

Etica e filosofia della persona

Hans Joas

La sacralità della persona

Una nuova genealogia
dei diritti umani

Traduzione e cura di
Andrea M. Maccarini



FrancoAngeli

Informazioni per il lettore

Questo file PDF è una versione gratuita di sole 20 pagine ed è leggibile con



La versione completa dell'e-book (a pagamento) è leggibile con Adobe Digital Editions. Per tutte le informazioni sulle condizioni dei nostri e-book (con quali dispositivi leggerli e quali funzioni sono consentite) consulta [cliccando qui](#) le nostre F.A.Q.



Etica e filosofia della persona

10

Progetto editoriale
di **Guido Cusinato**

La collana *Etica e filosofia della persona* si propone di diffondere traduzioni di classici e monografie sui temi della cura e formazione dell'esistenza umana, dell'antropologia filosofica, della fenomenologia della persona e dell'ontologia del mondo sociale. L'intenzione è quella di promuovere uno spazio di riflessione anche su prospettive diverse dalle forme di riduzionismo spesso dominanti nell'attuale dibattito su neuroscienze e filosofia della mente.

Eventuali proposte vanno inviate direttamente al Direttore di collana per essere sottoposte a un processo di *peer review*.

Comitato scientifico

Paolo Costa (Fondazione Bruno Kessler-Scienze religiose, Trento), Antonio Da Re (Università di Padova), Roberta de Monticelli (Università San Raffaele, Milano), Ferdinand Fellmann (Università di Chemnitz), Giovanni Ferretti (Università di Macerata), Elio Franzini (Università Statale di Milano), Liangkang Ni (Sun Yat-Sen University, Guangzhou), Mario Lombardo (Università di Verona), Luigina Mortari (Università di Verona), Linda Napolitano (Università di Verona), Rocco Ronchi (Università dell'Aquila), Marco Russo (Università di Salerno), Hans Rainer Sepp (Università di Praga).

Hans Joas

**La sacralità
della persona**

Una nuova genealogia
dei diritti umani

Traduzione e cura di
Andrea M. Maccarini

Etica e filosofia della persona

FrancoAngeli

Edizione originale: *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*,
© Suhrkamp Verlag, Berlin 2012

Copyright © 2014 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito www.francoangeli.it.

Indice

Presentazione – Gli universali morali nella società senza esterno: il contributo di Hans Joas alla teoria dei diritti e della dignità umana, di <i>Andrea M. Maccarini</i>	pag.	7
Prefazione	»	25
Introduzione	»	29
1. Carisma della ragione? La genesi dei diritti umani	»	37
2. Pena e rispetto. La sacralizzazione della persona e ciò che la minaccia	»	65
3. Violenza e dignità umana. Come i diritti nascono dalle esperienze	»	97
4. Né Kant, né Nietzsche. Che cos'è la genealogia affermativa?	»	126
5. Anima e dono. Immagine di Dio e filiazione divina	»	166
6. Generalizzazione dei valori. La Dichiarazione universale dei diritti umani e la pluralità delle culture	»	200
Indice dei nomi	»	221

*Dedicato a Bettina Hollstein,
Matthias Jung, Wolfgang Knöbl,
con affetto e gratitudine*

Presentazione

Gli universali morali nella società senza esterno: il contributo di Hans Joas alla teoria dei diritti e della dignità umana

di Andrea M. Maccarini*

1. L'«umano» e i suoi diritti nella società globale

C'è una nuova enfasi antropologica nella società globale. Con questa espressione piuttosto vaga intendo dire che l'«umano» in quanto tale appare come un simbolo sempre più cruciale nel panorama culturale di tale società. Anzitutto, sembra crescere il bisogno di prendere l'essere umano come punto di riferimento in molti casi che richiedono decisioni «difficili» da parte di istituzioni o attori sociali di vario genere – tanto a livello internazionale quanto all'interno dei vecchi confini degli Stati-nazione. Quando si deve decidere circa un intervento militare, l'applicazione di una certa terapia medica, l'utilizzo di determinati simboli religiosi in un'aula scolastica, la liceità di determinati esperimenti scientifici, la legittimità di certe procedure giuridiche, l'attenzione e l'argomentazione cade sempre più spesso sul carattere «umano» dei beni e interessi che bisogna rispettare e che potrebbero essere danneggiati. La nozione dell'umano è, corrispondentemente, utilizzata per articolare i timori che la società globale, attraverso alcuni dei suoi mutamenti più forti e profondi, possa minare le sue stesse condizioni di esistenza, rappresentate appunto dall'umanità¹. Il simbolo dell'umano (e la sua *dignità*) serve dunque a esprimere ciò che potrebbe andare distrutto – non più un singolo Stato, una certa società, o anche una civiltà intera, ma appunto il genere umano – e, al tempo stesso, a costituire la barriera contro la distruzione, ciò che può fermare la contingenza riducendo l'arbitrarietà delle azioni, esperienze, decisioni e connessioni socialmente possibili².

* Andrea M. Maccarini (andrea.maccarini@unipd.it) è Professore di Sociologia nell'Università di Padova.

1. Peter Fuchs, Andreas Göbel (Hg.), *Der Mensch – das Medium der Gesellschaft?*, Frankfurt, Suhrkamp, 1994, p. 8. Si vedano anche le riflessioni di Pierpaolo Donati, *La società dell'umano*, Genova-Milano, Marietti, 2009.

