conformismo dell'esser altro non dipenda proprio da quel processo di soggettivizzazione operato a partire da quelle che abbiamo definito le retoriche dei diritti umani e di cui ci sono abbondanti esempi un po' ovunque, tanto che ormai qualcuno segnala la proliferazione dei diritti come un pericolo per quelle stesse sfere vitali che tali diritti vorrebbero tutelare e difendere<sup>54</sup>.

51 F. NIETZSCHE, *Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum* (1888), ora in *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. v. G. Colli-M. Montinari, De Gruyter, Berlin-New York 1969, Abt. VI, Bd. 3; tr. it. di F. Masini, *L'Anticristo. Maledizione del cristianesimo*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli-M. Montinari, Adelphi, Milano 1970, vol. VI, tomo III, p. 174.

52 N. BOLZ, *Die Konformisten des Andersseins. Ende der Kritik*, Wilhelm Fink, München 1999.

53 E.M. FABRIZIO, *Pluralità del moderno. Individualità e culture*, Lecce, Edizioni Milella, 2006, p. 15.

54 Si veda ad es. quanto scrive Zolo a proposito dei rischi connessi a un'estensione incontrollata dei diritti umani: ampliare anomicamente il catalogo dei diritti fondamentali non solo produce conflitti nel campo del diritto, per cui tutta la riflessione filosofica ed etica finisce risucchiata da questo conflitto di interpretazioni, ma produce anche individualità sempre più fragili cognitivamente ed emotivamente, perché indotte a invocare continui allargamenti della sfera giuridica, ovvero a mettersi sotto la protezione del diritto pur che sia, anziché rafforzarsi cognitivamente ed emotivamente sforzandosi in direzione dell'autonomia e lottando hegelianamente per il riconoscimento (ZOLO, *Fondamentalismo umanitario*, cit., pp.

Una possibile soluzione può certo essere quella, proposta recentemente, di coniugare il modello kantiano del giudizio riflettente con la prospettiva hegeliana di una “normatività situata”, ovvero l’idea della *Sittlichkeit*<sup>55</sup>. In questo modo, però, l’argomento diventa quello di una “realizzazione *più completa*” o autentica che il discorso sui diritti umani produrrebbe “rispetto ad altri ideali etici che non includono, relativizzano o addirittura negano i diritti umani esplicitamente”<sup>56</sup>, un argomento che implica il modello *esemplare* di una vita realizzata entro istituzioni razionali o, almeno, non irragionevoli.

L’idea di umanità attivata dal discorso sui diritti umani potrebbe allora realizzarsi in maniera completa e soddisfacente solo a patto che vi siano, hegelianamente, *istituzioni razionali entro le quali gli individui si riconoscono come liberi*, istituzioni cosmopolitiche con le stesse funzioni che Hegel attribuiva allo Stato prussiano. Ma questo – oltre a porre il problema di come si possa ragionevolmente definire riuscita o realizzata una vita o un progetto di vita senza avere già precise intuizioni normative sulla vita, la realtà, il senso, l’autenticità – ripropone anche la *vexata quaestio* di una libertà che in Hegel è sempre e solo *all’interno delle e mai dalle istituzioni*<sup>57</sup>, legittimando quel culto del corso del mondo che finisce per far marciare il pensiero filosofico “sempre con i battaglioni più forti”<sup>58</sup>.

---

145-146). Sulla ‘proliferazione’ dei diritti, cfr. anche C. WELLMAN, *The Proliferation of Rights. Moral Progress or Empty Rhetoric?*, Boulder, Colorado-Cumnor Hill, Westview Press, 1999.

55 A. FERRARA, *La forza dell’esempio. Il paradigma del giudizio*, Milano, Feltrinelli, 2008, pp. 186-202.

56 Ivi, p. 176.

57 «Poiché la soggettività per Hegel è solo una “forma infinita”, il soggetto stesso privo di contenuti è libero solo in quanto vive seguendo le istituzioni oggettivamente preesistenti. Alla luce del suo concetto della libertà sostanziale le istituzioni sono l’unico luogo di libertà degli individui. La concezione hegeliana della libertà positiva non comprende mai la libertà come libertà dalle istituzioni, ma solo come libertà all’interno di esse, essendo la libertà un che di duplice: una libertà dalla coazione degli impulsi naturali e dalla coazione del dover essere morale» (C. KANTNER-U. TIETZ, «Comunità, identità, istituzioni. Hegel sull’integrazione normativa delle società moderne», in A. Bellan-I. Testa (a cura), *Hegel e le scienze sociali*, «Quaderni di Teoria Sociale», 5, 2005, p. 303).

