

La dimensione relazionale come fondamento della dignità umana

Francesca Scamardella

Relational Dimension as Ground of Human Dignity. What do we mean when we talk about *human dignity*? Going beyond the classical legal definitions (dignity as a principle or as a value), I try to link this ambiguous concept to the human condition, arguing that it arises in relational contexts where human beings recognize each other. Looking to some philosophical modern contributors (Nedelsky, Malpas), I assume the centrality of the human relationships in *constituting* personal identities. Every Self constitutes his/her identity *recognizing* (and *being recognized* by) other Selves inside a relational context. This reciprocal recognition determines dignity because to experience relationships means to experience human dignity.

Keywords: Dignity, Relational Theory, Recognition, Reflexivity, Human Inter-Subjectivity.

We are constituting because meaning arises in the imaginative interaction of the human being with the environment. We are constituted because the situated quality of human existence means that both the physical and social environment with which we interact is already formed by the actions of those who have preceded us. (Winter, 1990: 1486)

1. Le radici filosofiche della dignità umana

La dignità di cui parlano i testi normativi e giurisprudenziali contemporanei¹, pur nel tentativo di attribuirle una valenza assolutistica, attiene intrin-

¹ “Bene costituzionalmente garantito”, “diritto umano fondamentale”, “valore assoluto”, “principio-valore”. Sulla natura di principio di rango costituzionale della dignità si veda esemplificativamente la sentenza della Corte costituzionale n. 293/2000 ove si legge: “la dignità è principio costituzionale che informa di sé il diritto positivo vigente”. Sul punto si veda anche Alpa (2006, 155-171); Grossi (2007).

secamente alla persona umana e quindi non può essere compresa né teoricamente né giuridicamente come una nozione astratta e separata dai contesti concreti della sua affermazione o negazione.

Ammettere, tuttavia, l'impossibilità categoriale di fornire una definizione compiuta di un principio-valore come la dignità umana, che di per sé resta concetto sfuggente (Pasquino 2009, 45), non deve condurre a uno scetticismo radicale sulla fecondità dell'uso normativo e giurisprudenziale di questa nozione. Infatti la riconduzione della dignità alla persona – come suo unico e fondamentale *humus* – fa ricadere sulla stessa nozione di dignità la struttura relazionale costitutiva dell'essere umano in quanto tale.

Il presente contributo intende orientarsi verso le radici filosofiche della dignità, esplorandone le complesse connessioni con siffatta dimensione relazionale. Da questa premessa sono evidentemente formulabili conseguenze giuridiche e politiche che nel testo verranno indicate soltanto come esempi, senza la pretesa di fornirne una trattazione analitica esauriente né tantomeno di attenuarne il carattere problematico.

Ispirandomi in modo particolare alla “teoria relazionale” della persona umana, dell'autonomia e del diritto, sviluppata recentemente da Jennifer Nedelsky in una monografia significativamente intitolata *Law's Relations* (2011), intendo valorizzare la dimensione relazionale come fondativa della soggettività e degli stessi diritti e doveri che la caratterizzano. Ne consegua la necessità di ricondurre il concetto di dignità alla struttura relazionale della persona umana, perché esso può essere compreso solo attraverso la rete concreta dei riferimenti sociali e culturali in cui ciascun soggetto è inserito e attraverso cui realizza la propria umanità. È perciò necessario individuare le premesse teoriche che accomunano le diverse declinazioni della teoria relazionale² e che sono riassumibili nel tentativo di comprendere il sé solo se posto in relazione agli altri sé ovvero all'interno delle reti concrete di cui è parte.

Tuttavia per la teoria relazionale, nella ripresa filosofico-giuridica che qui se ne propone, non è sufficiente affermare che gli individui interagiscano tra loro, scambiandosi discorsi e azioni, e che questi eventi siano poi regolati dal diritto. È invece richiesto un *quid pluris*: che ciascun individuo, nei contesti relazionali cui partecipa con i suoi simili, costruisca la sua singolarità umana e che di conseguenza in quest'interscambio formi quella stessa identità personale cui è intrinsecamente connessa la dignità umana. Quest'ultima, dunque, non può essere considerata una determinazione preesistente e immutabile poiché è condizionata dai flussi di relazioni in cui ogni persona umana è di volta in volta immersa (e a partire dai quali si definisce e ride-

² Sul punto rinvio a Bruner (1997); Costa (2001); MacIntyre (1988); [Nedelsky \(2011\)](#); Ricoeur (1977, 1993); [Taylor \(1985, 1993\)](#); Zittoun (2012).

finisce). Ed è proprio questo riferimento alla molteplicità e mutevolezza di situazioni concrete e imprevedibili che impone una rigorosa tutela giuridica della dignità umana.

Come ha sostenuto Nedelsky (2011, 22), “tutti gli esseri umani sono costituiti da relazioni intersecanti, di cui sono parte, e contribuiscono a cambiarle o rafforzarle”. E, ancora, come ha scritto Malpas (2010, 21), “l’essere umano deve essere compreso in termini di un suo particolare *topos* – nei termini del luogo in cui trova se stesso – un *topos* o luogo che è costituito dalle interrelazioni tra individui e gruppi di individui, tra individui e gli ambienti e le cose che li circondano e tra gli individui e se stessi”. Nella prospettiva relazionale, dunque, l’individuo umano si presenta come un essere la cui stessa identità è ricavata dalla rete di rapporti che intrattiene con i suoi simili. La singolarità di ciascuno riceve la sua caratterizzazione propriamente umana dal riferimento ai particolari *topoi*, cioè ai luoghi concreti, e di conseguenza ai tempi, in cui si relaziona con altri esseri umani, all’interno di specifiche strutture e contesti inclusivi (culturali, sociali, religiosi, politici, e via elencando).