2. Fuchs e Göbel (Hg.), *Der Mensch*, cit., pp. 9, 14. La stessa considerazione appare in Riccardo Prandini, *Culture e processi “costituenti” della società riflessiva. Globalizzazione, accelerazione e auto-regolazione sociale*, Bologna, Bononia University Press, 2012 p. 29.

Dato il carattere «morfofenetico» che la nostra società va assumendo³, proprio l'idea che qualcosa possa «rimanere esterno» rispetto al flusso del cambiamento sociale è, tuttavia, estremamente problematica e ciò riguarda da vicino anche l'essere umano nella sua stessa natura. Ciò spiega la formula presente nel titolo di queste brevi considerazioni: in linea generale, la società *senza esterno* è una società che tende a perdere i riferimenti esterni alle proprie stesse dinamiche. Certo, questa formulazione rimanda anche alla nozione luhmanniana della chiusura autoreferenziale dei sistemi sociali⁴. Essa ha però valenze molteplici, che non posso qui esplorare esaustivamente. Si tratta comunque della mancanza di una dimensione di *proiezione*, di un esterno in cui andare, in cui gettare, ancorare, sperimentare, cancellare o dimenticare qualcosa, da cui ricevere qualcosa, in cui specchiarsi o in cui trascendersi. Una delle conseguenze è, per quanto ci riguarda qui, che l'essere umano è dunque anche sempre più difficile da definire⁵.

La sfera del diritto, in questo contesto, è chiamata in causa in modo diretto. Alla maggiore centralità dell'umano corrisponde una maggiore attenzione e «premura» per i *diritti* umani⁶. Questo nesso pare anzi portatore di una trasformazione profonda dei nostri sistemi giuridici. A partire dalle mobilitazioni seguite alla fine dell'assetto della guerra fredda e ai processi di democratizzazione in vaste aree del mondo – dall'Europa dell'Est all'America latina – non solo si aprono nuovi spazi e nuovi tempi del diritto, ma quest'ultimo potrebbe prospettare una vera e propria rivoluzione. «Se la “rivoluzione dell'eguaglianza” era stato il connotato della modernità, la “rivoluzione della dignità” segna un tempo nuovo, è figlia del Novecento

3. Con questo termine s'intende una particolare configurazione dei processi e delle istituzioni in cui il cambiamento di culture e strutture sociali, e delle corrispondenti forme di vita, è svincolato da qualunque forza contraria («morfostatica», riproduttiva), e procede – in modo creativo-e-distruittivo – accelerando le sue dinamiche trasformative. Per una prima elaborazione di questo concetto si veda Margaret S. Archer (Ed.), *Social Morphogenesis*, New York, Springer, 2013.

4. L'espressione «società senza esterno» si ritrova, incidentalmente, in Niklas Luhmann, *Oltre la barbarie*, in R. Prandini (a cura di), *I dilemmi dell'inclusione sociale*, numero monografico di «Sociologia e politiche sociali», a. 2, n. 3, 1999. Tornerò altrove su questo argomento.

5. Perciò alcuni autori lo designano come il terzo escluso tra comunicazione (propria della dimensione sociale) e coscienza, come realtà presupposta da entrambi i lati di questa distinzione, ma che rimane esterna e irraggiungibile da entrambi. Cfr. Peter Fuchs, *Der Mensch – das Medium der Gesellschaft?*, in Fuchs e Göbel (Hg.), *Der Mensch*, cit., pp. 15-39, qui p. 17.

6. Niklas Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, Frankfurt, Suhrkamp, 2008, p. 249; Niklas Luhmann, *Das Paradox der Menschenrechte und drei Formen seiner Entfaltung*, in Id., *Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1995, pp. 229-236. Sul diritto (e la dignità umana quale suo fondamento) come «specchio» in cui si riflette la premura per l'umano e per una discussione dei problemi relativi ai diritti umani nella società poli-contesturale si veda Riccardo Prandini, *La premura (per l'umano) si specchia sul fondo (del diritto). I diritti dell'uomo come fondamento della cultura giuridica globale*, in Id., *Culture e processi “costituenti” della società riflessiva*, cit., 2012, pp. 279-314.

tragico, apre l'era del rapporto tra persona, scienza e tecnologia»⁷. Il tragitto che ha portato dall'*homo hierarchicus* all'*homo aequalis* si prolungherebbe oggi sino a generare l'*homo dignus*, caratterizzato dall'emergere di nuovi diritti che, reciprocamente, si relazionano a una nuova antropologia.

Tutto ciò naturalmente genera e implica una formidabile serie di problemi. Se, come molti autori danno per scontato, i riferimenti a religione, natura e ragione non sono più in grado di fermare la contingenza, cioè di produrre norme intangibili e indispensabili – tanto che ci troviamo di fronte a un autentico «scontro di civiltà» all'interno stesso dell'Occidente – quale fondamento potranno ancora avere i diritti umani? La costituzionalizzazione della persona⁸ che dovrebbe contrapporsi alla disumanizzazione della società assume dunque un profilo incerto. Quale sarà il suo rapporto con le trasformazioni dell'umano proposte dalla tecnoscienza? Sarà in grado di produrre una cultura condivisa nel quadro della società globale? Oppure le complesse reti sociali, politiche, economiche che la costituiscono possono fare a meno di tale cultura? E se sì, con quali conseguenze? Sul piano della creatività simbolica e giuridica, in quali luoghi sta emergendo una cultura che sia in grado di sostenere i diritti e la dignità umana? In generale, le «lotte per i diritti» a cui si assiste in tutto il mondo tendono tutte a un'ulteriore diffusione dell'idea occidentale di individuo? Oppure altre fonti sono all'opera, parallelamente al sorgere nel mondo globalizzato di altre potenze geo-culturali? E tutto ciò non potrebbe dar luogo a una situazione di permanente pluralismo, entro cui potrebbero poi emergere forme di «universalismo locale»?

