

Libri ed eventi

Giuseppe è una di queste, ma soprattutto Giobbe, il quale, colpito da immane sventura, resiste anche all'insinuazione dei suoi amici, che vorrebbero fargli accettare l'idea di concepire la sua colpevolezza come causa della sua disgrazia. Rifiutando il teorema tipico della teologia pagana, Giobbe sovverte completamente il sistema sacrificale. Egli, scrive Girard, diviene «vittima dell'improvviso e compatto capovolgimento di un'opinione pubblica evidentemente instabile, capricciosa, aliena da ogni forma di moderazione» (R. Girard, *La route antique des hommes pervers*, Grasset & Fasquelle, Paris 1985, tr. it. *L'antica via degli empi*, Feltrinelli, Milano 1994, p. 94).

Non intendo in questa sede articolare un confronto con il mimetismo girardiano che, come è noto, assume una connotazione antropologica e sociale come sfondo del problema. Nel commento di Poma, infatti, al di là di alcune consonanze con Girard legate soprattutto all'immagine di Giobbe come pre-figurazione del Messia, mi sembra prevalere una caratterizzazione di tipo etico-normativista dell'intera questione circa la relazione uomo-Dio. Una caratterizzazione che prescinde dalle indicazioni emergenti da una lettura storico-genetica delle narrazioni bibliche, per soffermarsi, invece, sulla relazione intima interiore tra legge divina e legge morale assunta in forma *universalistica*. Si può convenire che si tratti di una legge che, nel Libro di Giobbe, opera in una maniera che potremmo definire proto-evangelica: non quindi nella forma imperiosa del comando di Jahvé, volto a piegare l'animo umano all'obbedienza, ma in quella che abita nelle umane coscienze e si esprime in atti liberi e responsabili. Una *teodicea autentica* – suggerisce, infatti, Poma – alberga soltanto nelle coscienze, in modo esemplare in quella di Giobbe, alimentando la sua resistenza alla disperazione. La possibilità di portarla all'esterno è demandata agli atti e non alle parole: «Per Giobbe (e per Kant) – scrive Poma – la menzogna è il peccato assoluto e dunque la sincerità è la virtù assoluta: ciò comporta una seria responsabilità nei confronti delle parole, che spesso gli uomini non solo non assumono, ma rimuovono completamente. La sincerità è uso di parole vere, ma, ancor più profondamente, è 'sincerità di cuore' che talvolta si esprime nel tacere» (p. 150).

«Avranno fine le parole vane?» può dunque legittimamente domandarsi Giobbe e, aggiungiamo, ogni uomo onesto e sincero di cuore insieme a lui.

Tra il dominio di una teodicea infima e "commerciale", che pretende di risolvere il rapporto uomo-Dio nell'ordine di uno scambio retributivo, e quello di una teodicea di misura *sovrumana*, che appartiene *legittimamente* solo a Colui che fin dall'origine conosca gli esiti delle vicende terrene, trova così spazio la dimensione *umana* di una "teodicea dell'impegno etico" (da alcuni, per esempio da Pietro Piovani, è stata piuttosto definita una "antropodicea") che, non autorizzando l'uomo all'inattività delle pure aspettative fideistiche, si sforza di realizzare *il giusto* nel futuro dell'azione morale riconnettendo gli individui alle proprie responsabilità.

Anna Maria Nieddu

M. Revelli (a cura di), *Lezioni Bobbio*, Einaudi, Torino 2006

Con il titolo *Lezioni Bobbio* Marco Revelli ha curato per Einaudi l'edizione dei contributi di alcuni studiosi della figura e del pensiero del grande filosofo scritti per un ciclo di conferenze tenute a Torino nel 2004. In quell'occasione Umberto Eco, Stefano Rodotà, Giovanni Sartori, Michael Walzer, Enzo Bianchi, Gustavo Zagrebelsky e Giuliano Pontara, prendendo spunto dai temi centrali della riflessione di Bobbio, hanno discusso su questioni fondamentali quali i diritti umani, la pace e la guerra, il rapporto tra intellettuale e politica, la democrazia. Temi concettualmente complessi, ricchi di implicazioni difficilmente "esauribili" nello spazio di un incontro, soprattutto per il loro necessario rimando a situazioni e problemi di estrema attualità.