Su questa base è possibile riformulare in termini relazionali la connessione filosofica classica tra *dignità* e *umanità*. L’umanità di ciascun individuo si riflette nello sguardo che proviene dal simile che lo riconosce non unicamente come ente biologico ma come un’altra persona umana. Da questa struttura relazionale di riconoscimento reciproco emerge il senso originario della dignità. Infatti, il riconoscimento scambievole preannuncia ed implica una relazione fondata sulla reciprocità, intesa come spazio intersoggettivo in cui l’altro fa valere le medesime pretese di dignità che ciascuno rivendica per sé. In tal modo, è proprio la rivendicazione reciproca della dignità a partire dalla relazione intersoggettiva a costituire e salvaguardare la specificità dei singoli.

Il senso della dignità, che emerge in questa struttura di reciprocità e dialogicità, si esprime ad un livello pre-giuridico in processi fluidi, di carattere sociale e culturale, in cui i vari sé si riconoscono e si definiscono. Questa rete preliminare di rapporti di scambi, che ovviamente non esclude ma rende possibili conflitti, fraintendimenti e liti, è ciò che lo spazio giuridico propriamente detto riempie di contenuti volti a garantirne tutela e protezione effettive.

2. La reciprocità come dimensione fondativa del soggetto umano

Assumo dunque come tesi filosofica fondamentale che senza relazione intersoggettiva non può esistere neanche l’identità del singolo soggetto come termine della relazione. Di conseguenza è necessario pensare la struttura

pre-giuridica del soggetto umano come inevitabilmente riferita ad un'alterità. In realtà, senza questa apertura costitutiva all'alterità con cui è in relazione, l'individuo biologico non potrebbe diventare soggetto, titolare di diritti e doveri che esercita in contesti vitali, all'interno dei quali si muovono anche altri soggetti.

In questo senso, congedandosi definitivamente dall'autoreferenzialità delle filosofie del *cogito*, Paul Ricoeur (1993, 78) ha sostenuto che l'ipseità "implica l'alterità ad un grado così intimo che l'una non si lascia pensare senza l'altra, che l'una passa piuttosto nell'altra" con la conseguenza che il sé esiste soltanto "in quanto... altro".

La teoria relazionale della persona umana si apre così a una ermeneutica del sé, in virtù della quale la dignità di ogni essere umano non si coglie nella sua immediata esistenza, ma implica necessariamente una *mediazione riflessiva* (Iannotta 1993, 41). In conseguenza di ciò, ogni essere umano coglie se stesso solo attraverso la specularità dello sguardo dell'altro, consentendo anche all'altro di cogliersi in un simile riflesso. Attraverso questo gioco speculare, ogni autocoscienza fuoriesce dal suo isolamento, ponendosi nell'uguaglianza (con le altre autocoscienze) che è però anche differenziazione.

In tal modo, la relazione intersoggettiva si rivela intrinsecamente costitutiva dell'identità individuale di ciascun soggetto umano. Infatti, come ha scritto Habermas (2007a, 8), "negli sguardi del Tu, di una seconda persona che parla con me in veste di prima persona, io divengo cosciente di me stesso non solo come soggetto che esperisce in genere, bensì contemporaneamente come io individuale. Gli sguardi soggettivanti dell'Altro hanno una virtù individuante".

Vista da quest'angolatura, non soltanto l'autoreferenzialità del Cogito si deve ritenere fuorviante, per aver immaginato un sé smarrito nel suo isolamento ontologico, ma anche alcune teorie filosofiche e sociologiche più moderne appaiono foriere di ambiguità, per aver polemizzato con la relazionalità come limite dell'autonomia e dell'autodeterminazione dell'individuo.

La tensione tra il concetto di autonomia e quello di relazionalità è stata al centro delle polemiche tra liberalismo da un lato e teorie femministe e comunitariste dall'altro. Le teoriche femministe e i comunitaristi, infatti, hanno criticato la visione tradizionale del liberalismo rimproverandogli una concezione atomistica dell'individuo, visto come un essere isolato, in grado di auto-determinarsi indipendentemente dal contesto sociale in cui vive e dalle relazioni che intreccia³. Tuttavia le teoriche femministe e comunitariste

³ Sul liberalismo cfr. Kymlicka (1999) e Taylor (1987, 1995). Per una critica alla posizione liberalista si veda MacKenzie e Stoljar (2000) e Kittay (1999). Interessante è la posizione di Kittay che adottando la prospettiva di Rawls sostiene che il liberalismo ha fallito perché ha sviluppato una teoria dell'individualismo che non tiene conto della teoria della giustizia.

si sono mostrate molto scettiche anche nei riguardi di quelle visioni secondo le quali la dimensione relazionale risultava determinante per la costituzione dell'identità e quindi della dignità, sostenendo che tali visioni non sarebbero riuscite a contrastare efficacemente la subordinazione di genere o l'oppressione sociale, avendo giustificato, per secoli, la superiorità dell'uomo sulla donna o delle classi dominanti su quelle subalterne⁴. Più precisamente, ciò che in queste polemiche viene messo in discussione è esattamente l'attitudine della relazione a determinare l'identità dell'individuo umano e quindi a farne emergere concretamente la dignità, proprio perché quest'ultima, senza un adeguato radicamento nell'identità soggettiva, resterebbe senza difese rispetto alle procedure di dominazione e/o di esclusione. In conclusione, dunque, per le teorie femministe e comunitariste la dimensione relazionale, rivendicata in funzione antiliberale, conserva soltanto un valore etico-politico finalizzato alla conquista dell'autonomia da parte delle donne o dei soggetti sociali, ai quali, però, dovrebbe venire intrinsecamente riconosciuta una dignità che preceda ogni relazione.