Con tutto questo, le ragioni per cui vale la pena intraprendere la lettura del libro di Hans Joas che qui presento dovrebbero apparire in piena luce. Esso elabora una visione complessa del fenomeno dei diritti umani, cercando una via stretta che passi tra le trattazioni filosofiche o dogmatico-giuridiche sui «fondamenti» e gli approcci storici volti a relativizzare diritti e dignità umana come prodotti di culture e catene di eventi particolari (particolaristici). Joas rifiuta, inoltre, di ascrivere la «*success story*» dei diritti umani a uno o all'altro contendente delle guerre culturali occidentali, cioè al pensiero laico-illuministico o alla tradizione cristiana, concentrandosi sullo studio dei *processi* socio-culturali che generano tale complesso valoriale e l'impegno nei suoi confronti. Il risultato è un testo raffinato e di grande erudizione, che tiene insieme concetti, teorie e sensibilità per i temi concreti. In questa *Presentazione* non tenterò di seguirne le molteplici sinuosità argomentative, che del resto l'autore sviluppa con grande chiarezza e che il

7. Stefano Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, Roma-Bari, Laterza, 2012, p. 184.

8. L'espressione è ancora di Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, cit. E come vedremo in seguito, anche questo autore non si sottrae affatto alle forti ambivalenze a cui stiamo accennando.

lettore potrà scoprire da sé. Mi propongo invece di esplicitare in che modo questo libro parli direttamente ai dilemmi più attuali, mettendo in evidenza il potenziale teorico, ermeneutico e pratico in esso incorporato. Ciò appare più sensato, dato che Joas organizza le sue idee in una trattazione orientata in termini essenzialmente storico-sociali⁹. Vorrei mostrare, dunque, in che modo l'approccio presente offre un contributo importante alla comprensione delle maggiori sfide dei diritti umani, sia quelle che si situano nel quadro di riferimento della modernità classica e delle sue lotte per il riconoscimento, sia quelle che caratterizzano i nuovi orizzonti epocali aperti soprattutto dall'impatto antropologico delle tecnologie.

La mia breve discussione è centrata attorno a due concetti, che rappresentano i fili conduttori principali del discorso di Joas:

- (a) la *genesì* di un complesso culturale universalistico come quello dei diritti umani, che l'autore studia come processo, cioè non per riferimento all'effetto «immediato» di una cultura, né come esito di leggi evolutive o di necessità funzionali;
- (b) la *sacralità* della persona e il suo significato, che qualifica il processo socio-culturale in questione.

La formula che sintetizza l'argomentazione è la *genealogia affermativa*. Come spero di mostrare, questi punti individuano non soltanto i passaggi chiave del libro che presento, ma anche le coordinate dei dilemmi più profondi che oggi riguardano i diritti umani.

2. Traumi, delusioni e auto-trascendenza. Sulla genesi degli universali morali

La prima questione è quella della genesi. Nella società senza esterno, ciò non è sorprendente. Dove e come si genera un universale morale, se i riferimenti di senso esterni al flusso contingente del mutamento socio-culturale sono scomparsi, inaccessibili o inefficaci? La sociologia contemporanea offre una risposta singolarmente convergente – pur nella differenza degli approcci e delle presupposizioni – a questa domanda. In linea molto generale, è il trauma causato dal dolore e dalla violenza, è lo scandalo prodotto dalle violazioni dei diritti, è la delusione delle aspettative normative che per reazione

9. Ho precisato altrove che questa cifra tipica dell'impostazione di Joas, che ne fa un pensatore essenzialmente ermeneutico, non va confusa con un approccio puramente storiografico (magari in sé interessante), ma è una forma programmatica del suo «fare teoria». Mi permetto di rinviare ad Andrea M. Maccarini, *Auto-trascendenza e dignità della persona. Hans Joas e la «nuova alleanza» tra religione e modernità*, Introduzione ad Hans Joas, *Abbiamo bisogno della religione?*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2010, pp. VII-LXI, qui pp. XI-XII.

fa trasparire la perdurante premura per le sorti degli esseri umani e per la loro dignità, e si traduce in norme che ne rappresentano l'intangibilità. È come se in questa società, che non può dare per scontata *a priori* la presenza di norme indispensabili, né il consenso su di esse o sul loro fondamento, non rimanesse che il dolore a esercitare una funzione quasi formativa e di maturazione profonda della sensibilità per l'umano e la sua inviolabilità. *Ex dolore salus*.

Autori diversi tra loro come Jeffrey Alexander e Niklas Luhmann¹⁰ sembrano avvicinarsi in tale teorizzazione¹¹. Come entra Joas in questo dibattito? La sua «apertura» è apparentemente in linea perfetta con quelle impostazioni. Anzitutto, egli accetta pienamente l'aspetto di contingenza insito nella genesi dei diritti umani, mostrando che non è possibile considerarli come il risultato di determinate tradizioni culturali in quanto tali (capp. 1 e 2). In particolare, Joas nega che il cristianesimo abbia *di per sé* generato i diritti umani, perché occorre spiegare come mai – dopo aver convissuto per secoli con i più diversi regimi politici – esso abbia dato luogo all'emergenza di questa innovazione culturale proprio in un determinato momento storico. Al tempo stesso, egli ritiene «un mito» l'idea che tale esito vada attribuito all'Illuminismo e alla sua «Ragione» e con ciò si smarca dalle «storie di sottrazione» e dalle narrazioni secolariste dominanti¹². La discussione attraverso cui dimostra queste tesi rappresenta in sé un interessante esercizio genealogico, in questo caso volto alla decostruzione di miti e di fratture culturali, a cui egli sostituisce più prosaici e complessi, ma più realistici intrecci e sfumature.

