



Quali diritti e per quale libertà?

*Spunti per una riflessione sul
concetto di “diritti umani”.*

di Massimo Donà

PAGINA 31

1)

Quella dei diritti umani è una questione tutt'altro che semplice. Lo si capisce subito, là dove si riesca ad essere anche solo un po' esigenti con se stessi. Sempre che non ci si voglia accontentare dei luoghi comuni, derivati peraltro da una nobile ed importante tradizione che la storia occidentale ha coltivato e che ancora continua a custodire nello scrigno prezioso delle sue 'irrinunciabili' conquiste.

D'altro canto, è solo la fase più recente di questa storia ad aver posto al centro del dibattito etico-politico la questione dei cosiddetti 'diritti umani', intesi per l'appunto come diritti connaturati alla natura umana indipendentemente dalla razza, dal ceto sociale o dalla nazione di appartenenza. Ed è in quanto figli di questa storia, o meglio delle sue fasi più recenti, che tutti noi consideriamo tale concetto (quello dei 'diritti umani', appunto) un punto fermo 'a partire dal quale', solamente, ci si potrebbe magari attardare a discutere e riflettere sullo stato delle cose, mossi dall'intenzione di trovare una soluzione ad ognuno dei diversi problemi che di volta in volta l'umanità si troverebbe

a dover affrontare.

L'umanità è giunta al punto di decidersi a stilare una carta dei diritti – intesa come 'principio' universale valevole per tutti gli umani... con la pretesa di farlo valere anche per chi non vi si voglia riconoscere. Una sorta di garanzia per tutti, quindi; anche per chi non intenda essere in alcun modo garantito, sentendosi dalla medesima carta davvero 'protetto' e riconosciuto nella propria autonomia e specificità.

Eppure l'Occidente ritiene che solo essa possa salvaguardare la libertà degli uomini; rispettando così tutte le singole libertà senza naufragare nella hybris che in ognuno potrebbe sempre e comunque tornare ad esplodere.

E' dunque in questo contesto che ci sembra particolarmente utile tornare ad interrogarci intorno al concetto di "diritti umani"; per vedere se per caso in esso non siano custodite (magari ben nascoste agli sguardi "indiscreti") anche tutta una serie di aporie che non potremmo davvero continuare ad ignorare.

2)

Da ciò, dunque, l'opportunità di una riflessione - che qui ci proponiamo solamente di avviare, con il proposito di mettere a fuoco solo alcune delle aporie di fondo connesse alla nostra questione. Se non altro per impostarla correttamente. E soprattutto per continuare a praticare l'esercizio del dubbio (attitudine eminentemente "filosofica", quest'ultima), ossia per tenere vivo e continuare a promuovere quello spiritus interrogante di là dal quale "davvero misera cosa" sarebbe qualsivoglia pratica filosofica.

Ma, si badi bene; oggetto della nostra riflessione non sarà né questa né quella 'carta dei diritti'. Ma piuttosto il concetto stesso di 'diritti umani' – prima di qualsivoglia sua determinazione storica concreta. Per analizzarlo appunto in relazione alle sue originarie implicazioni concettuali. Solamente a partire da tale presupposto, infatti, abbiamo ritenuto di dover concentrare le nostre riflessioni su di un "testo" indiscutibilmente fondamentale della nostra tradizione: il pensiero hegeliano. Perché proprio dalle analisi hegeliane sarebbero stati portati alla luce i tratti di una aporia originaria. Dell'aporia concernente la sostanziale ambiguità del concetto di 'diritti umani': in quanto, se per un verso Hegel vuole attribuire all'essere umano in quanto tale la possibilità di costituirsi come detentore di diritti, per un altro sono le sue stesse analisi a costringerci a riconoscere che il vero soggetto di tali diritti non può essere invero se non ciò che nell'uomo stesso dice appunto l'assolutamente altro dalla sua umanità. Vale a dire: l'essere animale.

E' evidente: Hegel vale come l'akmé di tutta la modernità; e in quanto tale non avrebbe potuto mancare di dire cose decisive anche a questo proposito (così come a proposito di molte altre questioni).