Al contrario, nella prospettiva di una rivendicazione filosofica radicale della centralità del momento relazionale ai fini della determinazione della dignità, la questione potrebbe invece essere utilmente riformulata nei termini in cui l'ha prospettata Nedelsky (2011, 31). Secondo quest'ultima, gli esseri umani sono *determinati* dalle loro relazioni ovvero la relazionalità è *costitutiva* del sé perché essa rappresenta lo snodo principale determinato dal rapporto dialettico che si instaura tra la autonomia e la socialità, destinate a restare in una perenne e insuperabile tensione interna. In effetti Nedelsky mostra come i timori delle femministe e dei comunitaristi rispetto alla posizione della teoria relazionale siano infondati, dato che l'autonomia è una componente fondamentale della "capacità di costituire un'interazione creativa" (46). Senza l'interazione, l'autonomia resterebbe un contenitore vuoto, incapace di trasformarsi e declinarsi in forme e contenuti diversi. La relazione non nega l'autonomia ma dà vita a "relazioni di autonomia" (*ibidem*) in cui il singolo individuo si costituisce e afferma altresì la sua dignità senza subordinarla ad un qualsivoglia paradigma esterno di esclusione. In altre parole, definire ad esempio la donna nella relazione non significa definirla madre o moglie, come hanno obiettato le femministe, e quindi negare la sua autonomia o mortificare la sua dignità. Sostenere che il sé (la donna, in questo caso) costruisce la sua identità nella relazione, significa solo che "il

⁴ Sulla critica che le teoriche femministe e comunitariste hanno rivolto alla teoria relazionale, rinvio a Nedelsky (2011), de Beauvoir (1961), Weiss e Friedman (1995), Clement (1996). Ad esempio Clement (1996, 7, 21) sostiene che "l'autonomia è un valore individualista che l'etica della cura rigetta in favore di una visione relazionale [...] che è basata sul riconoscimento che gli esseri umani sono socialmente costituiti".

sé relazionale può affermare la sua dignità allo stesso modo della sua autonomia, che includerà il suo giudizio su ciò che meglio la costituisce” (30). Significa insomma sostenere che la sua autonomia non è altro che “un modo di interagire con gli altri” (55).

La dimensione relazionale cui qui ci si riferisce è una forma strutturale necessaria alla costituzione della propria identità, ma non costituisce in alcun modo un valore o una garanzia di valore. In questo senso, proprio perché la relazionalità è sprovvista di tutele o garanzie che evitino la subordinazione o l'esclusione dei soggetti sociali, il diritto deve farsene carico, tutelando la loro autonomia. Come ha scritto ancora Nedelsky, “la legge dovrebbe plasmare le relazioni al fine di promuovere nel miglior modo possibile il valore in questione” (69). Una volta affermata la natura costitutiva che la relazionalità ha per il sé, il compito del diritto consiste nel prendersi cura di questa relazionalità, dandole una forma giuridica e istituzionale che possa tutelare i valori fondamentali di autonomia e uguaglianza che costituiscono il contenuto concreto della dignità⁵.

La teoria relazionale fornisce in tal modo una sorta di genealogia filosofica della dignità umana, consentendo di riconoscerne le radici concrete nelle relazioni intersoggettive costitutive delle identità individuali. Immaginiamo dunque l'individuo, a partire dalla sua nascita, immerso in una rete di incontri, relazioni ed esperienze sociali che lo proiettano verso i suoi simili. Come Berger e Luckmann (1997) hanno sostenuto, la rete delle relazioni dapprima intersoggettive e poi sociali che circondano il singolo essere umano entra a costituirne la sua individualità. La relazionalità, per riprendere l'espressione di Habermas, mostra qui chiaramente la sua “virtù individuante”. Il comportamento delle persone che circondano il bambino (a partire dalla madre) e le loro reazioni (positive e negative) lo inducono ad assumere determinati comportamenti individuali, sino a generalizzare la propria condotta, rispetto ad una prima ed elementare idea di norma e sanzione. È in questa rete di relazioni che il bambino costruisce la sua identità, riflettendosi nel comportamento delle persone che gli sono vicine, assumendo altri ruoli e definendosi come *altro generalizzato* (Mead 1934).

⁵ Nedelsky (2011, 65ss.), ad esempio, riferisce di alcuni casi legali canadesi riguardanti il diritto di famiglia e il diritto delle minoranze indigene residenti in Canada. Analizzando questi casi, Nedelsky sostiene che il diritto deve farsi carico del contesto relazionale perché l'autonomia, l'uguaglianza e la sicurezza (della donna come dell'indigeno) non possono essere decisi in via astratta ma contestualizzati in quelle relazioni in cui questi valori emergono e richiedono tutela: “Nel Nord America il diritto non orienta semplicemente le nostre relazioni, l'una e l'altra, su un asse orizzontale. [...] Il diritto ha anche un orientamento verticale che costruisce le relazioni gerarchicamente ed in tal modo le plasma nell'interazione l'una con l'altra” (69). Sostenere la donna o l'indigeno significa riconoscere e sostenere quella relazione in cui l'identità di questi soggetti emerge con il suo carico di fragilità e conflittualità.