10. Per citare i due pensatori che trattano la questione in forma più teoreticamente sistematica. L'idea della rilevanza del dolore e del relativo scandalo per la sensibilità, le pratiche e il riconoscimento dei diritti umani è peraltro ampiamente diffusa. Si vedano per esempio le sempre attuali considerazioni di Luc Boltanski, *Lo spettacolo del dolore. Morale umanitaria, media e politica*, Milano, Raffaello Cortina, 2000.

11. Nella discussione condotta in questo paragrafo mi baso soprattutto sui seguenti testi: Jeffrey C. Alexander, *On the Social Construction of Moral Universals. The 'Holocaust' from War Crime to Trauma Drama*, in «European Journal of Social Theory», 5 (1), 2002, pp. 5-85 (articolo più volte ristampato, che cito qui nella versione più completa); Id., *Trauma. A Social Theory*, Cambridge, Polity Press, 2012. Per un profilo più generale dell'approccio in questione si veda anche Jeffrey C. Alexander, *The Meanings of Social Life. A Cultural Sociology*, Oxford, Oxford University Press, 2003; Jeffrey C. Alexander, Bernhard Giesen, Jason L. Mast, *Social Performance. Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006. Niklas Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, cit.; Id., *Das Paradox der Menschenrechte und drei Formen seiner Entfaltung*, cit.; Id., *Das Recht der Gesellschaft*, cit.; Riccardo Prandini, *La premura (per l'umano) si specchia sul fondo (del diritto)*, cit. Stefano Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, cit.

12. Con l'espressione «storia di sottrazione» s'intende designare la tesi secondo cui i valori «secolari» moderni sarebbero emersi *automaticamente* e quasi *naturalmente*, una volta eliminata la gravosa zavorra dell'irrazionalità religiosa e la sua oppressiva autorità, che impediva di coglierli e di praticarli. Il *locus classicus* per la critica di questa tesi si trova in Charles Taylor, *L'età secolare*, Milano, Feltrinelli, 2009. Che tale sia (ancora) la narrazione dominante in Occidente è idea ampiamente diffusa, anche se sempre più sottoposta a revisione critica.

Inoltre, il capitolo 3 esprime nel suo titolo precisamente il nesso tra «violenza e dignità umana». Vi sono, tuttavia, alcune importanti differenze che permettono di qualificare l'approccio del nostro Autore rispetto alle altre formulazioni. Per identificarle, riassumiamo anzitutto brevemente i punti chiave dell'argomentazione di Joas.

Anzitutto, il luogo centrale della teoria è occupato dal concetto di *esperienza*. In particolare, si tratta dell'esperienza di *auto-trascendenza*¹³. L'emergere di complessi valoriali e impegni al valore, per i soggetti tanto individuali quanto collettivi, implica un'*apertura dei propri confini identitari*, dei confini e del senso di ciò che si è stati, di ciò che si è e di ciò che s'intende diventare. E tale apertura può essere volontaria e felice oppure traumatica e coercitiva. A produrla sono esperienze di forte intensità affettiva; le esperienze, appunto, dell'«essere trascesi», sia nel senso del provare attrazione per forze e realtà che «ci superano» e ci entusiasmano, sia in quanto esperienze del proprio limite, di sofferenza e dolore, di finitudine e impotenza – al limite, della morte, come possibilità concreta o come orizzonte esistenziale sempre presente. Ciò indica da parte di Joas un approccio più comprensivo rispetto alla sola esperienza del trauma, della violenza, del dolore, il che mi appare più realistico sul piano storico-empirico. Aggiungerei che le due dimensioni sono complementari e possono ben essere quasi concomitanti: per esempio, nel movimento di de-segregazione razziale negli Stati Uniti ebbero un ruolo essenziale le sofferenze (collettive e individuali), ma anche i grandi discorsi e le manifestazioni gioiose, gli atti esemplari di resistenza tanto quanto le ingiustizie subite. L'elemento del dolore della popolazione afroamericana era ovviamente cruciale, ma oggi tutti ricordano “I have a dream” e Rosa Parks. Si potrà obiettare che gli atti di resistenza sono, per l'appunto, *reazioni* al dolore e all'ingiustizia, i quali dunque «vengono prima». Ma il punto è proprio questo: i valori universalistici e l'impegno individuale e collettivo per essi non emergono *immediatamente* dall'esperienza del dolore ingiusto, bensì solo quando tale esperienza viene articolata in certe forme e direzioni. Il che *non è automatico*.

Questo ci porta direttamente al secondo elemento chiave della teoria, che è *l'articolazione dell'esperienza* in uno spazio di istituzioni, pratiche e valori. E qui si tocca un altro punto cruciale. Il dolore e la violenza possono essere subiti per secoli senza che ne emerga alcun orientamento di valore universalistico. La reazione può essere semplicemente la sofferenza silenziosa, oppure la ritorsione violenta, che dia luogo a spirali difficili da interrompere, o ancora la fuga e la dispersione delle vittime, che nessuno

13. Il concetto emerge già in Hans Joas, *Abbiamo bisogno della religione?*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2010; Id., *The Genesis of Values*, Cambridge, Polity, 2000.

ricorda più. In altri termini, la delusione non basta. La possibilità che da essa emerga un orientamento normativo e valoriale universalistico implica un passaggio *ulteriore*. Tale emergenza si snoda in un processo genetico lungo e contingente che porta a esprimere valori, a concretizzarli in pratiche e a sostenerli normativamente attraverso istituzioni.