Tra i vari argomenti trattati il tema dei diritti, affrontato da Walzer, Rodotà e Zagrebelsky, fa in un certo qual modo da sfondo alla discussione. La prima cosa che può venire in mente, quando si parla di diritti, è il loro carattere vincolante, l'istanza con la quale chiedono di essere garantiti, creando un mecca-

L libri ed eventi

nismo di responsabilità che, inevitabilmente, ricade su un altro soggetto. Quindi diritti relazionali, almeno nel senso che in una comunità politica devono essere riconosciuti da altri per poter essere garantiti. A tale proposito Walzer, prendendo spunto dalle vicende della politica internazionale degli ultimi anni, in particolare dalle più recenti guerre, si chiede quanto lontano possiamo spingerci nell'autorizzare un intervento umanitario a difesa dei diritti umani. Questione urgente per individuare delle coordinate in base alle quali elaborare delle linee di azione per una possibile risoluzione dei conflitti internazionali. Per questo anziché analizzare il concetto di "diritti umani" e la sua evoluzione storica, occorre comprendere anzitutto la natura dei conflitti che sorgono intorno ai diritti e le conseguenze politiche che un eventuale atteggiamento di difesa degli stessi può portare alla comunità internazionale. Fermo quindi la mia attenzione sull'analisi di Walzer circa una possibile giustificazione dell'intervento umanitario come diretta conseguenza della trasposizione, dallo stato alla comunità internazionale, del diritto ad essere difesi.

Il primo concetto cardine è che i diritti siano necessariamente collegati ai concetti di responsabilità e di garanzia: «La questione che voglio porre, chiarisce Walzer, è la seguente [...] quale espansione di queste tre idee – diritti, responsabilità e garanzia – è necessaria se vogliamo creare una società internazionale migliore di quella che abbiamo?» (p. 4). Per rispondere è opportuno fare delle considerazioni. Partendo da una concezione negativa dei diritti, si delinea una sfera inviolabile della persona, che la tradizione liberale ha accuratamente definito, entro la quale l'individuo ha la massima libertà di agire nel rispetto di quella degli altri. I diritti nascono da questa situazione iniziale allo scopo di tutelare l'individuo dai tentativi di mettere in discussione proprio la sua libertà di agire, di parlare o, anche semplicemente, di vivere. Ma nel momento in cui, nota Walzer, facciamo un passo più avanti e rivendichiamo il diritto ad essere protetti, ecco che la nostra istanza diventa positiva: si è di fronte alla richiesta precisa, da parte di un gruppo di persone nei confronti di un agente terzo, di garantire la difesa della propria sfera inviolabile contro un altro gruppo di persone che potenzialmente possono minacciarla. «Un diritto ad essere protetti è un diritto positivo: qualcuno deve allocare le risorse, reclutare le persone necessarie e fornire i servizi di protezione» (p. 6). Si introduce così nella riflessione il secondo concetto, quello di responsabilità: su chi ricade, infatti, il compito di proteggere, a chi affidare la responsabilità dell'obbligo alla protezione? Se un soggetto X rivendica un diritto nei confronti di Y, quest'ultimo ha l'obbligo di non negare tale diritto. Ma, in una situazione in cui un nuovo soggetto Z leda il diritto di X, Y non ha nessun obbligo di impedire ciò. Questo è il nodo del problema: come decidere *su chi* deve ricadere la responsabilità della protezione senza per questo violare altri diritti? Nel caso di uno stato il discorso è noto. Senza voler riprendere le teorie contrattualistiche, sappiamo che l'agente incaricato della sicurezza della comunità politica al suo interno è proprio l'agente statale. Ma nelle lotte interstatali, o peggio ancora nelle sanguinose guerre civili, dove lo stato si divide in due parti contrapposte e dove ognuna ha come obiettivo di annientare l'altra, il problema di decidere chi è responsabile è di difficile soluzione. Possiamo infatti essere di fronte o a rivendicazioni di diritti diversi e contrapposti, o al caso in cui una qualche comunità minore, emarginata o perseguitata all'interno del suo stesso stato, invochi l'aiuto e la protezione per quei diritti che sono stati calpestati proprio da chi avrebbe dovuto tutelarli. Esiste un obbligo di intervento da parte di terzi, ma su chi ricade? «Se abbiamo diritti, allora abbiamo un diritto ad avere diritti effettivi. Dov'è l'obbligo correlativo?». È proprio questo il punto: dobbiamo rintracciare l'obbligo che scaturisce dall'illecito della violazione dei diritti umani in un certo stato sovrano. «In tali casi il diritto non scompare, altrimenti non potremmo dire che è stato violato. Le vittime vivono ancora in un mondo morale nel quale i diritti esistono ancora e sono ampiamente rispettati» (p. 9). Ma queste persone avranno diritto ad una sorta di super stato che è obbligato a proteggerle in tali casi?

