

JURA GENTIUM

Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale
Journal of Philosophy of International Law and Global Politics

*La ragionevole apologia
di Michael Ignatieff*

Anno 2005



JURA GENTIUM

Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale
Journal of Philosophy of International Law and Global Politics



JURA GENTIUM

Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale

Journal of Philosophy of International Law and Global Politics

<http://www.juragentium.org>

Segreteria@juragentium.org

ISSN 1826-8269

Vol. II, numero monografico: *La ragionevole apologia di Michael Ignatieff*, Anno 2005

Redazione

Luca Baccelli, Nicolò Bellanca, Pablo Eiroa, Orsetta Giolo, Leonardo Marchettoni (segretario organizzativo), Juan Manuel Otero, Renata Pepicelli, Paola Persano, Stefano Pietropaoli, Katia Poneti, Ilaria Possenti, Lucia Re (vicedirettore), Filippo Ruschi (segretario di redazione), Emilio Santoro, Sara Turchetti, Francesco Vertova (webmaster), Silvia Vida, Danilo Zolo (direttore)

Comitato scientifico

Margot Badran, Raja Bahlul, Richard Bellamy, Franco Cassano, Alessandro Colombo, Giovanni Andrea Cornia, Pietro Costa, Alessandro Dal Lago, Alessandra Facchi, Richard Falk, Luigi Ferrajoli, Gustavo Gozzi, Ali El Kenz, Predrag Matvejević, Tecla Mazzaresse, Abdullahi Ahmed An-Na'ım, Giuseppe Palmisano, Geminello Preterossi, Eduardo Rabenhorst, Hamadi Redissi, Marco Revelli, Armando Salvatore, Giuseppe Tosi, Wang Zhenmin

La ragionevole apologia di Michael Ignatieff

a cura di Leonardo Marchettoni

Indice

INTRODUZIONE	7
LEONARDO MARCHETTONI	
HUMANITARIAN FUNDAMENTALISM	12
DANILO ZOLO	
PRAGMATIC FUNDAMENTALISM	28
LUCA BACCELLI	
IL GIUSTO E IL COMPASSIONEVOLE	37
NICOLÒ BELLANCA	
DA IGNATIEFF A WINSTON SMITH: L'INSUFFICIENZA DELLA "LIBERTÀ NEGATIVA"	41
ILARIO BELLONI	
I "DIRITTI ASSENTI"	45
THOMAS CASADEI	
FROM HUMAN RIGHTS RHETORIC TO HUMAN RIGHTS POLICY	54
BRUNELLA CASALINI	
I DIRITTI SOGGETTIVI FRA <i>MULTIVERSUM</i> E IMPERO	65
GIAN MARIO CAZZANIGA	
DIRITTI UMANI E DIRITTO A SBAGLIARE	71
BRUNO CELANO	
I DIRITTI UMANI COME POLITICA E COME IDEALE	80
ENRICO DICIOTTI	
FONDARE SENZA FONDAMENTALIZZARE I DIRITTI UMANI: IL RUOLO DI UNA <i>SECONDA DICHIARAZIONE</i>	85
ALESSANDRO FERRARA	
AFTER IDENTITIES	96
BARBARA HENRY	



DIRITTI UMANI: QUALE UNIVERSALITÀ?	102
BALDASSARE PASTORE	
MICHAEL IGNATIEFF'S WHITE MAN'S BURDEN	105
FILIPPO RUSCHI	
LA RAGIONEVOLE APOLOGIA DEI DIRITTI UMANI DI MICHAEL IGNATIEFF	
ENRICO TIRATI	109
L'INALIENABILITÀ DEI DIRITTI MINIMI	113
FRANCESCO VIOLA	

Introduzione

Leonardo Marchettoni

Probabilmente ci sono buone ragioni per individuare nella fase di instabilità geopolitica che il mondo contemporaneo sta attraversando una causa remota dell'intensificarsi del dibattito attorno ai diritti umani. A partire dalla *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* la rilevanza internazionale delle norme che conferiscono diritti soggettivi è andata progressivamente aumentando e la "positivizzazione" dei diritti umani ha compiuto importanti passi in avanti attraverso una serie di successivi trattati internazionali. Con la fine della guerra fredda, poi, e con l'esplosione di nuovi focolai di conflittualità regionale l'obiettivo della protezione dei diritti dell'uomo ha acquistato sempre maggiore centralità nelle motivazioni dichiarate degli interventi militari condotti dalla superpotenza americana e dai suoi alleati. Nelle proclamazioni ufficiali la difesa dei diritti umani è diventato un pilastro della politica internazionale statunitense. Come conseguenza, la voce degli oppositori dell'ordine americano si è levata anche contro la stessa ideologia dei diritti dell'uomo. La delegittimazione dei diritti dell'uomo, da sempre invocati sulla scorta del consenso globale che la *Dichiarazione universale* lascia presumere, la denuncia del loro "imperialismo", è diventata uno strumento di contestazione degli assetti di potere vigenti.