Il terzo punto è una specificazione del precedente: Joas considera, in questo quadro, essenziale il ruolo della *forza creativa*, l'energia positiva che – dopo l'esperienza traumatica – spinge in direzione di un'articolazione che sostiene l'universalismo e la dignità umana. Tale forza risiede certo nell'intensità esistenziale ed emotiva dell'esperienza – e su questo molti autori sarebbero d'accordo – ma per Joas rimane anche ineliminabile il ruolo delle tradizioni culturali, senza le quali un'esperienza non s'interpreta da sola.

L'illustrazione del movimento abolizionista (anti-schiavista) americano (cap. 3), come esempio di mobilitazione morale, contiene alcuni elementi utili di questo approccio esplicativo. Il primo è *l'intensificazione della motivazione alla realizzazione pratica di una morale già universalistica in linea di principio* – in quel caso quella cristiana, le cui potenzialità erano rimaste, per così dire, per lungo tempo latenti. In questa espressione c'è dunque l'aspetto costruttivo, perché ovviamente tale intensificazione avviene in un preciso momento e richiede degli imprenditori, dei *carrier groups*; ma se non ci fosse una cultura a orientare le persone non emergerebbe alcun valore universalistico. La seconda componente, le *dislocazioni cognitive*, indica un *ampliamento prodotto da cause sociostrutturali dell'attribuzione cognitiva della responsabilità morale*. Con ciò s'intende che l'ampliamento delle sfere di relazioni sociali, legato alla comunicazione e agli scambi economici, conduce all'idea che le proprie azioni (e omissioni) abbiano una connessione reale con situazioni – giuste o ingiuste, positive o dolorose – che coinvolgono soggetti geograficamente e culturalmente lontani, e che per tali azioni bisogna dunque assumersi delle responsabilità¹⁴. Potremmo dire, in termini morfogenetici, che sono così precisate le condizioni culturali – la presenza di un'etica universalistica – e strutturali, che gli attori (le élites dei movimenti, i leader politici, culturali o religiosi) coordinano e con cui (inter) agiscono per produrre la trasformazione delle strutture e culture esistenti¹⁵.

14. La sensibilità contemporanea che ha dato luogo al fenomeno del cosiddetto «consumo critico», cioè attento alla valenza morale delle origini, delle condizioni di produzione e dell'intera filiera di commercializzazione dei beni che si acquistano è un altro esempio della stessa dinamica.

15. Margaret S. Archer, *La morfogenesi della società*, Milano, FrancoAngeli, 1998. Per una visione ormai classica delle dinamiche delle élites culturali e religiose si veda Shmuel N. Eisenstadt, *The Axial Age: The Emergence of Transcendental Visions and the Rise of Clerics*, in «European Journal of Sociology», 23, 1982, pp. 294-314.

Il terzo fattore esplicativo che Joas menziona è la *presenza e lo sviluppo di reti transnazionali*, che accrescono l'efficacia del movimento. Il risultato – nell'esempio del movimento abolizionista americano come per l'emergere dei diritti umani in generale – è una schematizzazione delle condizioni di possibilità della mobilitazione morale.

Un ultimo passo resta da compiere. Nel capitolo 4 il nostro Autore presenta una sorta di «considerazione intermedia» di carattere metodologico, in cui espone il proprio modo di procedere tra razionalismo e relativismo. La sua formula originale è la *genealogia affermativa*. Questo concetto assume nel lavoro di Joas una valenza duplice, che devo qui segnalare. Esso si riferisce anzitutto alla logica argomentativa con cui il nostro Autore procede e ne esprime il nucleo centrale: è l'idea che i diritti umani abbiano bisogno di un ancoraggio non relativistico, il quale però non può derivare da un'operazione della pura ragione. La loro *universalità* può essere identificata soltanto percorrendo faticosamente i versanti della storia, risalendo i crinali degli atti creativi, delle condizioni strutturali, delle tradizioni culturali e delle risorse simboliche che in determinati momenti danno luogo – al vertice – a tale innovazione.

Ogni pura universalità non è validità per l'umanità, possibilità dell'idea di umanità oppure prodotto ovunque identico della ragione autonoma, razionale, liberata o illuminata, bensì forza viva che scaturisce da particolari creazioni individuali, e che fonda la sua razionalità sull'intima armonia con la direzione fondamentale della volontà vitale divina, intuitivamente compresa ed estrapolata dalla storia, provata e sperimentata nella comparazione e nei conflitti pratici (Troeltsch p. 379, cit. in Joas, p. XXX).