La presa di coscienza della propria individualità comporta il graduale riconoscimento della dignità umana, propria ed altrui. In questo processo si costituiscono significati e motivazioni che non si trovano all'interno della coscienza individuale o della sua esperienza solitaria ma che, al contrario, si producono nell'insieme di pratiche dialogiche, dapprima familiari, poi sociali e culturali, infine di riti e narrazioni (Arendt 2008, 127ss.; MacIntyre 1988; Ricoeur 1988, 1993; Taylor 1985, 1993). La partecipazione a questi flussi comunicativi esterni determina l'identità individuale, il suo esistere e definirsi nel mutamento, e, al contempo, contribuisce ad arricchire e a modificare i significati dei mondi vitali cui ogni singolo appartiene; mondi che si plasmano, si modellano e si negoziano sotto l'azione delle relazioni, dei conflitti e, più in generale, dell'agire umano, sia in forma individuale che in forma collettiva (Taylor 1993).

La reciprocità che su questo piano fenomenologico caratterizza la costruzione dei mondi vitali, al cui interno emergono le singolarità in relazione, costituisce la dimensione pre-giuridica della dignità umana. Infatti, senza lo scambio di sguardi e di affetti, di tensioni e di pretese, di aspettative deluse e promesse realizzate, che attraversa la rete relazionale dei rapporti intersoggettivi, nessun individuo, nessuna persona singola, nessun essere umano potrebbe costruire la propria identità e quindi potrebbe divenire consapevole della propria dignità.

La dignità, allora, emerge come percezione di noi stessi in relazione all'altro, perché è dall'altro che vogliamo essere riconosciuti “come persone meritevoli di rispetto” (29).

3. “Sperimentare relazioni di dignità”⁶

I processi in cui ciascun sé costruisce la propria identità sono inizialmente irriflessi e spontanei, ma poi, in una crescente complessità, alla quale non è estraneo il ruolo del conflitto, si estendono sino a comprendere nuove relazioni, nuovi spazi e tempi, per poi comportare una vera e propria tematizzazione che attribuisce loro un carattere riflessivo.

A partire dalle relazioni familiari, la socializzazione degli individui è basata sulla comunicazione e sull'azione, al cui interno lentamente emerge l'identità di ciascuno, come essere capace di decisione e di azione (Arendt 2008, 128ss.). Ed è proprio nel discorso e nell'azione che “gli esseri umani appaiono gli uni agli altri non come oggetti fisici, ma *in quanto* uomini” (128). È un apparire che non si fonda sulla mera esistenza biologica (io non mi accorgo

⁶ La frase tra virgolette è mutuata da Nedelsky (2011, 41): “to experience relations of dignity” (il corsivo è mio).

che l'altro esiste unicamente come entità biologica) ma che trae origine dalla consapevolezza che mi trovo di fronte ad un'esistenza unica che può agire, parlare, prendere iniziative.

La capacità umana di discorrere e di agire in contesti dialogici fa sì che l'identità di ciascun individuo, costruita all'interno di questi spazi, si rifletta poi nell'orizzonte complesso delle pratiche sociali e culturali a cui gli individui hanno partecipato. Poiché questi processi non possono essere staccati dai soggetti che li hanno determinati, non possono neanche essere considerati in maniera a-dialettica e a-storica. Nel loro divenire, essi si riflettono in quella che Charles Taylor (1985, 1993) definisce *human agency* (dei soggetti partecipanti). Il concetto di *human agency* ci consegna l'immagine di un essere umano che agisce in un contesto di senso ove produce azioni ed eventi carichi di significati. Oltre il piano delle complesse e variegate differenze culturali, sociali e storiche, esiste per Taylor un'*ontologia dell'umano* (Taylor 1985, 1993), secondo la quale l'identità umana esiste nell'insieme di esperienze e azioni di cui l'uomo è protagonista e da cui si lascia orientare per muoversi nel mondo umano. Così facendo, Taylor delinea un modello che rappresenta la condizione umana (*in situazione*, suggerisce Costa 2001, 96) proiettata verso una possibilità esperienziale che determina e definisce l'identità, articolandola poi in pratiche, istituzioni e narrazioni⁷.

L'idea di *human agency* come articolazione dell'identità in orizzonti di senso induce a ritenere che le pratiche sociali agite dai soggetti, sé e *alter*, si riflettono nelle singole identità come acquisizioni di significati (culturali, sociali, politici, religiosi, ecc.) che costituiscono i sé e ne orientano l'agire (Costa 2001, 118).

La costruzione dell'identità di ciascun individuo prende vita in queste relazioni riflessive⁸. Non si tratta però di una rappresentazione passiva delle azioni e comunicazioni degli altri sé o dell'ambiente esterno ma di definirsi e strutturarsi in uno spazio intersoggettivo dove lo sguardo dell'altro fonda

⁷ Più di recente sul tema dell'agire umano, come *agentività*, anche Di Donato (2012a; 2012b).

⁸ Come noto, il concetto di *riflessività giuridica* proviene dalla sociologia del diritto e, in particolare, dal contributo di Gunther Teubner (1983, 239ss.; 1996; 2005; 2012). A partire dalla critica dell'auto-riflessione sistemica luhmanniana che autorizza e giustifica la chiusura referenziale dei sistemi e sottosistemi sociali, Teubner intende indicare la possibilità dei sistemi di comunicare tra loro. La riflessività, riferita al diritto, implica la possibilità di orientarlo verso il pluralismo sociale non in maniera verticistica, come una regolamentazione proveniente dall'alto, ma come una giuridicità proveniente dalle istanze sociali che, tematizzando se stesse, riescano a trasformarsi in comunicazioni giuridiche, continuando, però, a *riflettere* le irritazioni sistemiche sociali, da cui non cessano di provenire. Qui assumo la *riflessività* non come paradigma sociologico, riferito, cioè, al rapporto tra sistema e ambiente, ma come condizione della relazionalità costitutiva delle identità individuali. Sul punto mi sia consentito rinviare anche a Scamardella (2011).

il riconoscimento e orienta la soggettività in una tensione mutevole e mai definitiva, perché destinata a restare tale e a riproporsi in nuove forme.