Si potrebbe richiamare la discussione sull'esistenza di diritti naturali e sulla loro forza vincolante. A tal proposito potremmo, da un lato introdurre il principio di equità enunciato da Herbert Hart e discusso anche da John Rawls, dall'altro la sua confutazione da parte di Robert Nozick. Il principio di equità consiste nel diritto di un gruppo di persone impegnate in un'impresa cooperativa giusta che riducono la propria libertà per massimizzare i vantaggi di tutti, per ottenere che anche altri soggetti, estranei all'impresa stessa, ma che ne abbiano condiviso i vantaggi, sottomettano ugualmente la loro libertà.

Libri ed eventi

In pratica, l'accettazione di un beneficio vincola la persona che ne usufruisce. Accettando tale assunto, è legittimo che quel primo gruppo sia autorizzato a punire i cosiddetti *free riders*, cioè coloro che calpestano tale patto pur condividendone i vantaggi. Secondo Robert Nozick, che analizza tale principio, la potenza dell'enunciato è talmente forte che potrebbe portare a situazioni dove «non è necessaria l'unanimità del consenso al governo coercitivo nello stato di natura» (R. Nozick, *Anarchia, stato e utopia*, il Saggiatore, Milano 2000, p. 108). Ciò dipende dalla «particolarizzazione del principio di imponibilità di tutti gli obblighi». Se Z ha l'obbligo, nei confronti di X, di fare A, allora X ha diritto a che Z faccia A e, nel caso che Z non adempia al suo dovere, X ha il diritto di costringerlo a farlo. Questo *diritto di imposizione*, senza entrare nel dettaglio, può farci capire la difficoltà della situazione. Supponiamo che in un appartamento vivano quattro persone e si sia stabilito un piano per le pulizie secondo cui ad ognuna tocchi, una volta a settimana, di pulire il bagno e la cucina. Mettiamo, tuttavia, il caso in cui una delle quattro non abiti lì ma vi trascorra soltanto un paio d'ore per lavorare e che non le sia mai capitato di usare bagno e cucina. Arriva il giorno del suo turno: ha il dovere di pulire la casa? Gli altri coinquilini hanno il diritto di costringerla a pulire? Sicuramente la persona fruisce del vantaggio di lavorare in una casa pulita, ma basta questo perché sia obbligata a rinunciare ad un giorno libero da spendere in un'impresa da cui, comunque, non riceve vantaggi immediati ed evidenti?