Ci riferiamo ad Hegel, comunque, anche per un altro motivo: ossia perché è proprio in lui e nella sua opera che ci sembra siano stati condotte all'estrema coerenza alcune delle decisive implicazioni dell'effettivo rapporto tra individuo e comunità, tra universalità e particolarità, tra libertà e necessità. Indipendentemente da Hegel, infatti, difficilmente saremmo riusciti a comprendere, nella loro portata autenticamente 'rivoluzionaria' e soprattutto paradossale, tali implicazioni.

Hegel, dunque. Egli ritiene innanzitutto che, "una volta configurata in realtà di un mondo, la libertà (die Freiheit) riceva la forma della Necessità (die Form von Notwendigkeit)". Un fatto è certo – ed Hegel lo sa bene -: la libertà, per il semplice suo declinarsi come libertà di individui esistenti sempre



e comunque l'uno in relazione all'altro, non può che presentarsi nella forma della più rigorosa ed inflessibile "necessità". Ciò che si costituisce come il sistema delle determinazioni della libertà, di fatto, a livello fenomenico, si palesa infatti come condizionato dal riconoscimento reciproco (quello per cui ogni esistente libero, può apparire a se stesso come libero, solo là dove venga di fatto riconosciuto dal proprio altro secondo una determinazione universalmente reciproca). Insomma, "la sua connessione fenomenica è come la potenza, l'essere riconosciuta (das Anerkanntsein)".

E' evidente: solo nella misura in cui la mia libertà non si dà se non nell'orizzonte relazionale per cui io sono sempre come 'altro' da un altro, e solo per il semplice fatto che io comunque "ek-sisto" (ossia mi ritrovo a costituirmi come "io empirico" in relazione ad una molteplicità di soggetti empirici che necessariamente 'mi limitano', ossia mi de-terminano), possiamo parlare di "diritto" come di ciò che abbraccerebbe l'esistenza di tutte le determinazioni della libertà. "Questa realtà in generale, in quanto esistenza (Dasein) della volontà libera (des freien Willens), è (infatti) il Diritto (das Recht)" – rileva Hegel. Ma per ciò stesso, "ciò che è un diritto è anche un dovere". Ossia, "a un diritto del mio lato corrisponde un dovere in un Altro".

Insomma, solo nell'orizzonte di un'umanità intesa come insieme di individui esprimenti ognuno una volontà sostanziale e libera ha senso parlare di 'diritto'. Anzi dell'esistenza stessa come un diritto. Infatti, come dice lo stesso Hegel, è l'esistenza della volontà sostanziale libera a costituirsi tout court come 'diritto'. Dove, però, va anche tenuto ben presente che tale struttura è vera solo nella misura in cui sia vero anche il suo 'rovescio': dunque, solo a condizione che ogni soggetto di 'diritto' sia anche soggetto di un corrispettivo 'dovere'. Quello stesso esistere che è per me un 'diritto', e quindi un luogo che mi fa detentore di diritti, è dunque anche la condizione di un 'dovere' che mi lega all'altro in quanto condizione essenziale al mio stesso differenziarmi come volontà soggettiva e singolare.

Sin qui, il discorso hegeliano esprime in forma filosofica rigorosa quello che fa ormai parte delle nostre convinzioni più radicate. Ossia, del senso comune... di ciò che tutti ci accomuna in quanto abitatori del medesimo Occidente.

Ma dove si radica, più precisamente, agli occhi di Hegel, tale dialettica – vale a dire la dialettica connaturata al mio essere sociale... ossia all'originarietà del mio "cum" ?

Insomma, perché io, detentore di 'diritti', dovrei per ciò stesso anche rispondere di altrettanti e non meno essenziali 'doveri' ?

Almeno per un motivo: per il fatto che io non sono solo – ossia perché sono 'finito'. Ma il mio essere originariamente finito è implicato innanzitutto dal mio stesso costituirmi come 'volontà'. Ossia dalla parte cosiddetta 'animale' della mia natura. D'altro canto, è solo in quanto animale che io esprimo una volontà, un desiderio, un appetito, una brama... ossia che io soffro di una costitutiva penia. Ogni esperienza della volontà è infatti esperienza di una mancanza; nulla vorrei, infatti, se nulla mi mancasse. Sì che la mia finitezza concerne innanzitutto – prima che il mio essere sociale – la mia natura desiderante... cioè il mio essere incessante espressione di 'volontà'.