Lo sguardo prospettico impedisce al processo di identificazione del sé di progredire al suo interno in maniera autoreferenziale, inserendolo in una rete relazionale di reciproca considerazione. In questa esperienza relazionale riflessiva fa la sua prima comparsa la dignità umana, in quanto all'interno della relazione intersoggettiva ciascun sé esige che gli sia riservato un trattamento ispirato a condizioni di uguaglianza e di parità (Nedelsky 2011, 41). Il senso della dignità personale, come ha scritto Taylor, sulla scia della sua idea di *human agency*, può essere compreso solo intendendo la dignità come “una componente dell’idea moderna dell’importanza di vita comune” (Taylor 1993, 30). Anche il semplice camminare, parlare, muoversi rinvia all’altro: ogni azione o comunicazione che compiamo ci rivela che possiamo percepirci soltanto *in relazione* all’altro. È l’altro che ci re-invia uno sguardo “di rispetto o di disprezzo, di orgoglio o di vergogna” (29).

Dignità nella relazionalità significa dunque riconoscere l’altro e garantirgli eguale trattamento, senza che queste condizioni di eguaglianza e parità annientino le singole individualità. Anzi, la relazione esprime la dignità se l’originalità e la specificità della singola individualità sono mantenute e rispettate, a partire dal riconoscimento iniziale e dall’incontro che ne scaturlisce.

Scriva Habermas:

I soggetti che agiscono comunicativamente si incontrano in qualità di parlanti e ascoltatori nel ruolo di prime e seconde persone guardandosi letteralmente negli occhi. Nell’intendersi circa qualcosa nel mondo oggettivo e assumendo la stessa relazione col mondo, essi entrano in un rapporto interpersonale. In tale atteggiamento performativo *l’un verso l’altro* essi fanno contemporaneamente, sullo sfondo di un mondo della vita intersoggettivamente condiviso, esperienze comunicative *l’un con l’altro*. (Habermas 2007a, 44ss.)

Sperimentare la dignità nella relazionalità significa sperimentare l’altro, riconoscerlo e riconoscersi riflessivamente nello sguardo che l’altro ci rinvia. Sperimentare la dignità, però, significa anche conservare l’originale tensione dell’*io* e del *tu*, fondamento necessario di una *condizione intersoggettiva* che costruisce le singole identità. La dignità non emerge dalla relazione anonima o oggettiva, che modella le pluralità delle prospettive in un mondo comune, in un *noi* che precede anche l’*io* e il *tu*; al contrario, la dignità sussiste nella relazione interpersonale dell’*io con il tu*, del sé con alter.

La dignità si produce, dunque, nella relazione in cui l’originale tensione dello sguardo costitutivo dell’*io* e del *tu* si mantiene vivida; anzi, la dignità misura la relazione che, dopo aver fondato i sé, si volge ad un’intesa ideale senza però mai raggiungerla ma mantenendola sospesa e mutevole (Abi-

gnente 2003, 2011). In questo senso, la relazionalità umana, come esperienza di dignità, costruisce i significati sociali, culturali, politici da condividere; determina l'ambiente esterno e lo ridefinisce; orienta le azioni e le pratiche sociali. E modellando questo spazio esterno in cui agisce, continua a modellare se stessa.

Ed allora riformulerei l'affermazione della Nedelsky che ho utilizzato nel titolo di questo paragrafo, reinterpretandola nel senso che *la relazionalità è la misura della dignità*: infatti l'orizzonte della dignità si spalanca nel riflesso dei vari sé che si riconoscono e accettano di partecipare a processi condivisi di *human agency* in cui si definiscono e ridefiniscono unitamente al mondo esterno.

4. Dignità *liquida*⁹

La realtà sociale, culturale e istituzionale in cui viviamo è il risultato di questa rete di scambi di comunicazione e azioni in cui si muovono i sé. La condizione ineliminabile dell'esistenza e del divenire di questi processi è la partecipazione inclusiva dei singoli sé, fondata sul riconoscimento, ad uno spazio pubblico dove i significati sono negoziati, definiti e ridefiniti (Arendt 2008; Habermas 1997). Una simile partecipazione, ben distinta dall'omologazione ottenuta uniformandosi alle posizioni della maggioranza, si basa sulla possibilità effettiva di esprimere liberamente le proprie opinioni, il proprio consenso e, soprattutto, il proprio dissenso.

La questione della partecipazione sottende un tema più delicato, introdotto nelle pagine precedenti ma su cui è necessario soffermarsi ancora, per approfondirne gli aspetti problematici: quello del *riconoscimento*. Riconoscere l'altro, come destinatario di una specifica norma o come soggetto che vive e partecipa ad un contesto sociale, politico, ecc., ad esempio, implica un automatico riconoscimento della sua *dignità*?