Da qui la polemica, esplosa nella prima metà degli anni novanta, intorno ai cosiddetti *Asian values*, i valori asiatici tradizionali che, nelle proclamazioni dei leader di Singapore, della Malaysia e delle altri "Tigri del Pacifico", vengono contrapposti all'individualismo borghese dei diritti; da qui, ancora, la rinnovata diffidenza di molti paesi islamici verso il laicismo e l'idolatria della libertà personale occidentali. E il dibattito accademico che circonda il tema della validità transculturale dei diritti dell'uomo non è che il riflesso dottrinale di questa nuova rilevanza strategica che i diritti hanno acquistato. Questa circostanza consiglia probabilmente una certa dose di distacco critico nel valutare la produzione più recente in tema di diritti. In un modo o nell'altro si tratta di contributi politicamente "schierati" che traducono in nitide costruzioni argomentative interessi di parte. Ma se i diritti dell'uomo "hanno perso la loro innocenza" quale spazio rimane per la discussione delle questioni teoriche che li riguardano?

Questa domanda appare particolarmente pertinente di fronte al fortunato pamphlet di Michael Ignatieff *Una ragionevole apologia dei diritti umani* (*Human Rights as Politics and Idolatry*, Princeton University Press, 2001). Ignatieff è uno storico e politologo allievo di Isaiah Berlin; è l'attuale direttore del Carr Center of Human Rights Policy presso l'università di Harvard. È



anche un intellettuale politicamente impegnato e i suoi testi non mancano di riflettere le sue convinzioni. Anche in *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, testo che costituisce la rielaborazione delle *Tanner Lectures* tenute a Princeton nel 2000, Ignatieff assume un atteggiamento politicamente molto netto. Secondo Ignatieff le dichiarazioni dei diritti non sono proclamazioni di verità eterne ma sono documenti dotati di un preciso spessore politico. Non sono al di sopra della politica ma costituiscono il prodotto di lotte condotte per difendere interessi di parte. Da ciò segue anche che, in certi casi, i diritti possono diventare materia di scontro. Quando si verificano gravi violazioni dei diritti umani che non è possibile interrompere con mezzi alternativi, può diventare necessario ricorrere all'uso della forza militare. Certo, nella maggioranza dei casi la causa dei diritti viene perseguita assai più efficacemente attraverso la promozione del costituzionalismo, della società civile, delle infrastrutture sociali ed economiche e infine attraverso l'intermediazione dei poteri sovranazionali. Tuttavia, nelle situazioni di crisi, in cui è in gioco la vita e l'integrità fisica degli individui, il ricorso alla forza militare contro gli stati colpevoli di gravi violazioni diventa imperativo.

Given the conflictual character of rights, and given the fact that many forms of oppression will not answer to argument and deliberation, there are occasions, which must be strictly defined, when human rights as politics becomes a fighting creed, a call to arms. (p. 22 dell'edizione originale)

Certo, il ricorso alla forza costituisce sempre un'*ultima ratio*. Ciò non toglie che, in certi casi, la decisione di intervenire militarmente contro gli Stati che si sono macchiati di gravi violazioni dei diritti possa risultare inevitabile.

If human rights principles exist to validate individual agency and collective rights of self-rule, then human rights practice is obliged to seek consent for its norms and to abstain from interference when consent is not freely given. Only in strictly defined cases of necessity-where human life is at risk-can coercive human rights intervention be justified. (p. 19)

Where all order in a state has disintegrated and its people have been delivered up to a war of all against all, or where a state is engaging in gross, repeated, and systematic violence against its own citizens, the only effective way to protect human rights is direct intervention, ranging from sanctions to the use of military force. [... W]here a state fails in its elementary obligations-maintaining physical security and an adequate food supply for its population-or where its army and police are engaged in sustained violence against minority or dissident political groups, it may temporarily forfeit, its right of sovereign immunity within the international system. But the forfeiture is temporary. [...] This idea that interventions do not eradicate or supersede the sovereignty of the defaulting party, merely suspend it, is our attempt to provide universal human rights protection to endangered groups within states without abrogating the sovereignty of that state. We hold onto the importance of state sovereignty for another reason, which is to prevent intervention from becoming imperial. (p. 37-38)



D'altra parte, per motivi pratici, non è possibile intervenire in tutti i casi in cui sarebbe necessario. Un fondamento plausibile per discriminare le situazioni in cui l'intervento è giustificato da quelle nelle quali non lo è deve tenere in considerazione non solo la gravità delle violazioni perpetrate, le minacce alla pace internazionale e le possibilità di successo ma anche la rilevanza strategica dell'area in cui avvengono le violazioni.

So what are we to do? If human rights are universal, human rights abuses everywhere are our business. But we simply cannot intervene everywhere. If we do not ration our resources how can we possibly be effective? Rationing is both inevitable and necessary, yet there needs to be a clear basis to justify these decisions.

Three criteria have emerged in the late 1990s for the rationing of interventions: (1) the human rights abuses at issue have to be gross, systematic, and pervasive; (2) they have to be a threat to international peace and security in the surrounding region; and (3) military intervention has to stand a real chance of putting a stop to the abuses.

In practice, a fourth criterion comes into play: the region in question must be of vital interest, for cultural, strategic, or geopolitical reasons, to one of the powerful nations in the world and another powerful nation does not oppose the exercise of force. (pp. 39-40)

È importante sottolineare che l'interventismo umanitario si connette generalmente all'idea che i diritti siano circondati da un *consensus omnium gentium*: l'intervento in difesa dei diritti è giustificato, si sostiene, perché i diritti costituiscono i principi supremi che regolano l'ordinamento internazionale e che sono stati accettati dalla quasi totalità degli stati con la ratifica della *Dichiarazione universale*. Ignatieff non si sottrae a questo *topos* argomentativo. Ma perché la tesi del *consensus omnium gentium* sia sostenibile i diritti devono essere *empiricamente universali*, devono incorporare delle norme di condotta universalmente valide. In che modo è possibile giustificare l'universale validità dei diritti? La seconda parte di *Una ragionevole apologia dei diritti umani* tenta proprio di rispondere a questa domanda.