Dunque, noi siamo finiti – per dir così – già prima della presenza di una 'alterità' simile a noi (della presenza di altri esseri umani); siamo "finiti" innanzitutto perché qualcosa (nel senso più generale del termine) ci manca. E quindi la nostra volontà è libera innanzitutto in quanto non ha limiti in relazione al proposito ed alle possibilità di colmare tale mancanza.

Ma il fatto è che l'essere umano è nello stesso tempo 'persona'. Con ciò Hegel





ci sta dicendo: noi siamo anche “il sapersi” da parte di tale libertà. Come dire: non solo io sono libero nel mio volere, ma – ben di più - ‘so’ di essere tale. In ciò un elemento che mi distingue nettamente dal semplice ‘essere animale’. E quindi dalla mia stessa animalità. Perciò posso mettere in atto tutta una serie di strategie al fine di riempire la mia costitutiva mancanza (ciò che mi fa ‘finito’) – innanzitutto rivolgendomi ad una ‘cosa’ esteriore.

Rileva Hegel che questa cosa è una entità priva di volontà e di diritti – trattandosi di un ‘altro’ puramente oggettuale ed oggettivo... che ha senso solo in relazione alla ‘mia’ mancanza, ossia che dice ciò che manca ‘a me. E quindi “è altro” solo in relazione alla ‘mia mancanza’ soggettiva... e rispetto a quest’ultima ha dunque la forma della mera ‘oggettività’. Solo una tal ‘cosa’ è resa ‘possesso’ – è resa tale dal mio anelito e dal suo sempre possibile appagamento. E solo il raggiungimento di tale possesso darà luogo alla ‘proprietà’.

In questo senso, sempre secondo Hegel, la proprietà è davvero il “fine” del mio esistere in quanto esistenza di una persona – ed il possesso è un mezzo necessario al suo (della proprietà) raggiungimento .

Ma, come già dicevamo, io ho originariamente a che fare anche con ‘altre persone’, detentrici di un analogo diritto di proprietà. Ossia, io sono anche animale sociale, politico. “Ho l’esistenza della mia personalità nell’essere di altre persone, nella mia relazione ad esse e nell’essere riconosciuto da esse – il quale essere-riconosciuto è reciproco” . In modo che il riconoscimento reciproco debba passare anche attraverso la mediazione del “contratto”. Ossia attraverso la mediazione costituita da un accordo che io devo stipulare con gli altri, in quanto anch’essi, come me, detentori di possessi e proprietà. Insomma, io devo riconoscere che il mio possesso e la mia proprietà possono divenire anche quelli di un altro.

Doppiamente “finita” è dunque la mia natura – in quanto de-terminata dalla cosa (grazie a cui soddisfo la mia volontà animale, e divengo ‘proprietario’, appunto attraverso il possesso di ciò che mi manca), e in quanto de-terminata dagli “altri” intesi come altri soggetti proprietari tanto quanto lo sono io... vere e proprie esistenze libere, espressioni di una analoga volontà sostanziale, e dunque di una medesima pena.

Una cosa però va subito rilevata: ossia che da un certo punto di vista, se nel caso della volontà animale (quella che non “si sa” libera e che dunque non riconosce neppure la libertà altrui) si parla di libertà in senso ‘improprio’, è solo in relazione all’essere umano, ossia di colui che sa di essere libero e che è tale in quanto riconosce la libertà altrui, che si può e si deve senz’altro parlare di “libertà”; in quanto è solo in relazione alla coscienza di essere libero che io posso riconoscere nella libertà altrui ciò che potrebbe anche convincermi a limitare la soddisfazione della mia libertà. Insomma, è solo la libertà dell’altro (di un altro libero come me) ciò rispetto a cui potrei anche fare diversamente da come la mia natura (animale) mi indicherebbe. D’altro canto, essere liberi non può significare se non essere anche liberi di limitare la propria libertà.