58 «Una tale filosofia marcia sempre con i battaglioni più forti. Essa fa propria la sentenza di una realtà che seppellisce sotto di sé ciò che potrebbe essere altrimenti (*Sie eignet den Urteilspruch einer Realität sich zu, die stets wieder, was anders sein könnte, unter sich begräbt*)» (Th.W. ADORNO, *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1963; tr. it. di F. Serra, *Tre studi su Hegel*, Bologna, Il Mulino, 1976<sup>2</sup>, p. 125).

Questo implica anche la necessità di prendere le distanze dalle tendenze a delegare al diritto il compito di criticare e di risolvere quei problemi da cui la filosofia vuole far credere di aver preso congedo. In tal modo si tende a fare dei diritti umani un nuovo terreno di legittimazione-fondazione entro il quale la filosofia sembra voler mettersi al riparo dalle sfide che la globalizzazione, il multiculturalismo, il pensiero della differenza le lanciano continuamente e alle quali essa deve essere capace di rispondere senza cercare riparo in un qualche nuovo assoluto.

Dall'esperienza delle scienze umane, e in particolare dalla concreta esperienza etnologica, si staglia infatti una messa in questione radicale della prospettiva per cui l'altro è 'come noi' perché pensato come il rovescio speculare di quel sé che noi siamo (o crediamo di essere):

*L'altro non è come noi poiché non è la nostra alterità speculare. La conoscenza antropologica è esemplarmente non simmetrica. Se vuole comprendere l'altro l'antropologo non lo può pensare uguale a sé. (...) L'esperienza antropologica comincia invece con l'apertura allo sguardo dell'altro come terzo (...). L'altro non è il mio alter ego, ma il mio "terzo"<sup>59</sup>.*

In chiusura, quanto abbiamo detto può forse essere sintetizzato, anche allo scopo di fornire una ricapitolazione per chiarire il senso della proposta qui presentata. La questione dei diritti umani costringe ancora una volta la filosofia a fare i conti con problemi di definizione, validità, fondazione e con il loro intreccio, giustificando un approccio ermeneutico al tema (§ 1). Lo stesso dialogo interculturale, con le inevitabili trasformazioni cui costringe la filosofia, deve quindi essere pensato entro un orizzonte più ampio rispetto a quello prospettato dal dialogismo personalistico, un orizzonte in cui l'alterità svolge un ruolo centrale: una concezione dell'alterità orientata alla teoria intersoggettiva del riconoscimento e a una prospettiva ermeneutica può fornire le necessarie griglie concettuali per pensare i diritti umani come diritti degli altri sottratti ai possibili esiti identificanti-reificanti del diritto stesso (§ 2.1). Un discorso non reificato sui diritti umani introduce quindi la possibilità di pensare l'essere dell'uomo in modo più radicale di quanto non avvenga con la sua riduzione al soggetto (§ 2.2), un soggetto che includendo ogni alterità in sé in uno sterile atteggiamento contemplativo finisce col togliere anche se stesso, svuotando quindi di significato la sua stessa assolutezza (§ 2.3). La dottrina dei diritti umani va perciò compresa a partire da assunzioni ermeneutiche e strutturata attraverso intuizioni normative

59 S. BORUTTI, *Filosofia delle scienze umane. Le categorie dell'Antropologia e della Sociologia*, Milano, Bruno Mondadori, 1999, pp. 168-169.

orientate criticamente a una teoria del riconoscimento, misurandosi anche con l'elaborazione teorica propria delle scienze umane, anziché ritornare a quella pretesa di definitività spesso postulata per liquidare o almeno per ridimensionare in chiave giuspositivistica o storicistica ogni tentativo di riqualificazione etica del diritto tramite diritti umani (§ 3).

Molto chiara resta tuttavia la consapevolezza di aver potuto soltanto sfiorare la complessità dei problemi trattati e che pensare l'alterità e la differenza implica anche un immutato *impegno per la verità*, senza il quale si cade dall'ossessione fondazionalista alla "litania della differenza, ripetuta ossessivamente, cui non segue mai la proposta in positivo di un modo *diverso*, realmente postfondazionalista, di parlare di vero e falso, giusto e ingiusto"<sup>60</sup>. La speranza è, qui, di aver compiuto almeno un passo in questa direzione.

---

60 FERRARA, *La forza dell'esempio*, cit., p. 24.