

Parte I

Quadri teorici: l'umanità tra universalismo
e contesti culturali

Diritti umani e umanità: a partire da Jeanne Hersch

di SILVIA VIDA

SOMMARIO: 1. Introduzione. Natura umana e diritti umani. – 2. Jeanne Hersch: l'*umanità* dei diritti e il *diritto di essere uomo*. – 3. Perché una “digressione filosofica”? – 4. Libertà e natura umana. – 4.1. Due tesi sulla libertà. – 4.2. Una teoria gradualista della libertà. – 4.3. Libertà, natura umana, diritti. – 5. Perché la politica? Perché i diritti (culturali)? – 6. Dal “diritto di essere uomo” all'arendtiano “diritto ai diritti”.

1. Introduzione. Natura umana e diritti umani

La natura umana è costitutivamente duale, è corpo e anima. In ogni tempo e in ogni luogo l'uomo ha avvertito questa dualità quando ha pensato se stesso come composto di due esseri radicalmente eterogenei, in larga misura indipendenti e spesso in conflitto; l'uomo ha pensato il corpo come parte integrante dell'universo materiale, che conosciamo attraverso l'esperienza sensibile, e l'anima come investita di una dignità negata al corpo, una dignità spirituale. Così Emile Durkheim esordisce in un saggio intitolato *Il dualismo della natura umana e le sue condizioni sociali* (1914)¹. Jeanne Hersch² sembra seguirlo interamente su questa strada quando concettualizza la *natura umana* come l'intersezione di natura e spirito, essere e *volere* essere, e i diritti umani come un prodotto del dualismo antropologico di corpo e anima.

In questo saggio intendo proporre una possibile interpretazione di questa vi-

¹ Pubblicato originariamente su “Scientia”, XV, 1914 (1), pp. 206-221, questo saggio è ora disponibile in una recente traduzione a cura di G. Paoletti, Edizioni ETS, Pisa, 2009.

² Jeanne Hersch (1910-2000), allieva di Karl Jaspers, insegnò Filosofia a Ginevra dal 1947 al 1977. Nel 1966 venne chiamata dall'Unesco a dirigere la divisione di filosofia dove ricoprì il ruolo, a partire dal 1970, di rappresentante della Svizzera nel Consiglio esecutivo. Ha dedicato ai diritti umani molte delle sue riflessioni, dal 1956 al 1995, sia in qualità di funzionaria dell'Unesco, sia come militante nel partito socialista svizzero e ginevrino. Si veda F. DE VECCHI, *Introduzione. Il fondamento assoluto e plurale dei diritti umani*, in J. HERSCH, *I diritti umani da un punto di vista filosofico*, a cura di F. DE VECCHI, Bruno Mondadori, Milano, 2008, pp. 9-10.

sione filosofica dei diritti umani e cercare di dissipare l'impressione che si tratti di una operazione fondazionalistica nella migliore tradizione filosofico-morale della modernità. Pur impernandosi su una certa nozione (inevitabilmente idiosincratica) di *natura umana*, essa non si accontenta di mostrare il fondamento universale dei diritti ma offre lo spunto per riflettere su cosa sia quell'*umano* di cui i diritti pretendono di occuparsi. In altri termini, non si tratta di mostrare che i diritti scaturiscono immediatamente dalla "natura" dell'uomo; il punto decisivo è che la qualità essenziale di ogni uomo (la sua dignità umana³) non deve andare persa nemmeno quando tali diritti vengono violati; che i diritti, pur essendo indipendenti dalla varietà umana, dalla storia, e dai privilegi che la storia ha accordato a certi uomini, si giustificano proprio per questa indipendenza, ma senza sostituire la natura alla storia nella presunzione che essa sia meno estranea della storia all'essenza dell'uomo. È infatti l'*umanità*, o meglio una certa idea di essa, che in Hersch assume il ruolo precedentemente attribuito alla natura o alla storia. In sostanza, per Hersch non si argomenta dalla natura umana ai diritti universali, ma dalla natura umana ai diritti *umani*. Gli antichi dubbi della filosofia, direbbe Hannah Arendt, che non l'uomo ma un dio dovrebbe essere misura di tutte le cose, riaffiorano inevitabilmente. Ma è possibile rispondervi.

E infatti Hersch lo fa mettendo a fuoco e condensando, in una maniera del tutto peculiare, gli aspetti cruciali del dibattito sui diritti umani dell'ultimo mezzo secolo: l'idea di natura umana che ne sta alla base, il loro fondamento, la loro titolarità, la capacità di rivendicarli, la loro genealogia (dai diritti di libertà ai diritti culturali). Ella fornisce cioè una mappa concettuale del dibattito stesso, senza offrire né una dottrina compiuta dei diritti umani, sia essa politica o giuridica; né un'indagine soddisfacente del problema del loro *enforcement*. Eppure ha senso parlare dell'intuizione profonda che sta alla base della sua riflessione sui diritti umani e del suo tentativo originale di fornirne una fondazione eminentemente filosofica su un presupposto che apparirebbe quanto meno antifondazionalistico, cioè che *i diritti non sono né naturali né universali*.