L'immagine dei diritti che Ignatieff intende offrire è un'immagine fortemente "demetafisicizzata": i diritti non sono importanti perché fondati sulla *dignità dell'uomo*, oppure perché esprimono la *sacralità della vita umana*. In pratica, l'appello a questi concetti diminuisce la possibilità di un autentico consenso sui diritti, perché nozioni di questo tipo sono controverse.

Foundational claims of this sort divide, and these divisions cannot be resolved in the way humans usually resolve their arguments, by means of discussion and compromise. Far better, I would argue, to forgo these kinds of foundational arguments altogether and seek to build support for human rights on the basis of what such rights actually *do* for human beings. (p. 55)



I diritti sono insostituibili come strumenti di difesa dei più deboli, questo è ciò che li rende pragmaticamente indispensabili. Proteggendo la capacità di agire (*agency*) degli esseri umani, ovvero la loro attitudine a perseguire scopi razionali, i diritti difendono la loro libertà negativa, li liberano dallo spettro dell'oppressione del potere.

Human rights matter because they help people to help themselves. They protect their agency. By agency, I mean more or less what Isaiah Berlin meant by “negative liberty”, the capacity of each individual to achieve rational intentions without let or hindrance. By rational, I do not necessarily mean sensible or estimable, merely those intentions that do not involve obvious harm to other human beings. Human rights is a language of individual empowerment, and empowerment for individuals is desirable because when individuals have agency, they can protect themselves against injustice. (p. 57)

Il nesso tra diritti e libertà negativa è importante anche perché permette di respingere la critica secondo la quale l'individualismo dei diritti è in contrasto con le culture comunitarie dell'Africa e del Sud Est asiatico. Secondo Ignatieff il fatto che l'individualismo si concentri sulle libertà negative senza prescrivere i requisiti che una vita buona deve possedere, offre una garanzia di rispetto del pluralismo culturale: in quanto teoria “negativa”, i diritti sono pienamente compatibili con le differenze nella concezioni della vita buona.

The usual criticism of this sort of individualism is that it imposes a Western conception of the individual on other cultures. My claim is the reverse: that moral individualism protects cultural diversity, for an individualist position must respect the diverse ways individuals choose to live their lives. In this way of thinking, human rights is only a systematic agenda of “negative liberty”, a tool kit against oppression, a tool kit individual agents must be free to use as they see fit within the broader frame of cultural and religious beliefs that they live by. (p. 57)

Mutuando una distinzione formulata da Michael Walzer, Ignatieff esprime questa circostanza dicendo che i diritti rappresentano una *thin theory* - una teoria minimale ma, proprio per questo, universale - di ciò che è giusto.

Il percorso complessivo di *Una ragionevole apologia dei diritti umani* appare dunque imperniato intorno ai due nodi dell'universalità dei diritti e dell'intervento militare in difesa dei diritti. Per quanto Ignatieff affronti prima il secondo plesso tematico, è abbastanza chiaro che, da un punto di vista concettuale la rivendicazione dell'universalità dei diritti è funzionale alla difesa dell'interventismo umanitario. Una volta che si sia ristabilita la priorità concettuale della tematica dell'universalismo, le implicazioni politiche del contributo di Ignatieff emergono con evidenza. Le conclusioni di *Una ragionevole apologia dei diritti umani* non lasciano indifferenti, costringono il lettore a prendere posizione a favore oppure contro il suo autore. Si tratta di una conseguenza di quella che ho chiamato “perdita di innocenza dei diritti”.



JURA GENTIUM



E tuttavia, a Ignatieff si deve probabilmente ascrivere il merito di aver articolato con grande chiarezza alcune delle assunzioni che sottendono un certo modo di argomentare intorno alla materia dei diritti. Da questo punto di vista, il suo lavoro è prezioso perché ci costringe a riflettere criticamente sulle nostre intuizioni intorno ai diritti e a formulare con chiarezza le ragioni che sottendono le nostre scelte.

Humanitarian Fundamentalism

Danilo Zolo

1. A dramatic context

Michael Ignatieff delivered his *Tanner Lectures* on human rights at Princeton University in 2000 - one year, that is, after the end of NATO's "humanitarian war" against the Federal Republic of Yugoslavia and one before the terrorist attacks of September 11th that led to a series of preemptive wars by the United States against "the axis of evil" (the attack on the twin towers, incidentally, took place not far from the prestigious university in New Jersey that hosts these *Lectures*). The context in which this eminent Anglo-Saxon intellectual took his stand on issues critical to world order was therefore a highly dramatic one, something that it is wise to bear in mind in order to grasp the political as well as the theoretical significance of his arguments. In the present essay, keeping this context in mind I will comment on Ignatieff's arguments on topics such as the comparison of the values of Western society with those of other civilizations, the universality of human rights doctrine, and the legitimacy of military interventions in defence of these rights.