Questo passo di Troeltsch, che Joas cita e commenta, entra nel dilemma concernente l'universalità o la particolarità storico-culturale dei diritti umani. E prefigura una soluzione originale, che Joas chiama *storicismo esistenziale*. Si tratta di una genealogia, ma non del tipo decostruttivo rappresentato da Nietzsche o da Foucault. La «forza viva» delle «creazioni individuali» (storiche) di cui qui si parla non serve a smascherare l'arbitrarietà e l'infondatezza di tutti i valori, ma a rintracciarne la *fonte, e quindi* le condizioni di esistenza originarie *e di rigenerazione*. Joas dunque espone la sua genealogia affermativa riandando sulle orme di Ernst Troeltsch e ripercorrendo i passi della generazione di pensatori che hanno analizzato l'Illuminismo europeo – in quanto periodo di transizione tra l'indiscussa validità del cristianesimo e l'esplosione della relativizzazione storica e culturale di ogni certezza – e hanno riflettuto sul dilemma tra il relativismo dello storicismo e la reazione naturalistica. Qui la trattazione storica è sicuramente attuale nella sua ispirazione di fondo, in quanto la distinzione tra relativismo e naturalismo – con le sue contrapposizioni, ibridazioni e permutazioni – definisce ancora in buona parte il perimetro della nostra esperienza collettiva. Con la specificazione

che la tecnoscienza contemporanea e l'*umanesimo esclusivo*¹⁶ tendono a trasformare (certo, in modo ancora una volta contingente, cioè come esito non necessario) tale distinzione in accoppiamento strutturale e dunque in alleanza ideologica – laddove precisamente una visione naturalistica dell'umano e del suo senso lo rende manipolabile a piacere e corrisponde quindi alla denormativizzazione di tutto ciò che lo riguarda.

Ora, Joas ricostruisce la sua genealogia affermativa in sei passaggi:

1. il *fatto della costruzione ideale*: i principi ideali vanno presi dalla storia, e il produrli è come cogliere una rivelazione e parteciparvi;
2. in tal modo si costruisce l'*individualità specifica dei fenomeni storici*, che è fattuale-ideale, cioè identificata da un dover essere, che per esempio una civiltà ha posto per se stessa, in relazione con la sua situazione attuale;
3. lo *sviluppo* va inteso come *nesso evolutivo continuo* (vs. teleologia o evoluzione), che connette tra loro diverse costellazioni storiche in modo tuttavia sempre contingente;
4. l'*auto-collocazione dello storico*, per cui ogni senso storico è attuale e il non posizionarsi rispetto a esso impedisce allo studioso di comprenderlo a fondo;
5. di qui emerge la *genealogia affermativa come sintesi culturale volta al futuro*. Il senso storicamente incorporato esercita un'attrazione, una *tractio*, che produce nell'osservatore dapprima estraniamento, poi attrazione per l'alterità e per la sua vitalità originaria, e infine apertura a un nuovo orientamento;
6. *realismo sociologico*, nel senso che tale genealogia include le condizioni strutturali nella sua narrazione e non è soltanto «storia delle idee».

Il punto da chiarire è che questo modo di procedere caratterizza l'approccio dello studioso – dello stesso Joas nel presente volume – in quanto vuol comprendere il fenomeno dei diritti umani e le sue speranze di sviluppo futuro, *ma al tempo stesso* si potrebbe dire che ogni attore sociale, per esempio ogni élite culturale, *pensa e agisce genealogicamente* quando articola le esperienze di auto-trascendenza in senso moralmente universalizzante. Questa dinamica dell'attingere a risorse simboliche storicamente situate, ri-sperimentandone la vitalità originaria e ri-articolandole in nuove sintesi nel proprio contesto, è *riflessivamente* anche il modello della mobilitazione morale da parte dei soggetti attivi sul piano storico-empirico¹⁷.

16. L'espressione è ancora di Taylor, in *L'età secolare*, cit. e caratterizza bene le visioni umanistiche moderne e tardo-moderne programmaticamente chiuse alla trascendenza.

17. Cfr. per esempio l'interessante studio su varie forme di mobilitazione politica per i diritti umani da parte di attori e comunità religiose in Thomas Banchoff, Robert Wuthnow (Eds.), *Religion and the Global Politics of Human Rights*, Oxford, Oxford University Press, 2011. Sarebbe interessante leggere questi studi di caso alla luce delle presenti categorie teoriche, il che è qui impossibile per ragioni di spazio.

A questo punto il quadro è completo e si può ora delineare lo specifico contributo di Joas alla teoria sociologica dei processi di universalizzazione morale.

Il processo di costruzione di un trauma culturale è descritto da Jeffrey Alexander in un modo che potrebbe apparire simile alla tematizzazione di Joas. Eppure la differenza tra i due è notevole e ciò non dipende soltanto dai dubbi circa lo *status* del concetto di trauma *culturale*¹⁸. Alexander offre – per esempio – un’interessante rappresentazione della «*performance* simbolica» attraverso cui l’Olocausto è diventato un simbolo e un vettore per lo sviluppo dei diritti umani nell’era post-bellica¹⁹. Fedele al suo approccio teorico, egli ricostruisce i costrutti discorsivi che sono serviti a tale operazione, le figure retoriche (metonimia, analogizzazione, eccetera) attraverso le quali è stata istituita in questo specifico caso la distinzione tra bene e male, purezza e impurità, giungendo a precisare gli elementi necessari alla costruzione del trauma culturale: la definizione di ciò che è veramente accaduto, di chi è la vittima, di chi è il colpevole e del rapporto tra i fatti accaduti e la *audience* a cui si rivolge il discorso. La conclusione è che la *narrazione tragica*, sopravvenuta alla *narrazione progressista*, è stata più efficace nel realizzare l’identificazione con le vittime e nel costruire dunque il trauma culturale che oggi chiamiamo l’Olocausto – con le sue conseguenze per la storia dei diritti umani. Il problema non è che Alexander non racconti dettagliatamente il processo costruttivo; ciò può sempre essere fatto con più tempo e spazio. È che non dice niente sulla possibilità che tale elaborazione – che colma il *gap* tra eventi e interpretazioni – si svolga in direzione espansiva e universalistica *oppure* restrittiva, primordiale, particolaristica²⁰. Come Joas fa notare (cap. 3), le narrazioni dei traumi e la storia della violenza sono sempre state estremamente selettive. Ma per Alexander tutto ciò può essere soltanto narrato *a posteriori*, non riferito a determinate forme dell’esperienza o dell’agire o a specifici processi. Certo, alcune condizioni strutturali devono verificarsi. Per esempio, chi vuol costruire un trauma culturale deve possedere i mezzi di produzione simbolica (i media) per far sentire la sua voce. Ma le culture e le loro potenzialità universalistiche, in particolare, rimangono del tutto fuori dal quadro, per cui non è chiaro da dove vengano le risorse simboliche per l’universalizzazione e a quali condizioni esse divengano efficaci in un contesto specifico e nuovo. Ciò che Alexander dice, in fin dei conti, è che un certo evento storico è divenuto fonte di valori universalistici validi per una certa epoca *in quanto* è stato costruito come trauma culturale. Certo, se non si fosse comu-