2. Jeanne Hersch: *l'umanità dei diritti e il diritto di essere uomo*

Hersch definisce il fondamento dei diritti umani come il "diritto di essere uomo", che rappresenta l'estrapolazione della dottrina esistenzialistico-fenomenologica della natura umana ricavata da una combinazione di temi kantiani con temi tratti del maestro Karl Jaspers, e viene definito universale in quanto *transstorico e transculturale*.

³ Sulle connessioni tra "diritti umani" e "dignità umana" si rinvia al saggio di F. Belvisi in questo volume.

Il modo in cui da una dottrina esistenzialistica dell'uomo si passa a una tesi fondazionalistica sui diritti costituisce l'oggetto di un saggio del 1990, intitolato *Le droits de l'homme d'un point de vue philosophique*⁴, e chiarisce l'obiettivo di questa analisi. È infatti da esso che partiremo per riflettere sul fatto che secondo Hersch i diritti umani possono essere considerati come una espressione (non propriamente normativa) della natura umana. Questo però rompe con la retorica giusnaturalistica. In un certo senso, anzi, i diritti umani sono *contro natura* e rappresentano, se mai, un tentativo di correggere e contrastare le tendenze naturali che abbiamo come esseri umani. Hanno allora un carattere esclusivamente politico? Nemmeno. Né totalmente politico né totalmente morale, perché non c'è niente di sacro negli esseri umani, niente cui spetti di diritto venerazione o rispetto incondizionato, e certamente la vita umana non è il bene più alto da tutelare attraverso l'istituzione di diritti universali⁵. I diritti umani, come vedremo, si collocano nella terra di mezzo tra morale, politica e diritto, identificando una concezione dell'uomo che, essendo specifica di una dottrina esistenzialistica, mette in dubbio lo sforzo universalistico stesso di Hersch, nel momento in cui ella fa coincidere umanismo e libertà.

Si tratta di posizioni originali e apparentemente controverse che inducono ancora una volta a riflettere sulla plausibilità della ricerca di un fondamento filosofico dei diritti, cioè su un tipo di indagine che appare spesso associata a tentativi di giustificazione giuridica e legittimazione politica dei diritti. Tuttavia Hersch è interessata solamente all'indagine sui fondamenti, e non certo in funzione di giustificazione e legittimazione. Si tratta, quindi, di capire in cosa consiste lo scopo del saggio del 1990. Ma per questo occorre partire da più lontano.

Occorre cioè partire da un'antologia intitolata *Le droit d'être un homme. Anthologie mondiale de la liberté*, pubblicata a Parigi nel 1968 su iniziativa della Hersch nel ventesimo anniversario della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*. La divisione filosofica dell'Unesco, sotto la sua direzione dal 1966 al 1968, si fece promotrice della pubblicazione di una raccolta di testi, provenienti da tradizioni ed epoche diverse, che, facendo risaltare, "per la diversità stessa delle loro origini, l'unità profonda dei loro significati, illustrasse l'universalità nel tempo e nello spazio dell'affermazione e della rivendicazione del *diritto di essere uomo*"⁶.

⁴ Trad. it., *I diritti umani da un punto di vista filosofico*, cit. Come scrive nella *Prefazione* R. DE MONTICELLI, questo saggio di Hersch sui diritti umani "riassume e [...] rappresenta tutti" gli altri saggi che l'autrice ha scritto sullo stesso tema (*ibid.*, p. 2).

⁵ J. HERSCH, *I diritti umani da un punto di vista filosofico*, cit., p. 90: "se l'essere umano, fra tutti i viventi, può esigere il rispetto di diritti particolari", e se "la violazione di questi diritti può portarlo a preferire la morte, è evidente che la vita, condizione di tutto il resto, non è per lui il valore supremo o assoluto".

⁶ R. MAHEU, *Introduzione a Il diritto di essere uomo*, Società Editrice Internazionale, Torino, 1971, p. 5.

In occasione del ventennale Hersch chiese ai rappresentanti di tutti i paesi membri, e più precisamente alle commissioni nazionali degli Stati, alle organizzazioni internazionali non governative, e a un certo numero di specialisti e collaboratori volontari, di inviarle testi tratti dalle loro tradizioni, e comunque anteriori al 1948, che avessero un qualche significato per i diritti degli esseri umani. La redazione dell'antologia aveva, quindi, la pretesa di rappresentare la fonte dalla quale era scaturita l'ampia rosa dei temi che avevano ispirato la *Dichiarazione universale*, e si erano dischiusi, dopo un cammino compiuto a partire dai più lontani orizzonti della memoria e della storia, pensieri, domande e risposte che “sono stati – e rimangono – le domande e le risposte, le aspirazioni e le prove, gli annunci e i compimenti, oscuri o luminosi, attraverso i quali l'uomo si è rivelato a se stesso”⁷.