Secondo le analisi sviluppate da Hannah Arendt in *Vita activa* che risalgono alla fine degli anni cinquanta, la modernità ha dissolto lo spazio pubblico e i suoi significati, oscurando la rappresentazione classica dell'individuo e destinandolo così ad una condizione di alienazione, che va di pari passo con la crisi della partecipazione politica (Arendt 2008, 183ss.). Negli anni successivi il trionfo della "società degli impiegati", già preconizzato da Arendt, ha conosciuto una diffusione ancora più capillare. Ormai la società è organizzata in maniera reticolare ma sempre più anonima, senza favorire

⁹ Mi ispiro alla nota metafora di Zygmunt Bauman (2011) relativa a una condizione umana (ma anche sociale, istituzionale e strutturale) caratterizzata dalla perdita di certezze e dalla sostituzione della mobilità del divenire alla stabilità dell'essere.

lo sviluppo di relazioni intersoggettive di riconoscimento e partecipazione. La normatività si piega a fonti informali e non ufficiali; le decisioni provengono dall'alto e sono prese da soggetti talora sprovvisti di legittimazione democratica; i confini geografici sono porosi e noi tutti viviamo in una sorta di continuità spazio-temporale, omologandoci a standard predeterminati¹⁰. In questi nuovi contesti di vita la sfera pubblica tende a restringersi, sino a diventare luogo dove ci si uniforma a decisioni provenienti dall'alto senza che le stesse siano state oggetto di discussione o di deliberazione (Arendt 2008, 190). Ed il riconoscimento non è più una condizione irriflessa e spontanea della società. Esso sembra piuttosto poter emergere solo dallo scontro, dalla lotta per i diritti fondamentali, segnata dal dissenso e dalla sofferenza, in cui la persona umana chiede di essere effettivamente riconosciuta come soggetto titolare di diritti.

In questo contesto, le possibili ricadute giuridico-politiche della rivendicazione di dignità proveniente dalla sottolineatura della sua dimensione relazionale sono molteplici e complesse. Molto spesso appaiono legate alle numerose situazioni limite o di frontiera in cui le relazioni umane attraversano spazi caratterizzati da indeterminazione e conflitto (problematiche generate dalla difficile convivenza di etnie e culture diverse, portatrici di punti di vista contrastanti; conflitti generazionali; questioni connesse allo sviluppo delle biotecnologie; temi eticamente sensibili). La pretesa di fornir loro una soluzione universale a partire da una lettura assolutizzante della dignità umana come fondamento ontologico pre-esistente si rivela illusoria, dal momento che la dimensione relazionale dell'essere umano non può essere rimossa, né considerata marginale o provvisoria. Ciò che ho inteso sostenere è proprio l'insuperabile connessione tra la rivendicazione della dignità e le situazioni concrete in cui essa può venire affermata o negata. Senza la pretesa di esaminare tutte le possibili implicazioni di questa premessa teorica generale, vale la pena soffermarsi in conclusione soltanto su un caso concreto in cui la dimensione relazionale mostra tutta la sua problematicità e impedisce una definizione universale e astratta della dignità: il caso del "velo islamico" negli Stati occidentali che può essere riferito ad una questione più generale, quella del multiculturalismo¹¹.

Nei contesti multiculturali gli individui (specie gli immigrati) sono spesso destinatari di specifiche disposizioni normative ma non sempre quest'eccessiva normativizzazione del loro *status* garantisce la tutela della loro dignità e

¹⁰ Su queste tematiche, nella consapevolezza di non poter citare la sterminata letteratura, mi limito a rinviare ad alcune letture d'impronta sociologica che maggiormente hanno descritto questi fenomeni: Beck et al. (2008); Ferrarese (2006); Galgano (2003, 2005); Giddens (1994); *Ost e van de Kerchove* (2002); *Teubner* (2005).

¹¹ Su questo punto mi sia permesso di rinviare a Scamardella (2012, 2013).

lo stesso riconoscimento giuridico è opacizzato dal mancato riconoscimento da parte degli altri Sé. È così, ad esempio, per la questione del “velo islamico” che nei contesti occidentali viene avanzata dalle donne islamiche, scontrandosi, il più delle volte, con i valori occidentali che esprimono un’idea diversa di donna, autonoma e non sottoposta al padre, ai fratelli o al coniuge, ma titolare di diritti paritari a quelli dell’uomo.

In alcuni Stati occidentali (Francia e Belgio su tutti) la questione del velo islamico ha avuto una sua definizione giuridica. La Francia, ad esempio, ha riconosciuto le donne islamiche che chiedono di indossare il velo in territorio francese¹² ma ha ritenuto che ogni volta che “occultano il loro volto, volontariamente o meno, si trovano in una situazione d’esclusione e d’inferiorità manifestamente incompatibile con i principi costituzionali di libertà ed uguaglianza” dello Stato francese¹³. La questione del velo e la rivendicazione delle donne islamiche di poterlo indossare come segno distintivo della propria identità e dell’appartenenza ad una religione e cultura è stata affrontata dalla Francia con un intervento legislativo, puntuale nei contenuti prescrittivi e nelle sanzioni, che non può però ritenersi garante del riconoscimento e di una tutela effettiva della dignità della donna islamica. Il fallimento della riforma francese è a mio avviso riconducibile proprio all’incapacità della norma di istituzionalizzare quella dimensione relazionale che, come ha sostenuto Nedelsky, il diritto dovrebbe recepire perché costitutiva di ogni sé. Uniformando *tout court* i valori islamici a quelli francesi, la riforma legislativa ha indebolito la dignità della donna islamica perché non ha saputo ricondurla e comprenderla in una dimensione relazionale effettiva, quella in cui la donna islamica concretamente può costruire la sua identità e invocarne il riconoscimento giuridico.

Come ha osservato Habermas (2012), negli attuali contesti multiculturali i governi sono paralizzati da spinte contrapposte: da un lato continuano ad essere destinatari di istanze di partecipazione e di convalidazione di opinioni espresse nei contesti di vita; da un altro sono schiacciati dalle esigenze e dalle regole imposte dal mercato, da banche, agenzie e multinazionali.