Laddove, l’animale non ha davvero motivi per non cercare soddisfacimento nei possessi e nelle proprietà. Per non volere ciò che vuole; o meglio, per porre freni alla volontà di soddisfare la propria volontà.

Perciò l’animale non è veramente libero; e dunque non è libero affatto. Infatti, solo là dove si sia liberi anche di contraddire la propria libertà e la volontà in essa esprimendosi, si è veramente liberi. L’uomo è libero per ciò che in esso dice dunque vera e propria innaturalità, ossia razionalità, coscienza – per tutto ciò che contraddice insomma la propria animalità, ossia la propria naturalità immediata.

Il fatto è che la libertà implica la coscienza di sé, il ‘sapersi’ e dunque, per ciò



stesso, il potersi limitare.

Se il limite, la finitezza, presuppongono la coscienza di sé e dell'altro, è questa stessa coscienza a farci capaci di limitare e frenare la nostra volontà, appunto in rapporto alla volontà altrui. Magari secondo calcolo; ma anche senza 'prova ed errore' – ossia in modo del tutto aprioristico. Ché, per prova ed errore, anche gli animali riescono a frenare (ma, si badi bene, solo per posticiparne il soddisfacimento) la propria volontà.

La ragione dice dunque un a-priori; un sapere presupposto da ogni possibile esperienza.

Ma proprio per quanto detto sin qui, si dovrà anche riconoscere che la specifica natura dell'essere umano, ossia la sua libertà, produce un radicale paradosso: quello per cui tale esistente, dovendo stipulare contratti, stabilire diritti e doveri (perché l'altro e la sua libertà sono originari tanto quanto la mia libertà), finisce per trovarsi a vivere in un mondo tutto dominato dalla necessità... un mondo fatto di 'leggi' che 'regolano' inflessibilmente le singole libertà individuali. Anche se 'per consentirne' magari la perfetta estrinsecazione.

3)

L'animale, dunque, non è libero – l'animale procede al possesso, a prescindere dall'altro, che gli apparirà sempre e comunque come un semplice ostacolo. Un ostacolo che solo esperienzialmente, ossia di fatto, può limitare la soddisfazione del suo appetito – magari costringendolo ad un rinvio del soddisfacimento. Insomma, l'animale non conosce libertà perché non è in grado di non-volere, ossia di negare a-prioristicamente la propria volontà. Aprioristicamente: ossia, a prescindere dagli ostacoli esterni che possono di volta in volta suggerirgli di non cercare il soddisfacimento immediato. Insomma, l'altrimenti non gli appartiene; non dice una sua possibilità a-priori; ma può conseguire solamente quale opportunità dettata dall'incontro con un ostacolo esterno... sempre da sperimentarsi, comunque.

In questo senso l'altrimenti è per lui un vero altro (non è "il suo altro, la sua alterità), ossia è "altro" nel senso di "ciò che non lo riguarda"; tutto volto, com'è, al soddisfacimento di una libertà che non conosce vincoli al proprio volersi soddisfare, e che ha sempre e solamente nel soddisfacimento il suo unico vero 'fine'. L'animale non nega mai tale fine; neppure in forza di un eventuale incontro con l'altro, che può solamente costringerlo a posticipare il soddisfacimento vero e proprio. L'unica regola per tale volontà è dunque la soddisfazione del proprio anelito; e non l'esistenza. Così come l'esistenza altrui è per lui un assolutamente 'altro'; tanto 'altro' da non essere neppure altro-da-lui. Da essere cioè un altro che è innanzitutto 'altro' dal suo stesso esser-altro (nel senso di eteron). Insomma l'esistenza altrui è per l'animale un non-altro; e perciò la sua estraneità è 'assoluta'. E l'animale è quindi un essere originariamente a-sociale .