Si tratta di una raccolta sorprendente per la quantità e qualità dei testi, per la varietà dei problemi, delle idee e dei modi di espressione che vi si manifestano, “[m]a [...] più sorprendente ancora per la straordinaria impressione di similitudini armoniche persino nei contrasti più profondi, o, per meglio dire, di parentela, in breve di *fraternità*, che si [sprigiona] da questa doppia indagine”⁸: quella degli uomini dei nostri tempi nella ricerca dei substrati storici più profondi della loro coscienza, e quella degli uomini di tutti i tempi nella ricerca dell'ordine umano.

Come scrive Roberta De Monticelli, con questa raccolta di testi Hersch ha impostato un audace esperimento storico ed etnografico “per una sorta di verifica sul campo della *vexata quaestio*: è o non è un concetto puramente ‘occidentale’ quello dei ‘diritti dell'uomo’?”⁹. Una domanda che nasconde spinosi interrogativi come la legittimità della diffusione internazionale dei diritti o, al contrario, la loro lettura come una non innocua variante dell'imperialismo culturale e politico dell'Occidente. Tuttavia appare chiaro che il vero interesse di Hersch, dato il riconosciuto carattere storico e culturale dei diritti, è se essi possano rispondere all'esigenza assoluta che sottostà a ogni rivendicazione di diritti: l'*esigenza assoluta di libertà* – esistenzialisticamente: l'esperienza di tale esigenza – con cui ella identifica, al di sopra e al di fuori delle tradizioni giuridiche, il vero fondamento dei diritti umani.

Il diritto di essere uomo, che è stato tradotto in molte lingue, e nel quale viene trascritto e ordinato, senza commento, il materiale raccolto da Hersch, costituisce perciò la base empirica della sua riflessione sui diritti umani. Per quanto l'autrice tragga da tale raccolta l'ispirazione per scrivere alcuni saggi sui diritti

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

⁹ R. DE MONTICELLI, *Prefazione a J. HERSCH, I diritti umani da un punto di vista filosofico*, cit., p. 5.

umani, tra i quali quello del 1990, considerato il più importante, non si può certo dire che ella prenda parte, in maniera decisa, al dibattito sui diritti umani. Piuttosto, ella si sforza di dare concretezza all'*umanità* di cui i diritti *umani* intenderebbero occuparsi, convinta che le dichiarazioni di principi, e le serene e trionfanti rivendicazioni contenute nella *Dichiarazione*, manifestino l'esigenza irrimediabile di dignità e giustizia di un essere umano che è inteso come universale.

Ma in cosa consiste questa *umanità*? L'umanità vi appare essenzialmente al livello dei suoi ideali nelle loro più nobili espressioni; ma è tristemente vero che nella realtà, passata o presente, l'umanità non è fatta solo di luce ma anche (e forse soprattutto) di tenebre: "è l'ombra riflessa dalla storia che nessun bagliore rischiara"¹⁰ – quella stessa tenebra che fa dire a Hersch: il male esiste, ed è per questo che esiste la politica, ed esistono i diritti.

3. Perché una "digressione filosofica"?

Perché, dunque, discutere filosoficamente dei diritti umani se la loro dimensione teorica appare per lo meno sminuita dalla rilevanza ed emergenza dei problemi attinenti alla loro reale effettività? Scrive Hersch:

Il rispetto o la violazione delle esigenze poste dai diritti umani ha implicazioni così dirette e concrete sulla vita degli esseri umani che una digressione filosofica in proposito può sembrare inutile o persino inaccettabile, quasi indecente. [...] Tuttavia, la "digressione filosofica" s'impone se vogliamo cercare di comprendere perché, nonostante il riconoscimento quasi universale, i diritti umani continuano a essere violati in mille modi, sotto gli occhi di tutti, un po' ovunque nel nostro pianeta. Ci facciamo senza dubbio un'idea troppo facile, superficiale e compiacente della loro influenza effettiva, e soprattutto di ciò che, nella natura e condizione umana, vi si oppone. L'angelismo e le sue illusioni si fanno qui complici del peggio¹¹.

Di "digressione" quindi si tratterebbe se ci affidassimo a un'adesione meramente teorica ai diritti umani, trascurando di riflettere sul fatto che non basta darli per acquisiti, "e consacrare tutti gli sforzi, da una parte, a definirli giuridicamente, dall'altra, ad assicurarne l'attuazione nel mondo attraverso il diritto internazionale"¹². Lo spazio per una messa in questione della loro ragion d'essere, del loro fondamento, è perciò ancora possibile.