Il problema è che la costruzione dell’identità all’interno di processi relazionali non dovrebbe fondarsi su “somiglianze etnico-culturali, bensì nella prassi di cittadini che esercitano attivamente i loro diritti democratici di par-

¹² La letteratura sulla questione del velo islamico nei Paesi occidentali e sulla circostanza che debba essere considerato un diritto da tutelare o un’imposizione esterna, segno di una cultura maschilista che umilia la donna, è notevole. Esemplificativamente mi limito a rinviare a: El Khayat (2002); Lazreg (2011); Guolo (2007); Volpp (2009), che cercano di dirimere la questione, contestualizzandola nella cornice più generale della globalizzazione e del fenomeno multiculturale.

¹³ Decisione n. 2010-613 DC del 7 ottobre 2010 del Conseil constitutionnel francese sul “divieto di occultamento nello spazio pubblico”.

tecipazione e comunicazione” (Habermas 2007b, 109). E sebbene Habermas usi la locuzione “cittadini”, la sua idea di partecipazione inclusiva tiene anche (e soprattutto) conto degli stranieri verso i quali non dovrebbero essere dirette politiche di “accaparramento assimilatorio” (Habermas 1998, 10) ma di inclusione, a partire proprio dall’esercizio legittimo del dissenso (Habermas 1998, 2007a, 2007b; Habermas e Taylor 2002; [Benhabib 1996, 2006](#)).

La globalizzazione, la *liquidità* delle sfere sociali, istituzionali ed intime ha determinato una crescente omologazione a standard globali, imposti dall’alto: ciascun sé è chiuso nella propria autoreferenzialità; è una superficie che si auto-riflette ma che rifiuta di riflettere gli altri sé, di riconoscerli, accordando loro la medesima dignità, e di includerli in processi decisionali (formali ed informali).

Riconoscere la dignità umana significa allora recuperare l’essenza di ogni essere umano in quella fitta rete relazionale e personale (e poi istituzionale), in cui ciascun individuo nasce e si afferma: è lì che ciascuno di noi costruisce la sua identità, incontrando lo sguardo costitutivo del suo simile. Riconoscere la dignità a livello istituzionale significa riconoscere che ogni uomo e ogni donna è una scheggia di vetro che sperimenta la sua esistenza solo se la riflette in un altro frammento di vetro, in uno slancio verso l’*idem* che pretende l’attribuzione della stessa dignità che riserviamo a noi stessi e che dagli altri pretendiamo.

Sino a quando lo specchio sarà opacizzato dalle logiche globali, da leggi che tentano di uniformare la cultura e lo stile di vita degli immigrati, per esempio, delle minoranze e dei soggetti più deboli agli standard della maggioranza, la dignità resterà un mero contenitore vuoto, pronto a *liquefarsi* in un argomento, in una clausola generale cui ricorrere per giustificare ogni decisione, senza che possa effettivamente irrompere nel rapporto tra l’*ipse* e l’*idem* conducendoli ad una piena realizzazione delle proprie esistenze.

Francesca Scamardella
via Wolfgang Amadeus Mozart, 64
80070 Bacoli (NA)
francesca.scamardella@unina.it

Riferimenti bibliografici

- Abignente, Angelo. 2003. *Legittimazione, discorso, diritto. Il proceduralismo di Jürgen Habermas*. Napoli: Editoriale Scientifica.
- 2011. “Diritti collettivi, convivenza sociale di minoranze e costituzioni a partire dalla riflessione di J. Habermas.” In *Migrazioni, incontro con l’altro. Identità*,

- alterità, accoglienza*, a cura di Alessandro Cortesi e Sebastiano Nerozzi, 227-254. Firenze: Nerbini.
- Alpa, Guido. 2006. "La persona fisica (Parte prima)." In *Trattato di diritto civile. Le persone e la famiglia*, a cura di Rodolfo Sacco, vol. I: *Le persone fisiche e i diritti della personalità*, a cura di Guido Alpa e Giorgio Resta, 1-353. Torino: UTET.
- Arendt, Hannah. 2008. *Vita activa. La condizione umana* (1958). Milano: Bompiani.
- Bauman, Zygmunt. 2011. *Modernità liquida* (2000). Roma-Bari: Laterza.
- Beauvoir, Simone de. 1961. *Il secondo sesso* (1949). Milano: Il Saggiatore.
- Beck, Ulrich, et al. 2008. *Living in World Risk Society*, a cura di Carlo Boris Menghi. Torino: Giappichelli.
- Benhabib, Seyla. 1996. "Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy." In *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, a cura di Seyla Benhabib, 67-94. Princeton: Princeton University Press.
- 2006. *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini* (2004). Milano: Cortina.
- Berger, Peter L., e Thomas Luckmann. 1997. *La realtà come costruzione sociale* (1966). Bologna: Il Mulino.
- Bruner, Jerome. 1997. "A Narrative Model of Self-Construction." In *The Self across Psychology. Self-Recognition, Self-Awareness and Self Concept*, a cura di Joan Gay Snodgrass e Robert L. Thompson, 145-162. New York: New York Academy of Sciences.
- Clement, Grace. 1996. *Care, Autonomy, and Justice. Feminism and the Ethic of Care*. Boulder: Westview.
- Costa, Paolo. 2001. *Verso un'ontologia dell'umano. Antropologia filosofica e filosofia politica in Charles Taylor*. Milano: Unicopli.
- Di Donato, Flora. 2012a. "Accessing Law through the Humanities: Degrees of Agentivity when Actors are Natives or Immigrants. Comparing Southern Italy/Northwest Switzerland." *ISLL Papers* 5: 1-16; <<http://www.lawandliterature.org/area/documenti/Di%20Donato%202012.pdf>> (10 ottobre 2013).
- 2012b. *La realtà delle storie. Tracce di una cultura*. Napoli: Guida.
- El Khayat, Rita. 2002. *La donna nel mondo arabo* (2002). Milano: Jaca Book.
- Ferrarese, Maria Rosaria. 2006. *Diritto sconfinato. Inventiva giuridica e spazi nel mondo globale*. Roma-Bari: Laterza.
- Galgano, Francesco. 2003. "I caratteri della giuridicità nell'era della globalizzazione." *Sociologia del diritto* 30, 1: 7-17.
- 2005. *La globalizzazione nello specchio del diritto*. Bologna: Il Mulino.
- Giddens, Anthony. 1994. *Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo* (1990). Bologna: Il Mulino.
- Grossi, Paolo. 2007. *L'Europa del diritto*. Roma-Bari: Laterza.
- Guolo, Renzo. 2007. *L'Islam è compatibile con la democrazia?* II ed. Roma-Bari: Laterza.
- Habermas, Jürgen. 1997. *Teoria dell'agire comunicativo*, vol. II: *Critica della ragione funzionalistica* (1981). Bologna: Il Mulino.
- 1998. *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica* (1996). Milano: Feltrinelli.
- 2007a. *La condizione intersoggettiva* (2005). Roma-Bari: Laterza.
- 2007b. *Morale, Diritto, Politica* (1992). Torino: Einaudi.
- 2012. *Quest'Europa è in crisi* (2011). Roma-Bari: Laterza.