Ignatieff basically upholds the following theories in his *Lectures*:

1. The Western doctrine of human rights has had extraordinary success worldwide, yet this does not substantiate claims that it has an ethical/philosophical "foundation" or "justification". The validity of human rights can be affirmed only in historical/political and pragmatic terms, not metaphysical or even theological ones.
2. A sober and rigorous conception of human rights recognizes that the latter do not address every legitimate expectation of human beings, but only those related to "negative liberties". The defence of rights guarantees all individuals the capacity to act freely in order to achieve rational goals. Human rights theory is based on the assumption of political individualism and the related supremacy of individual rights, not only as regards the ties of social solidarity and duties of political loyalty, but also the so-called "collective rights".
3. Human rights doctrine, freed from metaphysical emphasis and selectively identified with the defence of "negative liberties", enjoys true humanitarian universality, a fact which gives it "validity" outside of the West's cultural sphere and allows it to be legitimately proposed to civilizations and cultures around the world. Human rights are perfectly compatible with the "moral pluralism" that characterizes today's world.



4. The universality of human rights is not matched today by their universal international defence, since it is challenged by the particularism of national states and the principle of the inviolability of their borders. Yet state sovereignty, even if inalienable in principle, cannot prevent military power from being used in certain instances to enforce the respect of human rights within a state's own borders, as occurred, legitimately, in the cases of Iraq, Bosnia-Herzegovina, and Kosovo.

The following paragraphs will critique these four theories.

2. Rights without foundations

The argument that human rights doctrine has no sound epistemological and deontological basis is rarely made in the West. This is undoubtedly one of the most interesting aspects of Ignatieff's *Lectures*. The most authoritative and official international documents - take, for example, the European Union's recent Charter of Fundamental Rights - generally take for granted that the so-called "fundamental rights" share the characteristics of "indivisibility and universality" (1). This wording, coined at the United Nations Conference on human rights held in Vienna in 1993, has been used polemically ever since against representatives of non-Western cultures, particularly Islamic, Hindu and Chinese/Confucian ones (2). From the standpoint of these cultures, human rights are closely intertwined with Western standards of rationality, as well as with Western juridical formalism, individualism, and liberalism.

At a theoretical level there are authors - Jürgen Habermas and John Rawls, for example - who, following Kant's reasoning, contend that human rights can have solid cognitive and normative foundations, making it quite obvious that they can be proposed to all humankind without falling into any form of cultural imperialism. In the view of Habermas, human rights theory can be construed as a core of moral intuitions where the universalistic religions and great metaphysical philosophies that have arisen in human history converge: it is a normative core that therefore enjoys a transcendental universality that goes well beyond the West's historical and cultural affairs (3).

Ignatieff emphatically rejects this "secular religion", a form of self-referential "idolatry" where, he writes, humanism ends up worshipping itself. He allows without hesitation that human rights doctrine is rooted in the Western tradition, and that it arose in a precise historical period following violent social and political conflicts. Human rights did not gain ground, as neo-Kantians instead seem to believe, thanks to the ecumenical convergence of irenic philosophies, or to processes of ethical sublimation of political strife



and clashes between social interests. In Ignatieff's view there are no rational arguments to prove the universality of human rights doctrine, if the latter is understood as a general theory of justice and of the "good life": categories such as natural law or the teleologisms of creation or the very notion of the intrinsic moral quality (or indeed "sanctity") of human beings are "idolatrous" assumptions that lack any rational foundation (4).

Furthermore, according to Ignatieff, it is illusory to think of the catalogue of human rights as a single, interconnected system of normative principles: the fervent human rights activists who take the universal Declaration of '48 as their ideological banner are unaware of the deep tensions running through "fundamental rights" charters. The rights to freedom and to property, for instance, are in conflict with social rights, which are inspired by the value of equality, while the right to security increasingly threatens that to privacy. It could also be added that economic rights contrast with the safeguarding of the environment, while private ownership of the mass media endangers the intellectual integrity of citizens, particularly that of minors. The notion that rights can act, as Ronald Dworkin argues, as "trumps" for resolving political conflicts is naive and false, since referring to rights often sharpens tensions rather than resolving them, particularly when the rights in question are in contrast with another (5).

Hence Ignatieff reintroduces some of the arguments that Norberto Bobbio has authoritatively, although single-handedly, put forward in Italy for decades. In Bobbio's view human rights doctrine lacks both analytic precision and philosophical foundations (6). The rights listed in Western *Bills of Rights* have historically been subject to continuous revision, are worded using inaccurate and semantically-ambiguous terms, have a heterogeneous nature and are, above all, interspersed with deontic antinomies that frustrate any attempt to give them an organic, consistent basis: "rights that are fundamental but antinomic cannot, none of them, have absolute foundations, foundations that make both a right and its opposite indisputable and inexorable" (7).

To bear out and buttress both Ignatieff's and Bobbio's arguments, it could be added that human rights doctrine seems to lack criteria - to use a systemic lexicon - of cognitive self-regulation and self-planning. It lacks a conceptual framework that enables rights to be precisely pinpointed, defined and catalogued. Even the well-known taxonomy proposed by Thomas H. Marshall - civil rights, political rights, and social rights - as useful as it may be, is still of a historical and sociological nature and is, moreover, modelled upon the last three centuries of English history (8).

Consequently "the catalogue of rights" has a tendency to expand cumulatively over consecutive "generations", or thanks to normative interpolations based



on mere *de facto* circumstances (9). Some Western philosophers and jurists have even proposed extending the theory of fundamental rights to human embryos, to non-human living creatures and even to inanimate beings. But it is clear that an anomic expansion of the list of fundamental rights raises an indisputable aporia: if everything is fundamental, then nothing is fundamental. Yet it is evident that fundamental rights cannot be all the same - that is, of equal normative weight - all the more so when they are in conflict among themselves. Alain Laquière has rightly argued that the more the predicate “fundamental” is used, incorporating a growing range of different rights, the greater will be the risk of a clash between the fundamental nature of rights and the need to make them relative to one another and conditional on other competing rights (10).