Le tesi filosofiche che Hersch formula sono essenzialmente tre.

¹⁰ R. MAHEU, *Introduzione a Il diritto di essere uomo*, cit., p. 7.

¹¹ J. HERSCH, *I diritti umani da un punto di vista filosofico*, cit., pp. 60-61.

¹² *Ibid.*, p. 60.

1. *I diritti non sono un dato naturale*¹³. La loro conoscenza esplicita è stata tardiva, non li troviamo nella realtà (non appartengono al mondo dei fatti), e nessuna logica li impone alla ragione: né realismo, né razionalismo naturalistico possono accampare una qualche forma di *naturalità* propria dei diritti. Non è nemmeno scontato che essi favoriscano il mantenimento della pace, la produzione di beni o la conquista della felicità. Questa tesi, sulla quale torneremo, si lega alla seconda.

2. *Il concetto dei diritti non è universale*¹⁴. Se ci interroghiamo sull'universalità del *concetto* dei diritti umani nelle varie culture, si deve ammettere che questo concetto non è universale¹⁵. Non si è trattato ovunque degli stessi diritti, e il bisogno che ne sentiamo non si esprime allo stesso modo; tuttavia – e questo è il tratto davvero comune – tale bisogno si esplicita per lo più attraverso una denuncia o rivolta nei confronti di violenze, privazioni, costrizioni, menzogne, ingiustizia¹⁶. Tale conclusione, ricorda Hersch, è possibile sulla base dell'esperienza dell'antologia realizzata durante la direzione della divisione filosofica dell'Unesco, nel momento in cui erano in molti a chiedersi se i diritti umani fossero un concetto universale, o se la loro diffusione fosse la manifestazione dell'imperialismo bianco. Questa esperienza ha condotto Hersch alla conclusione negativa sull'universalità del *concetto* dei diritti, ma anche alla tesi *positiva* sull'universalità di quell'*umano* per cui i diritti vengono istituiti.

Infatti, ciò che è universale, che si percepisce ovunque, è secondo Hersch un'"esigenza fondamentale": che qualcosa è dovuto all'essere umano per il solo fatto che è un essere umano. Gli è dovuto

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 prezzo¹⁷.

¹³ *Ibid.*, pp. 60-63.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 66-73.

¹⁵ Come sottolinea F. DE VECCHI, *La libertà incarnata. Filosofia, etica e diritti umani secondo Jeanne Hersch*, Bruno Mondadori, Milano, 2008, p. 251, il problema se i diritti umani abbiano un fondamento universale, o siano semplicemente un prodotto della cultura occidentale, oltre a essere una delle questioni centrali del dibattito filosofico-politico degli ultimi decenni, accosta per molti aspetti il pensiero di Hersch a quello di Martha Nussbaum, che cerca di "fondare il suo *capabilities approach* mostrando attraverso fonti e testimonianze di vario genere, tra cui letterarie (è il metodo degli *endoxa* aristotelico), l'universalità dell'aspirazione degli esseri umani a una vita umanamente degna di essere vissuta, vita in cui l'essere umano è trattato come un fine in sé". Cfr. note 35 e 58, *infra*.

¹⁶ Si veda *ibid.*, p. 71.

¹⁷ *Ibid.*

Tale visione introduce una specifica concezione dell'universalità:

Questa universalità mi sembra tanto più toccante per il fatto che l'estrema diversità dei modi di espressione ne garantisce l'autenticità. Ogni uomo vuole "essere un uomo" [...]. Ogni uomo vuole essere riconosciuto come tale. Se glielo s'impedisce, può soffrirne al punto da preferire a volte morire¹⁸.

Che ogni uomo *vuole* "essere un uomo"¹⁹ assurge dunque a fondamento – come tale *universale* – dei diritti umani; ogni uomo vuole essere *riconosciuto* nella sua dignità di uomo godendo del rispetto che di conseguenza gli è dovuto.

3. *L'essere umano di cui parlano i diritti – colui del quale si tratta di rispettare i diritti –, è "un'anima E un corpo"*²⁰. In quanto corpo, esso appartiene alla natura, che è il "regno della forza", dove "tutto mangia tutto"²¹, che non conosce né il diritto né i diritti. L'importanza della natura, dei dati di fatto, risulta decisiva perché l'uomo si propone dei fini (desidera, vuole, opta, sceglie), e proprio perché agisce in base all'esercizio di una *libertà responsabile*, cioè agisce *intenzionalmente*, introduce nella storia delle realtà "empiriche" non naturali come il *diritto* e i *diritti*. Ma non per questo smette di appartenere alla natura: anzi, continua a dipendere dal regno della forza.