Se in qualche paese del mondo, denominato X, si è deciso di fondare una comunità politica democratica sulla base del rispetto dei diritti umani, sicuramente si vivrà meglio e sicuramente gli abitanti di un altro paese, denominato Y, saranno ben contenti di vivere in un mondo nel quale una porzione maggiore di abitanti vive sotto un così equo regime. Ma, se nel paese Y non si rispettano i diritti umani e si condividono i vantaggi dell'aver un paese come X confinante (vantaggi che derivano, ad esempio, dalla sicurezza che X non attaccherà mai militarmente Y al di fuori delle regole internazionali, che da X non giungeranno mai perseguitati politici o che lì vige un regime di libero mercato e quindi ad Y può far comodo avere un paese confinante con cui può ottenere facili scambi commerciali), X potrebbe pretendere che anche nel paese Y vengano rispettati i diritti umani e, qualora ciò non avvenga, potrebbe invocare l'aiuto di un altro paese Z per costringere il paese Y a rispettare tali diritti. Ma che diritto ha Z di intervenire, con le armi se necessario, rischiando di coinvolgere altre persone e magari di ledere altri diritti? E, una volta che intraprenda l'impresa, quanto lontano si può spingere? Che tipo di responsabilità gli è richiesta? Ovviamente tale banale esempio non vuole essere un argomento a favore del non intervento, ma solo cercare di delimitare il campo giuridico dell'intervento stesso. Ma è importante partire dal presupposto della sua non obbligatorietà. Dato, infatti, uno spazio giuridico internazionale, che può coincidere con l'intera area del mondo abitato, e data come presupposta l'esistenza di stati sovrani facenti parte di un'organizzazione sovranazionale, se una parte di essi s'accorda sull'ampliamento dei diritti umani da rispettare, e a tale scopo decide di limitare la propria autonomia come stato sovrano, questo non può obbligare un altro stato, i cui abitanti teoricamente condividerebbero i vantaggi di un tale sistema, ad accettare la stessa limitazione di sovranità.

L'obbligatorietà dell'intervento umanitario non può scaturire dal fatto di avere una visione dell'ordinamento mondiale ritenuta migliore rispetto alle altre, tale che si possa imporre ad altri paesi. Uno stato, dove non si rispettano i diritti umani, condivide alcuni vantaggi – poter ottenere, ad esempio, facili scambi di mercato con paesi democratici, oppure avere assicurazione di non essere attaccato – ma non ha l'obbligo di instaurare al suo interno un regime democratico rispettoso dei diritti umani. Questo è il punto di partenza per fare un po' di chiarezza nell'ambito di un problema alquanto spinoso, un rompicapo per il quale ci troviamo di fronte a piani diversi: da una parte abbiamo un proseguimento della logica statale, con le clausole di non intervento nella sovranità degli stati, dall'altra siamo di fronte a un tipo di diritti principalmente individuali che vanno al di là dei singoli ordinamenti statali. Ciò che Nozick ha sostenuto argomentando a favore di uno stato minimo e quindi andando contro il principio di equità (che lederebbe il mio diritto di scelta ed imporrebbe una sorta di dittatura della maggioranza), se pur criticabile, può essere tuttavia preso come spunto per una diversa visione dei rapporti internazionali. In un certo senso si potrebbe coniare la formula di *stato minimo internazionale*, almeno per quel che riguarda la regolamentazione dei conflitti. Stato minimo da contrapporre sia ad una situazione hobbe-

L libri ed eventi

siana di anarchia più totale, sia ad una sorta di rigida regolamentazione, di un super stato che potrebbe poi formalmente essere capeggiato dalla democrazia più potente e consentirebbe, a chiunque ne sentisse il bisogno, di accollarsi l'obbligo all'intervento, con la successiva giustificazione di qualunque mezzo per eliminare il conflitto, o per costringere la parte *free rider* ad accettare l'accordo anche a prezzo di eliminarla. Un conto è essere titolari di un obbligo, un'altro sentirsi responsabili.