4)

Ma – ed ecco il punto ! – la questione può essere considerata anche da un altro punto di vista. Infatti, se è vero che per l'animale il prius è la volontà, mentre per l'uomo lo è l'esistenza, è anche vero che per un altro verso la volontà può esser detta davvero "libera" solo là dove essa valga come 'prius' assoluto; e, stante che per l'animale l'altro 'non-è' un ente così come lo è la volontà da cui è mosso, tale "altro" non dice la 'sua' alterità, un altro originario (così come

lo è la sua - dell'animale - volontà). E' un 'altro' nel senso di 'estraneo' - al punto che può darglisi come 'altro' in modo del tutto accidentale, occasionale, eventuale. Ma può anche non darglisi in quanto tale. Non è ab origine 'suo'; non lo 'de-limita' da sempre. Può capitare che gli faccia da ostacolo... ma ciò è solo possibile. E se gli si contrappone, si tratta per lui solo di un ostacolo temporaneo che mai lo smuoverà dalla volontà di soddisfacimento della propria volontà. D'altro canto, se fosse originario, ossia co-originario rispetto alla sua volontà, tale "altro" renderebbe quest'ultima inevitabilmente limitata - in quanto, appunto, necessitata dall'altro.....

E invece no. Non la limita, non la necessita. Perché per l'animale l'altro è totalmente eventuale, accidentale. Ciò che rimane originario, nel suo esistere è dunque una volontà che è per ciò stesso realmente 'assoluta'. Ossia, 'libera' - proprio perché non costretta al vincolo dell'altrimenti, inteso come apertura originaria ad 'altre possibilità'.

Dicevamo: l'altro non è un 'ente', per l'animale. Non è un vero 'positivo' - è qualcosa che 'può' essere, ma potrebbe anche non essere mai. Che potrebbe anche non presentarglisi mai di fronte. E che, quando è, esiste 'per lui' solo come ostacolo temporaneo.... sempre in linea di diritto superabile. Non è per lui mai 'fine'. Certo, può capitargli di dover fare i conti con esso, ma solo se esperenzialmente gli sarà dato di constatarlo. Insomma, esso è un vero e proprio in-esist-ente;

Ma, se tale esistenza non è per lui in alcun modo essenziale... allora lui stesso dovrà essere inteso come un perfetto in (esist) ente - un in/ente. Infatti, il non esistere dell'altro implica - secondo la verità del 'dialettico' - il non esistere neppure di ciò rispetto a cui l'altro dovrebbe appunto costituirsi come 'altro'.

Di ciò bisogna però trarre le logiche conseguenze. Ossia: se si dispone di diritti solo in quanto si è 'liberi', o meglio solo in quanto si incarna una volontà sostanzialmente libera, e se si è 'assolutamente' liberi solo in quanto non si sia 'condizionati' da alcunché (in quanto si sia originariamente in-condizionati), è necessariamente vero che solo l'animale è originariamente e perfettamente 'libero'. Solo in quanto in-ente, dunque, l'animale dispone di 'diritti. Appunto perché non si costituisce come un 'esistente' originariamente contrapposto ad un 'altro' come lui originariamente "esistente". Perciò è davvero "libero". Stante che soggetto di diritti - stando all'ottica hegeliana (ossia, secondo la nostra ottica occidentale moderna) - è solo colui che può dirsi appunto 'libero'.

Perciò solo l'animale può rivendicare un diritto naturale, originario... il diritto a far incessante riferimento alla propria libertà-assoluta, originaria. Un diritto che non ha da esser mediato; che non necessita di compromessi, di contratti. Perché la negazione dell'altro non è mai 'per lui' il contenuto di un divieto; non si costituisce mai come un non debet. Anzi, è del tutto naturale. Ossia, coincide più propriamente con lo stesso essersi originariamente negato da parte di un altro che non è mai come "suo" altro. Stante che - come abbiamo appena visto - l'esistenza 'sua e degli altri' non è in alcun modo essenziale. Essa è semplicemente 'possibile', 'seconda'.. consequenziale... appunto, al mantenimento incessante (esso sì prioritario) della volontà - che proprio per ciò è "libera" ed "assoluta". L'esistenza è condizionata solo dal mantenimento del suo (dell'animale, o meglio della sua volontà) in-finito soddisfacimento. Vale a dire: dalla sua 'infinitudine'.