A partire da queste tre tesi, Hersch trae la duplice conseguenza della caratterizzazione dei diritti come diritti *contro natura* ma anche *potenzialmente* naturali.

Infatti, da un lato, lungi dall'essere naturali, i diritti sono "contro natura" in quanto appartengono a quella dimensione dell'umano che rimane esclusa dal regno della forza, e che in qualche modo le si oppone. "Essere un uomo" non è pertanto un dato di natura, ma rappresenta l'*esigenza* che appartiene alla "natura umana" per ciò che trascende e supera, "o persino contraddice i dati di natura, nel senso dei caratteri biologici di ogni specie"²². Il regno della forza esclude, infatti, ogni idea di dignità e rispetto e si realizza nel nudo evento, nella vittoria riportata dal più forte sul più debole; ma poiché oltre che *forza* l'essere umano è anche *anima*, non si può escludere il dover essere, il voler essere, ossia la vocazione e l'*esigenza* che esistono come "dimensione virtuale [...] *per una libertà*"²³. Dall'altro lato, la "natura umana" implica la libertà non come un dato na-

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*, p. 62.

²⁰ *Ibid.*, pp. 60-62.

²¹ *Ibid.*, p. 91.

²² *Ibid.*, p. 62.

²³ *Ibid.*, p. 63.

turale, ma come un compito o una vocazione, il che porta a concludere che se di diritti *naturali* vogliamo parlare, ciò è possibile solo nel senso che essi sono conformi alla *vocazione* della natura umana che si sottrae alla dimensione necessitante della mera forza.

La caratterizzazione di ciò che è propriamente umano va, quindi, di pari passo con la questione della universalità dei diritti. Si tratta di un nodo fondamentale della dottrina di Hersch nel quale la tesi che l'uomo è "corpo *E* anima" si incrocia con la concezione dell'uomo come essere dotato dell'esigenza di libertà, e come individuo non astratto dal mondo, ma sempre situato storicamente, socialmente e culturalmente. Hersch lo fa dipendere da una società che ha raggiunto un certo livello di sviluppo, da una tradizione che gli ha insegnato a riconoscere una determinata gerarchia di valori, da una famiglia legata a una specifica credenza religiosa, o a nessuna, e in generale da tutto ciò che, come vedremo, è in grado di dare concretezza alla sua capacità di essere libero²⁴. La rappresentazione astratta e liberale di un essere umano vuoto, imparziale, neutrale rispetto a credenze e valori, che filtra lucidamente, attraverso una capacità di giudizio educata allo scopo, adesioni e rifiuti, è comoda ma fittizia, per non dire falsa.

Quindi, al livello profondo in cui si radica l'esigenza assoluta del rispetto dei diritti umani nessun uomo è vuoto, nessun uomo è arbitro imparziale, ma è già costituito dal proprio e dall'altrui passato, dalla scelte precedenti, dalla sua vita quotidiana²⁵. L'uomo è sempre un *particolare* uomo. *Universale* in riferimento ai diritti è, pertanto, solo la possibilità di una scelta assoluta di libertà, la possibilità di una decisione assoluta che esiste in ogni essere umano. È l'atto dell'essere umano che per non essere vinto dal diritto del più forte cerca di mettere in campo i diritti umani, sforzandosi di tradurli in norme giuridicamente vincolanti.

4. Libertà e natura umana

4.1. Due tesi sulla libertà

Non dobbiamo perciò confondere i diritti umani con condizioni di felicità o benessere collettivo; essi non sono una tecnica di pace, distribuzione o ripartizione; non servono a delimitare (kantianamente) la libertà di ciascuno affinché non invada quella degli altri; ma, al contrario,

servono a riconoscere che, quando si tratta di "essere un uomo", è in gioco la libertà con il suo assoluto. Siamo qui in pieno kantismo. [...] Ora, trattandosi di diritti, l'as-

²⁴ *Ibid.*, p. 66.

²⁵ *Ibid.*, p. 67.

soluta non resta “allo stato selvaggio”, e nemmeno resta sospeso nelle idee e nei miti. Occorre metterlo in atto nelle realtà relative e vincolanti, nel corso della storia, in ogni società, a tutti i livelli²⁶.

L’attuazione dei diritti umani è quindi un’attuazione “contro natura”²⁷, che esige uno sforzo senza fine ed esprime un’*esigenza assoluta*²⁸, o, per meglio dire, la “*possibilità di una decisione assoluta*” che esiste in ogni essere umano in quanto tale quando decide di sottrarsi a una violenza, o, più in generale, decide di negare il suo consenso a qualcosa, esercitando la sua capacità di essere libero. Questa possibilità assoluta è l’unica universalizzabile, ed è la fonte dell’universalità dei diritti²⁹. Quindi, nella misura in cui la prospettiva di Hersch sui diritti umani è una prospettiva sulla *natura umana* – sulla natura dell’umano –, ed è puramente filosofica, essa sembra fondarsi su una certa concezione di questa natura, nel contesto della quale la libertà responsabile, che si contrappone al dato biologico, diventa fondamento, fonte e senso dei diritti umani.