The hypothesis of the philosophical foundations and normative universality of human rights is therefore a dogmatic postulate of natural law and ethical rationalism that lacks theoretical confirmation, a hypothesis that is challenged through sound arguments both by Western philosophies of a historicist and realist slant and by non-Western cultures. From this conclusion Bobbio has drawn an important practical corollary: that which is important for the concrete implementation of human rights is not proof of their universal soundness and validity (11). On the contrary, this proof risks making the very language of rights intolerant and aggressive. What really matters is that subjective rights enjoy broad political consensus and that “rights language” becomes widespread as an expression of social expectations and demands. Yet consensus - and Bobbio seems well aware of this - is a purely empirical and historically contingent matter, as well as being difficult to establish with exactness: it justifies neither universalist claims nor proselytizing. What is more, the consensus and the proliferation of bills of rights has not been matched - or has been matched only very partially and ambiguously - by a concrete implementation of rights, even in the West. It is one thing to demand rights, warns Bobbio, and another to actually defend them (12).

Ignatieff’s position is much less precise than Bobbio’s and, despite his profession of secularism, does not lack moralistic and paternalistic overtones. For Ignatieff, human rights doctrine derives from the notion of the unity of the human species, and from the moral intuition that every member of this species ought to receive equal moral consideration and must therefore not be humiliated or subjected to unwarranted suffering (13). The historical success of this notion is the vector of humanity’s moral progress, and it is this progress that makes the Western human rights doctrine plausible and strong. In Ignatieff’s view, in fact, it can be empirically established, from a historical and pragmatic perspective, that wherever individuals are granted fundamental rights it is less likely that they will be discriminated against, oppressed or



abused. Rights language, born in the West, has spread all over the world because rights help the most vulnerable individuals in the face of unjust and oppressive regimes. (14). This, in the view of Ignatieff, is the profound reason for their *de facto* universalism, their universal spread - a phenomenon that has swept especially, and not by chance, across the theocratic, traditionalist and patriarchal regimes that proliferate throughout the non-Western world, particularly in Islamic countries.

It is here, I believe, in these moralistic and paternalistic ambiguities, that lies the seed of that “humanitarian fundamentalism” which, as we shall see, ends up by bringing Ignatieff’s pragmatic and secular universalism close to the religious and aggressive universalism of the U.S. neoconservatives.

3. Negative liberty, freedom to participate, and collective rights

The defence of human rights, according to Ignatieff, ensures that individuals have the free “capacity to act”, or agency, to achieve rational objectives. (15). The philosophical and political assumption underlying human rights doctrine, he argues, is political individualism, and its basic substance is the defence of “negative liberty”, according to the meaning Isaiah Berlin gave to the notion in contrast to that of “positive liberty”.

There is no doubt that individualism - as pointed out, once again, by Bobbio - is the general philosophical and political assumption underlying human rights doctrine (16). At the dawn of the Renaissance, individualist anthropologists encouraged in Europe - and, it should be recalled, in Europe alone - a complete reversal of the relationship between individuals and political authority. In the wake of the organicist conception of social life - the Aristotelian and Aristotelian/Thomist model - which made an individual’s integration into the group the very condition of his or her humanity and rationality, came the natural law approach (17). The priority changed from that of the duty of subjects towards political (and religious) authorities to that of the rights of citizens, and the duty of public authorities to acknowledge, protect, and finally even to advance these rights.

Thus in the modern (sovereign, national, secular) European state the original deontic notion - duty - left the field clear for a new, essentially opposite, deontic notion, that of the individual expectation or demand, collectively acknowledged and protected by way of a “right”. It was a right interpreted as a *jus*, as opposed to the *lex*, i.e. as opposed to the rule of the sovereign and of the “law”, which is the expression and guarantee of the sovereign’s *potestas*.

The idea of a natural order characterized by harmony, rules and hierarchical structure declined, giving way to the metaphysical and social supremacy of



human beings and their individual “consciences” as a space of moral autonomy and political freedom, albeit within a social context ruled by reason, morals, and law. (18).

Ignatieff goes far beyond what could be seen as the political and philosophical *koiné* of modern Europe, which only Marxism, in its most “heretical” and radical forms, sought to resist, in vain, in the past two centuries. Following Berlin’s approach, Ignatieff not only espouses the classically-liberal version of European political individualism, but, as we shall see, believes that the whole array of rights can be crammed into the normative space of “negative liberty”.

The classical liberal tradition, which was based on the pre-eminence of individual liberty and private property, essentially interpreted political liberty as an “absence of constraints” and sphere of political non-interference. In John Locke’s *Second Treatise of Government*, as in the equally-renowned pages of John Stuart Mill’s “*On Liberty*”, liberty is identified as a series of rights that ought “not be hindered” by the behaviour of others. Along this line Berlin, in his famous work *Two Concepts of Liberty*, not only makes a distinction between “liberal liberty” and the pre-modern notion of liberty as political citizenship, but also sets it against “positive liberty”, in the various senses that this notion has been given in liberal-democratic and democratic-socialist thought over the last two centuries (19).