È attorno ai concetti di obbligo e responsabilità che ci dobbiamo muovere. La pericolosità del sancire come obbligo l'intervento a favore di una richiesta di tutela dei diritti umani ci spinge a mettere in secondo piano i mezzi con i quali dovremmo risolvere la situazione e questo può portare ad una deficienza nel campo della cooperazione e della certezza della pena. Al contrario, costruire un sistema di relazioni internazionali sul postulato della non obbligatorietà dell'intervento può farci sentire diversamente la responsabilità. Il problema, infatti, si impone in tutta la sua concretezza immediata, di fronte a richieste di aiuto per violazioni di diritti umani: si chiede Walzer «[...] se queste persone hanno un diritto ulteriore ad un super stato che sarebbe obbligato ad intervenire e proteggerli dalla violenza del loro stato [...]». È possibile immaginare che le persone a rischio di massacro o di schiavitù abbiano effettivamente un diritto ad essere salvate. Da cosa scaturisce questo diritto?» (p. 11). Abbiamo quindi una domanda inequivocabile di chiarimento del concetto di responsabilità, in quanto si parte dal presupposto morale della assoluta necessità di rispondere ad una richiesta d'aiuto, ci si trova a condividere la stessa porzione di terra e la maggioranza dei paesi si è espressa molte volte a favore di una responsabilizzazione dei diritti umani. Quindi, la contingenza di condividere lo spazio comune, l'imperativo kantiano ad assumere la responsabilità morale per le sorti degli abitanti della Terra e impedire che essi vengano considerati come mezzi e non come fini, in ultimo l'argomento della maggioranza, sono i tre elementi necessari per pensare una responsabilità condivisa che ricada su tutte le principali democrazie planetarie. Infatti, «se fossimo più sicuri nell'individuazione delle responsabilità, il diritto ad essere salvati sarebbe più forte» (p. 12).

Lo stato minimo internazionale è in grado di fissare una soglia minima oltre la quale non è possibile non intervenire, una sorta di allarme per i casi di emergenza. Stabilita questa soglia si può discutere sulle modalità di intervento, puntando la discussione sulla necessità della più ampia collaborazione tra paesi, altrimenti viene meno uno dei tre presupposti che è l'accordo tra la maggioranza. Troppo spesso ci troviamo di fronte a tentativi di mascherare un intervento umanitario con la formula del dovere di intervento, come se esistesse un obbligo giuridico, pena la prevista sanzione in caso di inadempimento. Ma non è così che si può costruire un sistema internazionale di regolamentazione dei conflitti. Se il disinteresse corrisponde all'anarchia e l'intervento a tutti i costi è figlio di una rigida regolamentazione di un super stato, lo stato minimo internazionale è la via più ragionevolmente auspicabile.

I diritti fondamentali, come nota Ferrajoli, devono tutelare tutti ma non si deve pretendere che vengano condivisi da tutti. Questo può forse portare ad una concezione debole dei diritti umani, ma proprio considerando tale aspetto, è necessaria una legislazione minima sui casi di emergenza, capace di dare forma giuridica al contenuto morale di una maggiore responsabilizzazione all'intervento umanitario. Ed i limiti, oltre i quali non è possibile non intervenire, sono quelli fissati dai casi di emergenza, anche se è sempre pericoloso usare questa categoria, perché «uno stato di emergenza suprema può essere moralmente conveniente per i leader che vogliono fare a meno di proibizioni e tabù» (M. Walzer, *Sulla guerra*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 48). È importante fissare delle regole per un'etica dell'emergenza, perché come Walzer giustamente nota: «le comunità morali rendono moralmente possibili grandi immoralità. Ma lo fanno soltanto di fronte ad una immoralità ben peggiore [...] e soltanto nella misura in cui la risposta immorale è l'unico modo per impedirlo» (*ivi*, p. 51). È proprio nella parola "soltanto" che cogliamo in pieno l'importanza di stabilire dei limiti morali all'intervento e essere quindi certi di poter intervenire, se necessario, senza mai dimenticare di assumersi una responsabilità, che anche nelle situazioni di emergenza, per quanto è possibile, deve essere sempre presente: la responsabilità esterna nei confronti dei civili. Sappiamo che un serio problema circa gli interventi umanitari è che spesso si coinvolgono civili nei piani di guerra mentre le uniche responsabilità che si contemplano sono quelle gerarchiche del rapporto tra comandi dell'esercito e soldati: «Ma

Libri ed eventi

penso che il caso sia assai differente quando arriviamo a considerare le responsabilità dell'ufficiale verso le vittime civili delle battaglie che combatte. In quanto agente morale egli è anche responsabile verso l'esterno, verso tutte le persone le cui vite sono toccate dalle sue attività» (*ivi*, p. 27). Tale responsabilità viene definita non gerarchica proprio perché «ciò che dobbiamo fare quando ci volgiamo all'esterno è determinato dalla legge divina o naturale, o da una concezione dei diritti umani o da un calcolo utilitaristico» (*ibidem*).