Secondo Francesca De Vecchi, la filosofia dei diritti umani di Hersch è comprensibile solo a partire dalla matrice esistenziale del suo pensiero e della sua filosofia a partire dall’esperienza, come si evidenzia già in *L’illusion philosophique*³⁰ in cui Hersch mostra, a un tempo, vicinanza e distanze dal maestro Jaspers. Ella individua il fondamento universale dei diritti nell’esigenza assoluta dell’affermazione della capacità di libertà di ogni uomo in quanto uomo, e parallelamente definisce tale esigenza come un’*esperienza personale profonda*³¹.

Ciò consente di formulare due tesi fondamentali sulla libertà in grado di cogliere il significato profondo dell’idea herschiana³²:

1. *La capacità di libertà è la proprietà essenziale dell’essere umano.* Tale capacità lo distingue da ogni altro essere vivente e lo definisce in modo individualizzante. È solo attualizzando questa capacità che gli esseri umani esistono

²⁶ *Ibid.*, pp. 64-65.

²⁷ Del resto, Hersch parla di una “ispirazione pessimista” della *Dichiarazione* dei diritti, dato che gli autori sono “consapevoli che [essa] non corrisponde all’inclinazione *naturale* dell’essere umano e delle collettività che egli costituisce”: *ibid.*, p. 75.

²⁸ *Ibid.*, p. 63.

²⁹ *Ibid.*, p. 68.

³⁰ J. HERSCH, *L’illusion philosophique*, pref. di K. Jaspers, II ed., Plon, Paris, 1956 (ed. or. 1936); trad. it., *L’illusione della filosofia*, a cura di F. Pivano, intr. di N. Abbagnano, Einaudi, Torino, 1943; Bruno Mondadori, Milano, 2006.

³¹ Ossia un “sentire”: cfr. J. HERSCH, *I diritti umani da un punto di vista filosofico*, cit., p. 61.

³² Si veda F. DE VECCHI, *Introduzione* a J. HERSCH, *I diritti umani da un punto di vista filosofico*, cit., pp. 10-15.

come esseri umani. *Esistenza, libertà, umanità* si implicano a vicenda; il soggetto è tale, cioè esistenza, solo se esercita la propria libertà.

2. *La libertà è una capacità che deve essere attualizzata e sviluppata attraverso l'agire – si colloca cioè all'incrocio tra possibilità e fattualità.* La libertà è quindi concepita come una capacità vuota e assoluta che deve essere incarnata in un agire concreto e particolare che è, nello stesso tempo, la condizione di esistenza di questo agire. Capacità di libertà e agire concreto si implicano reciprocamente.

La combinazione di queste due tesi produce come effetto la coincidenza di *umanità e libertà*: gli “esseri umani [...] esistono di fatto come esseri umani, nel momento in cui attualizzano tale capacità”³³. Ma “[d]efinire la libertà una capacità consente a Hersch (come a Jaspers) di inserire nella realtà fattuale un trascendente (una condizione di possibilità di questa realtà)”³⁴: la libertà è la condizione che fonda l'esistenza di ogni agire libero, e come tale deve essere incarnata in un agire concreto.

In questo modo, la libertà diventa una sorta di *metacapacità*, cioè la capacità di fare in generale. Al tempo stesso, Hersch sviluppa la concezione di libertà positiva come autodeterminazione, facendone un atto o un processo di determinazione di sé: l'attualizzazione della libertà come capacità è affermazione e spiegamento della propria persona o individualità³⁵. Gli atti liberi dell'essere

³³ *Ibid.*, p. 14. Cfr. F. DE VECCHI, *La libertà incarnata*, cit., pp. 63-64.

³⁴ *Ibid.*, p. 17. F. De Vecchi così continua il ragionamento: “Se la fondazione dell'empirico-fattuale nel trascendente è il senso della relazione tra capacità di libertà e agire concreto più battuto dall'*esistenzialismo* di Jaspers, Hersch si preoccupa di mostrare l'equivalente valore dell'altro senso, quello della realizzazione di questo trascendente nella realtà fattuale dell'agire concreto e particolare. Ogni agire concreto e particolare è un modo di realizzazione di questo trascendente, e in quanto tale ha valore. Chiamo questo atteggiamento proprio di Hersch ‘realismo’”.