- Habermas, Jürgen, e Charles Taylor. 2002. *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*. Milano: Feltrinelli.
- Iannotta, Daniela. 1993. "L'alterità nel cuore dello stesso." In Paul Ricoeur, *Sé come un altro*, 11-69. Milano: Jaca Book.
- Kittay, Eva Feder. 1999. *Love's Labor. Essays on Women, Equality, and Dependency*. New York: Routledge.
- Kymlicka, Will. 1999. *La cittadinanza multiculturale* (1995). Bologna: Il Mulino.
- Lazreg, Marnia. 2011. *Sul velo. Lettere aperte alle donne musulmane* (2009). Milano: Il Saggiatore.
- MacIntyre, Alasdair. 1988. *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale* (1984). Milano: Feltrinelli.
- Mackenzie, Catriona, e Natalie Stoljar (a cura di). 2000. *Relational Autonomy. Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*. New York: Oxford University Press.
- Malpas, Jeff. 2010. "Human Dignity and Human Being." In *Perspectives on Human Dignity. A Conversation*, a cura di Jeff Malpas e Norelle Lickiss, 19-26. Dordrecht: Springer.
- Mead, Georg Herbert. 1934. *Mind, Self, and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, a cura di Charles W. Morris. Chicago: The University of Chicago Press.
- Nedelsky, Jennifer. 2011. *Law's Relations. A Relational Theory of Self, Autonomy, and Law*. New York: Oxford University Press.
- Ost, François, e Michel van de Kerchove. 2002. *De la pyramide au reseau? Pour une théorie dialectique du droit*. Bruxelles: Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis.
- Pasquino, Teresa. 2009. *Autodeterminazione e dignità della morte. Saggio di diritto civile*. Padova: CEDAM.
- Ricoeur, Paul. 1977. "Esistenza e ermeneutica" (1969). In Paul Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, 17-38. Milano: Jaca Book.
- 1988. *Tempo e racconto*, vol. III: *Il tempo raccontato* (1985). Milano: Jaca Book.
- 1993. *Sé come un altro* (1990). Milano: Jaca Book.
- Scamardella, Francesca. 2011. *Il diritto attraverso lo specchio. Esercizi filosofici sulla riflessività giuridica*. Napoli: Editoriale Scientifica.
- 2012. "Il velo islamico nelle moderne società multiculturali: il ruolo della democrazia deliberativa. Qualche riflessione socio-filosofica." In *Totalitarismo e democrazia*, a cura di Antonella Argenio, 295-317. Napoli: Editoriale Scientifica.
- 2013. "The Islamic Veil in the Western Countries: Human Right or Sign of Separation?" *REDES-Revista Eletrônica Direito Sociedade* 1,1: 1-15.
- Taylor, Charles. 1985. *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1987. *Justice after Virtue*. Toronto: Faculty of Law, University of Toronto.
- 1993. *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna* (1989). Milano: Feltrinelli.
- 1995. "Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate" (1989). In Charles Taylor, *Philosophical Arguments*, 181-203. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

- Teubner, Gunther. 1983. "Substantive and Reflexive Elements in Modern Law." *Law & Society Review* 17, 2: 239-285.
- 1996. *Il diritto come sistema autopoietico* (1989). Giuffrè: Milano.
- 2005. *La cultura del diritto nell'epoca della globalizzazione. L'emergere delle costituzioni civili* (2005). Armando: Roma.
- 2012. *Nuovi conflitti costituzionali. Norme fondamentali dei regimi transnazionali* (2012). Milano: Bruno Mondadori.
- Volpp, Leti. 2009. "Dietro il velo della cittadinanza: genere e alterità culturale." *Ragion pratica* 34: 473-490.
- Weiss, Penny A., e Marilyn Friedman. 1995. *Feminism and Community*. Philadelphia: Temple University Press.
- Winter, Steven, L. 1990. "Indeterminacy and Incommensurability in Constitutional Law." *California Law Review* 78, 6: 1441-1541.
- Zittoun, Tania. 2012. "On the Emergence of the Subject." *Integrative Psychological & Behavioral Science* 46, 3: 259-273.