18. Su questi aspetti si concentra la critica di Joas ad Alexander nel cap. 3 del presente volume.

19. Jeffrey C. Alexander, *On the Social Construction*, cit.; Id., *Moral Universalism in the West*, cit.

20. Le cosiddette «primavere arabe» offrono da questo punto di vista un campo di studi interessante. Cfr. lo studio dello stesso Jeffrey C. Alexander, *Performative Revolution in Egypt. An Essay in Cultural Power*, London and New York, Bloomsbury Academic, 2011.

nicato nulla, se quell'evento fosse stato dimenticato dalla storia, il suo impatto sarebbe stato diverso. Le esperienze non articolate rimangono in una sorta di sfera di latenza. Ma, poiché tale selettività è dolorosamente presente nella storia umana (quante tragedie sono state dimenticate o represses?)²¹, si tratta appunto di spiegarla. Inoltre, ciò non implica che tali eventi non abbiano *alcun* impatto²². La *modalità* in cui la costruzione discorsiva avviene è un importante elemento conoscitivo che Alexander porta nel dibattito e che per lui è semplicemente decisivo. Per esempio, l'identificazione di tutti e di ciascuno con le vittime di un atto di violenza – che è evidentemente utile al processo di universalizzazione morale – può certamente essere favorita od ostacolata da certi modi di definire l'accaduto. Ma tutto questo rimane semplicemente contingente, e se non accade non accade. Non è possibile andare a vedere che cosa succede «alle spalle» di queste operazioni. Ciò ci porta a un'ulteriore osservazione. A causa dell'approccio fortemente costruttivistico che Alexander assume non è chiara la relazione tra l'evento e la sua elaborazione linguistica. In altri termini: qualunque evento può aspirare allo status di trauma culturale, ma fino a che punto la costruzione discorsiva deve relazionarsi a qualcosa che sia realmente accaduto, o fino a che punto può semplicemente inventarlo? Anche questo nesso rimane, in Alexander, troppo lasco per costituire un'interpretazione valida. L'enfasi di Joas sull'esperienza e sulla sua articolazione, e sul procedimento genealogico di rielaborazione di fonti simboliche vitali, appare nel complesso più ricco e robusto.

Il ruolo della cultura *entro un processo generativo* si rivela cruciale anche nella teorizzazione luhmanniana. Luhmann²³ ama definire paradossale l'emergere del valore della dignità umana dalle delusioni, dalle violazioni dei diritti e dal dolore che ne deriva. E specifica alcune condizioni per tale emergenza: in special modo la presenza di *media* che s'interessino dei casi e di coscienze che si lascino coinvolgere da tali comunicazioni e trovino *scandalosi* gli eventi a cui si riferiscono. Rispetto ad Alexander, questa teoria sembra occuparsi, per così dire, non solo del «lato dell'offerta» – i media, i movimenti sociali – ma anche del «lato della domanda». Si chiede, cioè, in presenza di costruzioni discorsive (mediatiche) che comunicano su violenze, ingiustizie e dolore, che cosa spiega il successo di tali comunicazioni. Qui il discorso punta evidentemente verso la centralità di una «sensibilità civilizzata», di una forza interiore di tipo estetico dunque, non per questo ipersoggettiva o disgiunta da un suo modo di identificare il «bene» e i valori mo-

21. E lo stesso Alexander ne cita alcune, come quella del Nanchino. Cfr. *Trauma. A Social Theory*, cit., pp. 118-135.

22. Per esempio, il massacro del Nanchino appena citato non è divenuto una fonte di valori universalistici – per una serie di ragioni che eccedono la mera costruzione discorsiva – ma influisce continuamente e da tempo sulle relazioni tra Cina e Giappone.

23. *Das Paradox der Menschenrechte*, cit.