³⁵ Inevitabile il richiamo al cosiddetto “approccio delle capacità” di A. Sen e M. Nussbaum, che misura il vantaggio individuale in ragione delle capacità che ha la persona di fare quelle cose a cui, per un motivo o per l'altro, assegna un valore. L'attenzione va qui all'effettiva libertà della persona di fare o essere ciò che ritiene valga la pena di fare o essere: è un'idea di libertà che contempla anche il nostro essere liberi di stabilire cosa volere, cosa investire di valore, e cosa decidere di scegliere. In questo approccio, pertanto, il concetto di capacità è strettamente connesso con l'aspetto della libertà relativo all'opportunità (considerato in termini di opportunità “comprehensive” e non di meri sbocchi “conclusivi”). È importante notare che, in sé, l'approccio delle capacità pone in luce l'importanza decisiva della disparità di capacità nel rilevamento delle disuguaglianze sociali, ma in sé non offre alcuna specifica indicazione sulle politiche da attuare, dal momento che si concentra sulla vita umana e non su astratti oggetti di utilità (come il reddito, o i beni di cui un individuo dispone). Cfr., tra gli altri, A. SEN, *Commodity and Capabilities*, North-Holland, Amsterdam, 1985; A. SEN, M. NUSSBAUM (eds.), *The Quality of Life*, Clarendon Press, Oxford, 1993. I legami tra la rifles-

umano sono la realizzazione del processo di maturazione e “fioritura” della sua individualità, o, se vogliamo, ogni attività umana è connessa con lo sviluppo della capacità di libertà – cosa che diventerà rilevante per Hersch a proposito dei cosiddetti “diritti culturali”³⁶.

4.2. Una teoria gradualista della libertà

Tutto ciò richiede una sorta di corollario: c’è libertà solo quando il soggetto *vuole* qualcosa e attualizza la sua libertà rispetto allo scopo (motivo) della sua volontà. Non c’è libertà prima che essa venga definita dallo scopo della volontà: in sostanza, trovarsi in una situazione di libertà non è poter scegliere tra due o più opzioni, poiché c’è libertà quando essa è già formata dalla volontà di realizzare qualcosa. In altre parole, “Jeanne Hersch fa kantianamente coincidere libertà e volontà. Il soggetto è libero quando può obbedire alla volontà di realizzazione di un determinato fine”³⁷ che esige obbedienza. È, questa, la stessa identificazione di *libertà* ed *esigenza assoluta* che troviamo a proposito dei diritti umani, e che porta a concludere che in una visione esistenzialista della libertà il problema non è sapere se siamo o no liberi, ma piuttosto “quanto più o quanto meno lo siamo, secondo il grado di incarnazione della nostra libertà, secondo il peso e il corpo che riusciamo a dare al nostro agire”³⁸, perché solo questo è in grado di dirci se esistiamo come esseri umani.

Credo che da questo angolo, il grande vecchio problema della libertà appaia in una prospettiva un po’ nuova: la questione non sarà, sono o non sono libero? Ma si ricercherà sempre se si è più o meno liberi a seconda che si ponga questo limite in un punto o in un altro. [...] Questo vuol dire che il limite dell’impresa non è fissato in modo oggettivo: non è indipendente dal soggetto. Il limite è mobile, ed è questo che determina la libertà³⁹.

In pratica, ci troviamo di fronte a una “teoria gradualista” della libertà; la libertà è una capacità che può essere attualizzata secondo gradi differenti⁴⁰: nel-

sione di Hersch sullo sviluppo della capacità di libertà e l’approccio di Sen e Nussbaum diverranno più chiari a proposito del ruolo cruciale che Hersch attribuisce ai diritti umani sociali e culturali per la “fioritura” umana e lo sviluppo della capacità di libertà: cfr. § 5, *infra*.

³⁶ Cfr. F. DE VECCHI, *Introduzione*, cit., pp. 18-20; F. DE VECCHI, *La libertà incarnata*, cit., p. 223.

³⁷ F. DE VECCHI, *La libertà incarnata*, cit., p. 159.

³⁸ *Ibid.*, p. 207.

³⁹ J. HERSCH, *Discontinuité des perspectives humaines*, in *Le choix, le monde, l’existence*, Arthaud, Paris, 1947, p. 107.

⁴⁰ Si veda F. DE VECCHI, *La libertà incarnata*, cit., p. 207.

l'esigenza assoluta di tipo kantiano in cui si incarnano i diritti umani, e nell'affermarsi come esistenza di stampo jaspersiano, l'uomo mostra una presa sulla realtà che è indice del grado di libertà che può realizzare. "L'azione o decisione del soggetto è determinata in modo assoluto da un motivo interiore che è un'esigenza assoluta, non contrattabile [...] e la realtà diventa soltanto il campo di realizzazione e incarnazione di questa esigenza"⁴¹. L'uomo, un particolare uomo, deve fare quella cosa dettata da un'esigenza assoluta, altrimenti preferisce morire: esempi di tali atti assoluti sono Antigone e Solženicyn, che in una sorta di tripudio della libertà mostrano la loro vicinanza a Kant⁴². Ma se l'assoluto è necessariamente in gioco quando si tratta di incarnare l'esigenza dei diritti umani, allora la questione della loro universalità si pone con ancora maggiore intensità, perché la possibilità di una decisione assoluta esiste in ogni essere umano. Questo punto, il più concreto, permette di parlare di un'esigenza generale dei diritti umani ed è la fonte della loro *universalità*⁴³.