The positive sense of the word “liberty” derives from an individual’s aspiration to be “master of him or herself”; in other words, the will not only to be free, but also “independent”, i.e. to have one’s own personal identity and the capacity to plan one’s life and shape one’s destiny. “Positive liberty”, in this sense, implies freedom from need as a condition for the freedom to participate, deeply and intensely, in social interaction and communication. And this requires that individuals have a certain degree of thoughtfulness that enables them to critically analyze the inputs of their process of acculturation, and to manage the pressures to conform exerted by their social environment.

Clearly the array of norms covered by the expression “positive liberty” requires that individuals be granted not only rights to liberty, but also political and social rights, not to mention the so-called “new rights” (gender equality, the environment, the rights of foreigners and immigrants, and so forth). The juridical guarantee of the fundamental rights to liberty for citizens with uncertain identities and little autonomy risks being devoid of meaning: this is particularly true in today’s high-tech societies. In such societies the exercise of fundamental rights is necessarily linked to what could be called the fundamental “new right” upon which the effectiveness of all other fundamental rights increasingly depends: *habeas mentem*, that is an



individual's capacity to manage, screen and rationally interpret the growing flow of multimedia information inundating him or her.

But "positive liberty" also requires, as Will Kymlicka has very ably argued (20), that individuals be protected not as abstract existential monads but as members of a cultural community whose identity is constituted, and whose capacity for self-planning is nourished, through their critical interaction with that community. From this interaction stems that delicate and critical dialectic between individual rights and "collective rights" - something which Ignatieff resolves in just a few sentences, mechanically subordinating "collective rights" to individual ones (21) - that no classic liberal theory (no "negative liberty" theory) is able to formulate and resolve, if not in an oligarchic and discriminatory manner. And it is not by chance that the entire theory of "collective rights" or "group rights" - consider in particular the right to speak one's own language or to practise one's own religion - is today still very poorly developed within the Western juridical debate. And there are also authors - Jürgen Habermas, among others - who argue that it is impossible, or ill-advised, to develop these collective interests into the positive form of rights to be exercised by individual and/or collective subjects within national or international jurisdictions (22).

The acknowledgement and defence of "collective rights" - as non-Western authors have stated for decades, by Amartya Sen's leave (23) - remain fundamental conditions for the affirmation of individual rights, yet are at the same time in friction with them: we need only think of the defence of the identity and political independence of linguistic and cultural minorities and weaker peoples - "stateless nations", of the struggle against economic and social discrimination by entire categories of migrant-workers within national societies, of the fight against poverty and epidemic diseases in whole swathes of continents, of debt-cancellation for the poorest countries (24).

According to the liberal Berlin - and the liberal Ignatieff who echoes his theories - these problems do not have relevant connections either with the liberty of individuals or with their set of rights. In their view, "negative liberty" is rather the only political ideal that is compatible with an authentic conception of ethical and philosophical pluralism, and with the recognition of the insurmountable fallibility of our metaphysical and religious beliefs. It is substantially for these reasons that Ignatieff, against the rationalist metaphysics that champion "positive liberty" for all, proposes containing the entire range of individual rights (and basically also that of the collective ones) within the area of the liberty not to be hindered by oppressive powers in the spheres of personal integrity, economic activity, and privacy. However, as Amy Gutmann has observed (25), on the one hand this proposal overlooks,



even dismisses, the expectations of a vast part of the world's inhabitants, while on the other it disavows an empirical fact that is difficult to dispute. It fails to acknowledge that rights language and claims today go far beyond the sphere of the mere liberty not to be hindered or oppressed.

With respect to rights language, one need only think of documents such as (to cite only the most recent) the 1966 Covenant on Political and Civil Rights, the Covenant on Economic, Social and Cultural Rights of the same year, the 1981 African Charter on Human and People's Rights, the 1992 Islamic Tunis Declaration and, finally, the Charter of Fundamental Rights of the European Union (December 2000). To these should be added the long series of international documents "specifying" charts of individual and collective rights: the Convention on the Political Rights of Women (1952), the Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide (1948), the Declaration of the Rights of the Child (1959), the Declaration on the Granting of Independence to Colonial Countries and Peoples (1960) and the Declaration on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination (1963) (26). It would be nonsensical to argue that the normative language of these documents concerns exclusively, or even principally, the rights to liberty and to resistance against oppression and leaves out the whole range of civil, political, social, cultural and economic rights and those related to bioethics, the environment and the protection of personal information, as well as the so-called "collective rights".

As to rights claims, we need but recall, with respect to individual rights, the long struggle for gender equality by the feminist movements, not to mention the peace and environmental movements, whose claims go well beyond the normative logic of "liberty from hindrance". And the resistance of the Palestinian people against the ethnocide that the state of Israel continues to inflict on them, with the complicity of the West and part of the Arab world, is emblematic in terms of "collective rights". In Palestine, the identity and dignity of a people is not traded for the easier satisfaction of individual matters of personal integrity and private wellbeing - take, for example (but it is not the only one), the tragic figure of the suicide bomber.

4. Minimal universality

Following Berlin, Ignatieff has deprived human rights doctrine of every type of metaphysical/religious dimension and has condensed its normative range into the sphere of "negative liberty": in his view, this double operation fulfils the conditions that make it possible for human rights to enjoy that "minimalist" universalism that makes them compatible with a wide range of civilizations, cultures, and religions. Human rights can enjoy universal



consensus as a “thin theory” regarding only what is legally *right*, not what is *good* in absolute terms. A theory that limits itself to defining the minimum conditions that make life worth living can be accepted and practiced with enthusiasm throughout the world (27).