D'altro canto, solo l'animale è veramente infinito; proprio perché non v'è per lui un "altro" che lo renda originariamente limitato. Perciò la sua esistenza



non è affatto condizionata.

La situazione ci si è dunque rovesciata tra le mani. Dapprincipio ci sembrava di poter dire che solo l'uomo è libero, proprio in quanto costituentesi come esistente solo nella e per la 'libertà' altrui; ora invece, stiamo vedendo come, a dire il vero, si debba nello stesso tempo dire che solo l'animale è veramente libero (e non l'uomo – ossia, non l'animale “in quanto razionale”); quello stesso che poco sopra avevamo visto essere costituito da forze puramente istintuali, e che proprio per ciò ritenevamo di non poter considerare invece affatto 'libero'. Non a caso, proprio dell'animale lo stesso Heidegger si era premurato di sottolineare il destinale risolversi in questo o quello specifico 'mondo' di appartenenza.

Quali sono dunque i diritti 'propriamente' umani... quelli che l'uomo può rivendicare, cercare di difendere, voler vedere rispettati etc. etc. ? Quelli che riguardano la sua volontà libera (e dunque una disposizione che non prevede originarie relazioni d'alterità, e quindi non poggia sulla presupposizionalità di un 'altro' valevole come sua mera condizione di possibilità) oppure quelli che fanno riferimento alla sua (sempre dell'essere-umano) 'esistenza' determinata, vale a dire all'esistere di un 'esistente' che è libero sempre e solamente in relazione alla propria 'alterità'? Quale tipo di 'libertà' viene messa in gioco dal soggetto di volta in volta proclamante i propri 'diritti'? Una libertà 'assoluta' o una libertà 'relativa'?

A queste domande si dovrebbe innanzitutto rispondere, là dove si intendesse davvero pensare la questione dei diritti umani – e ci si proponesse di sapere davvero cosa si vuole là dove vengono rivendicati quelli che consideriamo gli ineliminabili 'diritti' dell'essere-umano.

Insomma, quale 'uomo' è quello che rivendica il diritto di difendere i propri 'diritti' ? E poi ancora: è davvero solo l'esistente “libero” quello che può far appello ai propri diritti ?

Tutte questioni aperte, per rispondere alle quali è davvero necessario tornare ancora una volta a 'pensare' il percorso che ci ha portati sino a questo punto – sino a farci sentire senz'altro autorizzati a reclamare qualcosa come i nostri diritti. E, proprio in questo senso, il confronto con il precedente hegeliano ci sembra di particolare interesse; se non altro in quanto costringe ad un confronto radicale con alcuni dei “paradossi” fondamentali implicati dalla questione relativa al nesso 'diritto'-‘libertà’, o anche da quella, forse ancora più originaria, del rapporto 'animalità'-‘razionalità’.

D'altro canto, è proprio Hegel ad averci insegnato – sino a farcelo sembrare 'evidente' – che la volontà soggettiva, “come potenza di essere al di sopra del Diritto, è per sé un qualcosa di nullo” . E dunque che interrogarsi sulla questione del diritto equivale ad interrogarsi sull'impossibilità, per la nostra libertà individuale, di prescindere dall'orizzonte di una qualche 'coercizione' (il quale varrebbe comunque come 'rimozione' di una più originaria coercizione, essa sì davvero imprescindibile, nella misura in cui di là da essa potremmo solamente ritrarci da ogni esistenza, “anzi dall'ambito di ogni esistenza, cioè dalla vita”).

Questa, infatti, la nostra libertà: la medesima che, per sfuggire ai paradossi implicati dal suo dover fare continuamente i conti con ciò che la nega e la costringe a riconoscersi veramente esistente solo nel suo 'esser-sempre e comunque originariamente negata', può solamente vanificare l'esistenza sua propria – e quindi ancora una volta negarsi, dimostrando davvero che (come avrebbe detto Andrea Emo) “l'Io è un progressivo negarsi, un progresso (o regresso) all'infinito del negarsi” .