Queste sono le basi per gettare delle regole chiare e condivise che riguardino sia la possibilità di limitare gli interventi umanitari, quando non sono dettati da una vera emergenza, sia di responsabilizzare i partecipanti agli stessi per impedire nuove moltiplicazioni di violazioni di diritti umani. E proprio perché, come abbiamo dimostrato, vi è «l'assenza di obblighi correlativi, ciò fa di quello che ho chiamato il diritto ad avere diritti, ad avere uno stato che li garantisca, il diritto più importante di tutti» (M. Walzer, *I diritti umani*, cit., p. 20), perché è lì che risiede il punto di partenza più efficace per contrastare i possibili conflitti, ossia nel cuore di ogni singolo stato.

Mattia Artibani

...ed eventi

Paul Ricœur. L'eredità di un impegno fra giustizia e convinzione (Roma 10-11 gennaio 2006)

Spiegare di più per comprendere meglio. Lo ha osservato per una vita intera, nel suo compito di docente e filosofo. Soprattutto lo ha praticato nel ruolo che tutti gli abbiamo riconosciuto di maestro di saggezza pratica. *Spiegare di più per comprendere meglio*: un precetto, una convinzione ermeneutica profonda, uno strumento per far dialogare anche coloro che si trovano su posizioni opposte ed ostili. Spiegare di più vuol dire comprendersi meglio e comprendere meglio insieme agli altri. Spiegare di più vuol dire impegnarsi, mettersi in gioco seriamente, essere convinti della propria identità e saperla motivare, ma sempre con la finalità di costruire qualcosa con gli altri. Comprendere meglio vuol dire stringerci insieme in un destino comune, accogliere i limiti, la propria finitudine per dare ad essi un senso, una direzione, un progetto da costruire.

Ricœur, il padre del pensiero ermeneutico francese, il filosofo che ha messo in dialogo i saperi, l'uomo saggio che ha tentato la via mediana tra l'orizzonte metafisico della verità e la terra concreta delle certezze, non c'è più da un anno. È scomparso un venerdì di maggio 2005 con la discrezione che l'ha sempre contraddistinto, che è stata quasi sempre il riflesso biografico di un'attitudine di pensiero: non più la forza tautologica delle idee che si impongono con evidenza, ma la fragilità e la persuasione di concetti pensati e creati in punta di piedi, distesi lungo la matassa aggrovigliata del vivere e dell'esperienza, concetti bisognosi del riconoscimento e della condivisione degli altri per essere affermati.

La massima de *Il Giusto*, per la quale il fine ultimo della vita è il "vivere bene con gli altri e per gli altri, all'interno di istituzioni giuste", resta come la sintesi del pensiero fenomenologico ed etico di Ricœur. Il fine ultimo resta per noi quello segnato da Aristotele: ossia "la felicità" il *tèlos* della vita buona, la felicità di ciascuno nella misura in cui opera bene con gli altri e nella *pòlis*; è la felicità di tutti e di ciascuno, una vita condotta secondo retta ragione in istituzioni giuste. Ecco perché tale felicità non quella di un soggetto cartesianamente chiuso nelle sue certezze, ma quella di un soggetto che intraprende la "via longa" del tracciato ermeneutica ricœuriana, quella di «un io che può recuperare unicamente nelle espressioni della vita che lo oggettivano [...], nello specchio dei suoi oggetti, delle sue operazioni, e finalmente dei suoi atti. L'esistenza diviene un sé, umano ed adulto, soltanto