In this way, Ignatieff argues, human rights will no longer be perceived by other civilizations as a neo-imperialist intrusion, an imposition of the Western world’s lifestyle, values, and vision. Rights will become a “local” force everywhere, strengthening those who are weak and those struggling against despotic regimes and oppressive social practices. The oppressed will enthusiastically wave the banner of rights themselves, rather than having it imposed upon them by Westerners through some form of constraint. Rights language will provide everyone with good arguments and effective instruments that enable them to “help themselves”, to protect themselves as individuals from injustice, to entitle themselves, as individuals, to the right to “choose the good life as they see fit” (28).

Ignatieff explicitly rejects the critique that could be made of his individualistic approach, i.e. the desire to impose the Western notion of the individual upon the rest of the world’s cultures. Ignatieff overrules this critique *tout court*: the primary ally of cultural diversity, he argues, is in fact moral individualism, since an individualist philosophy cannot but side in defence of the various ways in which an individual chooses to live his or her life. Hence it is precisely a firm individualist approach that is able to reconcile the universalism of human rights with the pluralism of cultures and morals. Seen from this perspective, individualism is, for Ignatieff, the only successful response to the challenges to rights universalism coming from the Islamic world and Chinese/Confucian culture as well from post-modernist Western cultural currents, which are dangerously prone to ethical relativism (29).

In my view Ignatieff’s argument is very weak. Its only merit can be found in its open rejoinder to the critiques levelled by non-Western actors at the universalistic claims of Western ethical/political values, starting in particular with the renowned Declaration of Bangkok of 1993. Yet the meagre space that Ignatieff dedicates both to Islamic political culture and to the question of Asian values demonstrates, once again, the ethnocentric bias of Western universalism and globalism. As they put forward proposals for global normative standardization, Western globalists invariably betray their limited interest in - and knowledge of - the cultural, political and juridical traditions with which they would like (or ought) to start a dialogue.

Strong critiques of Western universalism, as is known, have already been expressed both by Islamic - particularly in the experience of the Khomeini revolution - and Sub-Saharan African cultures. Today, South-East and North-



East Asia is the region that displays the staunchest ideological resistance to the pressure of Western juridical and political structures. In countries such as Singapore, Malaysia, and China, the contrast between Asian and Western values has become particularly strong and appreciated thanks to charismatic leaders like Singapore's philosopher-king, Lee Kuan Yew, and Malaysia's prime minister, Mohammed Mahathir (30).

These authors have openly declared that Asian cultures cannot embrace the political values of Western modernity. In particular, they reject the liberal-democratic tradition and human rights doctrine. With its organic notion of family and society, the Confucian tradition provides some one-and-a-half billion people with the most suitable ideological framework for containing the anomic effects of the market economy and mitigating the disruptive forces of Western individualism and liberalism (31). Moreover, the defence of human rights and the principle of the juridical equality of individuals are of little interest to populations that are still for the most part oppressed by poverty and which were, until not long ago, helplessly subject to Western colonial abuses.

Others have pointed out that the Western idea of rights is itself alien to the Confucian ethos. The Chinese jurist Chung-Schu Lo has noted that in Chinese there has never been an expression that corresponds to the Western notion of "rights" (32). The first Chinese translators of Western political and juridical works, which appeared in Asia in the second half of the nineteenth century, were obliged to coin a new term, *chuan-li* (power-interest), in the attempt to find a meaningful translation of the concept. In the Confucian tradition, the dominating idea is not that of individual rights, but rather that of a "fundamental social relationship" (e.g. sovereign/subject, parents/children, husband/wife, first-born/second-born, friend/friend).

Challenge between parties in a legal case is also alien to Confucian culture. (33). In place of the frenetic competition between individuals, each trying to "assert their right" and win the case by prevailing against their opponent - a typical attitude in Western juridical formalism - the goal of "proceedings" in the Confucian tradition is reconciliation through compromise and mediation. François Jullien has even argued that in Chinese culture between moral requirements and the rule of power there is no form of legal mediation that is based on general and abstract rules, and follows set bureaucratic procedures (34). The compromise solution to controversies is based on the personalization of individual cases, not on their formal de-personalization.

Today this deeply anti-individualistic and anti-formalistic juridical approach is gaining strength rather than disappearing in many Asian countries, committed to reclaiming their political identity by prioritizing social harmony, family, respect for authority, and the sense of responsibility of civil servants. The



same could be said, bearing in mind the many differences, of much of the Islamic world and African and American native cultures. From this perspective, the West is perceived as a place where community values are in decline thanks to a push towards unbridled individualism and a political vision that obliges states to acknowledge a growing number of individual rights that are not matched by duties or ties of solidarity.

It seems to me that Ignatieff has reached a dead-end in his attempt to defuse these critiques. Firstly, he has ignored the connections that link human rights theory to the broader Western vision of the world, which today's processes of globalization tend to amplify and spread around the world under the aegis of "modernization": the market economy, the will to dominate nature, faith in technological development, production efficiency, a drift towards acquisitive behaviours and consumerism, and the cult of speed. It makes little sense to suppose that Western human rights doctrine can be universally accepted outside the context of the world's Westernization, which coincides to a great extent with globalization. Secondly, Ignatieff has disregarded the whole issue of the intercultural - not unilateral or "humanitarian" - methods that can be used in an attempt to "translate" Western human rights language into the languages of other civilizations and cultures. Consider, for instance, of the efforts by Panikkar (and in some sense, also, by Höffe) to pinpoint "homeomorphic equivalents" of rights language in non-Western cultures and to use them to begin a "transcendental dialogue". (35).