In ogni caso, vi è una sorta di gradualità nella possibilità di incarnare la propria capacità di libertà, sia perché tra Antigone e l'uomo ordinario vi è la stessa distanza che c'è tra il cittadino del Regno dei Fini e quello del mondo reale, sia perché "talvolta sembra che la radice interiore dei diritti umani [...] rischi di atrofizzarsi"⁴⁴. Bisogna invece curarla, nutrirla e stimolarla, pur preservando la consapevolezza di un'incarnazione sempre imperfetta e progressiva, da realizzare in molti modi, ma in particolare "con l'ausilio di strumenti giuridici ispirati alla Dichiarazione universale"⁴⁵.

4.3. Libertà, natura umana, diritti

Riassumendo: i diritti umani sono fondati su una specifica concezione della natura umana che si fonda a sua volta sulla fusione delle tesi sulla libertà (la capacità di libertà come proprietà essenziale dell'essere umano) con la tesi che l'uomo è insieme natura e anima. Come dire che l'umano specificamente in questione nei diritti è la capacità di libertà, che, oltre a essere il fondamento dei diritti umani, è il diritto umano fondamentale esplicitato come "diritto di essere uomo", cioè un'esigenza fondamentale, che salvaguarda le occasioni di fare di se stesso ciò che è capace di diventare, e universale, in quanto esprime una esigenza assoluta costitutiva di tutti gli esseri umani⁴⁶. "Ogni uomo vuole essere

⁴¹ *Ibid.*, p. 208.

⁴² J. HERSCH, *I diritti umani da un punto di vista filosofico*, cit., p. 66.

⁴³ Cfr. *ibid.*, p. 68.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 102.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Cfr. F. DE VECCHI, *La libertà incarnata*, cit., pp. 229-230.

un uomo” significa che l’esigenza fondamentale di difendere la capacità di libertà dipende dal *riconoscimento*, da parte di altri individui, di tale capacità, cioè dell’umanità che appartiene intrinsecamente a ogni uomo.

Non si tratta, quindi, dell’idea tradizionale dell’autonomia del soggetto pensante e agente, ma dell’idea che per pensare e agire liberamente l’essere umano ha bisogno di porsi in relazione con un altro essere umano.

Mentre in Kant l’accento è posto sull’autonomia della legge morale (che si fonda su se stessa), Hersch muta il principio kantiano del trattare gli altri come fini in sé nell’universalità e necessità dell’esperienza soggettiva di ogni essere umano di essere riconosciuto dagli altri nella propria umanità, in quanto soggetto capace di libertà⁴⁷. Questo riconoscimento è un trascendentale, in quanto è la condizione di possibilità affinché ogni essere umano esista come tale. Ma se la libertà è un’esigenza è, esistenzialisticamente, un’esperienza, e la sua dimensione normativa (deontologica) sembra racchiusa unicamente nell’impegno a realizzare le condizioni politiche di riduzione della disuguaglianza fattuale, migliorando, “nel corso della storia, le *occasioni* della libertà responsabile”⁴⁸. Per l’umanità questo è un compito infinito, sempre incompiuto, che durerà quanto la storia umana, “e di cui la Dichiarazione universale si sforza di precisare sempre meglio l’orizzonte e le modalità di incarnazione”⁴⁹.

Si tratta pertanto di un modo di impostare il problema che pone il valore della libertà e del suo rispetto più come un’esperienza che come un dovere. L’impostazione è, nonostante tutto, più fenomenologica che deontologica⁵⁰: la forza e il senso dei diritti umani consiste nel fatto che essi rivendicano un’esperienza propriamente umana che è quella della libertà. Non si tratta pertanto di una definizione puramente deontologica e prescrittiva dei diritti, fondata sul dovere di riconoscere gli esseri umani come tali (kantianamente: come fini in sé), ma di una definizione *fenomenologica* che parte dall’assunzione dell’esperienza assoluta, fondamentale di tutti gli esseri umani, che è quella di *esigere* di essere riconosciuto come essere umano⁵¹.

⁴⁷ Cfr. F. DE VECCHI, *La libertà incarnata*, cit., p. 232.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 76.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Si veda F. DE VECCHI, *La libertà incarnata*, cit., pp. 232-233.

⁵¹ Si veda, a questo riguardo, P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento* (2004), Raffaello Cortina Editore, Milano, 2005, in part. Parte seconda, cap. 2.