rali²⁴. Due problemi, strettamente interconnessi, si affacciano qui. Entrambi riguardano la relazione tra sensibilità e cultura. Il primo è che una sensibilità non può essere semplicemente presupposta, come un *a priori* estetico dell'umanità, ma compare solo in quanto è «coltivata», cioè mediata da una cultura pre-esistente e dunque da valori condivisi – anche quando metta capo a una sorta di *sensus communis*²⁵. Il pubblico occidentale oggi *inorridisce* di fronte a «spettacoli» che hanno un effetto ben diverso su altre popolazioni, come diverso era tale effetto sulle stesse genti occidentali molto tempo fa. Vi è tuttavia anche un'altra questione, che indica, piuttosto paradossalmente, la simultanea presenza di un problema in certo modo opposto: la sensibilità di cui stiamo parlando (che potremmo chiamare «umanitaria») manifesta altresì una relazione *contingente* con la cultura. Si ricordi per esempio che il «disgusto» per qualcosa o per qualcuno, di per sé, può essere altrettanto efficacemente il *medium* della discriminazione, invece che del riconoscimento di diritti. Alexander, nel sopra citato saggio sull'Olocausto, fa notare che proprio il disgusto fu appunto la prima reazione di molti soldati americani davanti ai sopravvissuti dei campi di sterminio nazisti e che in alcuni casi ciò diede luogo addirittura, in un primo periodo successivo alla liberazione dei campi da parte delle truppe alleate, a trattamenti ingiusti (scandalosi!) di tali superstiti, che cessarono per iniziativa del governo e degli stati maggiori statunitensi – cioè di soggetti che condividevano la medesima cultura dei soldati, ma non avevano *visto direttamente* la situazione. Ci volle tempo, e riflessione, perché il disgusto portasse (o cedesse il passo?) alla *pietas*²⁶. L'emergere di una sensibilità umanitaria ha dunque un ruolo indubbio, ma va appunto colta, anch'essa, *nel suo emergere*. Nel cap. 2, Joas osserva che il celebre testo di Cesare Beccaria che parve essere tanto importante per promuovere l'abolizione della tortura in Europa non parlava, in prima istanza, di un cambiamento in termini di valori, ma di *un'accresciuta sensibilità*, che attribuiva alla diffusione della stampa e all'aumento del benessere materiale. Quest'ultima dunque può crescere o diminuire anche nel quadro della medesima cultura – degli stessi valori «teorici» – e variare in base ad altri fattori. Tutto questo sembra colmare la misura dei paradossi: la sensibilità umanitaria

24. La reazione alla percezione del dolore è ripresa nello stesso contesto teorico anche da Gunter Teubner, *La matrice anonima: quanto "privati" attori transnazionali violano i diritti dell'uomo*, in «Rivista critica del diritto privato», 24, 2006, pp. 9-37. Si veda la bella discussione di questo punto in Prandini, *La premura*, cit., soprattutto pp. 297-314. Sulla dimensione comunicativa rimando al già menzionato saggio di Luc Boltanski, *Lo spettacolo del dolore*, cit.

25. Come osserva giustamente anche Prandini nel saggio appena citato (vedi nota precedente), pp. 310-313.

26. Inoltre, sulle «politiche del disgusto» richiama l'attenzione Stefano Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, cit., pp. 291 ss.

ria può tradire anche in presenza di un'etica, e *viceversa*, può essere invocata per costruire o legittimare diritti anche laddove sarebbe difficile trarli da una seria considerazione culturalmente fondata. Esistono anche le strategie della sensibilità²⁷. Si potrebbe poi ancora ribattere che questa stessa tendenza – quella verso un crescente «sentimentalismo del diritto» – indica dislocazioni cognitive e normative in corso, e prelude a mutamenti culturali più strutturati. Rimane il fatto che solo lo studio specifico dei processi generativi può portare a comprendere le dinamiche in atto e la loro probabile evoluzione.

Nel contesto della questione genetica, il testo di Hans Joas apre un ulteriore tema, forse il più complesso di tutti, cioè quello della creazione di un *consenso* universale intorno ai diritti umani. Anche dando per scontato che le tendenze umanizzanti continuino a emergere, la loro particolarità e dunque pluralità culturale nella società globale costituisce un passo problematico in più, da tenere analiticamente distinto. Su questo punto la teoria sociologica incontra una sfida ancor più radicale. Nel cap. 6, Joas affronta il tema attraverso la nozione parsonsiana di generalizzazione dei valori, impiegandola al di fuori del quadro di riferimento funzionalistico, quindi argomentando diversamente dalla funzionalizzazione e trasformazione interna delle culture prevista (evoluzionisticamente) da Parsons²⁸. L'esempio addotto è la Dichiarazione universale promulgata dall'Onu nel dicembre 1948. Essa non dà adito all'ingenua supposizione che sia sempre possibile intendersi, ma è una *possibilità*. Ogni possibilità ha però le sue proprie condizioni. Perciò occorre anche domandarsi quali fossero precisamente le condizioni esistenti dopo la seconda guerra mondiale, che aprirono la strada alla Dichiarazione universale. Sotto questo profilo, chi si aspetta da Joas una risposta troppo determinata resterà forse deluso. Ciò che si trova è una densa narrazione di come culture diverse seppero prescindere dai propri fondamenti ultimi, concentrandosi sulla ragione pratica – o meglio sulle conseguenze pratiche condivise derivanti da (e legittimate con) principi differenti. Che ogni tradizione sia riarticolata creativamente e poi proponga agli altri la sua visione, chiedendo, come fa Joas alla fine del capitolo 5, con quali altre risorse sia possibile raggiungere lo stesso obiettivo pratico, cioè la sacralizzazione del-

27. Sotto questo profilo si potrebbe dire che l'osservazione di Prandini (cit., p. 308), secondo cui il punto è l'ingiustizia e non il dolore in sé (che condivido in linea di principio), viene talora «scavalcata» dalle dinamiche sociali, nei casi in cui si tende a costruire come «insopportabile» – e dunque degno di essere tradotto e trattato in termini di diritti – un dolore che sarebbe arduo argomentare direttamente come «ingiusto». Alcuni esempi nel campo dei «diritti degli animali», ma anche in vari ambiti dell'attività umana, potrebbero ben illustrare questo punto, su cui dovrò tornare altrove.

28. Sotto questo profilo Joas conferma e chiarisce ulteriormente le considerazioni espresse in Id., *Abbiamo bisogno della religione?*, cit.