In reality Ignatieff has tried to open up a "pragmatic" route to humanitarian fundamentalism: he has attempted to apply epistemological and political filters to a typical Western cultural product in order to make it a more palatable "humanitarian" export. He believes that human rights, pared down to an individualistic "negative liberty", can be offered to (suggested, recommended to, imposed upon) the whole world in a sort of sterilized "package", now available for any use because free of Western stigma, perfectly fungible and value free. The final result, paradoxically, is the reverse. Without realizing it - and herein lies his ethnocentric ingenuity - Ignatieff has in fact condensed the Western quintessence of human rights theory: its constitutive, indelible, individualistic bias and its most intrinsically liberal core, which is made up of "negative liberty" rights. We could also add that, from an epistemological viewpoint, Ignatieff is equally ingenuous in his claim that a normative theory of human rights can be made up of prescriptive propositions so lacking in axiological and value-judgement implications that they can be accepted within any ethical and religious context.



5. The use of force

In his *Lectures* Ignatieff dedicates much space to the subject of the coercive defence of human rights, with special reference to the use of military power on humanitarian grounds - so-called “humanitarian interventions” (36). Ignatieff’s position on this crucial point - which is critical for understanding the general political meaning underlying his argument - is in conflict with the whole approach of his “thin theory” with regard to human rights. No matter how “thin”, how focussed on the theme of the liberty and integrity of all human beings (none excluded), how rhetorically committed to condemning any instance of hostile behaviour by (non-Western) authoritarian powers against individuals, Ignatieff’s thin universalism aligns itself *sine glossa* with the “humanitarian wars” that the United States and its European allies have waged in recent years in the name of human rights, particularly in the Balkans (37).

According to Ignatieff it is obvious that when a (non-Western) state jeopardizes the lives of its citizens, violating their fundamental rights, its sovereignty can no longer be respected. The international community has the duty to intervene by applying sanctions and, in the most serious cases, using military power: “There are no peaceful diplomatic remedies - Ignatieff peremptorily writes - when we are dealing with a Hitler, a Stalin, a Saddam or a Pol Pot” (38). War, therefore - even the “humanitarian war” decided unilaterally and illegally by NATO against the Federal Republic of Serbia - is legitimate and ethically irreproachable if its objective is the defence of human rights. It is a “just war” by definition since its goal is neither to take over territory nor to eradicate a state’s sovereignty: Western countries engaged in humanitarian interventions in given countries have always used military power to bring about peace, democracy and stability, and have then withdrawn (39).

It is surprising that Ignatieff, who has written clear-sightedly and sometimes quite acutely on the subject of the defence of human rights, fails to write a single sentence about the compatibility of the use of weapons of mass destruction with the goal of protecting human fundamental rights. He doesn’t even touch on the question of whether, in the name of the (supposed) defence of the fundamental rights of some individuals, it is legitimate to sacrifice the lives, physical integrity, property, feelings and values of (thousands of) innocents, as occurred in particular in the war for Kosovo. Nor does he ask who might be that neutral and impartial authority - an authority as universalistic as he claims human rights are - that is endowed with the moral, even more than political, power to determine the sacrifice of such innocent people.



Ignatieff forgets - something unforgivable in such a passionate advocate of “negative liberty” - that modern war is the most radical negation of individual rights, beginning with the right to life. Modern warfare, conducted with ever-more sophisticated and deadly weapons of mass destruction, is an event that cannot be fathomed by the categories of ethics and law. It is in its very nature to destroy - without proportion, without discrimination and without measure - the lives, possessions and rights of people, without regard to their responsible behaviour. It is essentially the carrying-out of a collective death sentence based on the presumed criminal responsibility of all of a state’s citizens. Based on its consequences, modern warfare is therefore not easily distinguished from terrorism. And it is clear that these arguments are even more convincing when used against advocates of the universality of human rights.

Paradoxically, Ignatieff’s only concern is that the humanitarian use of war be well-timed, effective and consistent, not belated and partial, as - he argues - was the case in Rwanda, Bosnia and Kosovo. Hence it is necessary for the humanitarian use of military power not to be conditioned by the political and strategic interests of great powers, nor even subject to the protection of international peace. To this end, he argues, the United Nations must be reformed so that the Security Council is authorized to systematically use military power to achieve humanitarian goals, not only to defend peace and international order. This would make “humanitarian” wars legitimate, and equally “successful”, since the universality of human rights would coincide with the universality of armed interventions for their defence. And it would prevent “coalitions of the willing” from deciding all the same, and rightly so, to use military intervention, bypassing - and therefore discrediting - the authority of the United Nations.

In conclusion, however “thin”, Ignatieff’s ethical/juridical universalism, like all universalisms, has a tendency towards intolerance, aggressiveness, and a negation of the world’s cultural diversity and complexity. Paradoxically, the whole operation of the pragmatic “secularization” of the human rights doctrine that Ignatieff proposes ends up by extolling, for the umpteenth time, the use of international military force by the Western powers. It is a conclusion in line with the “humanitarian fundamentalism” driving the hegemonic strategies of the United States and their European allies today, and provoking the bloody response of global terrorism, including suicide terrorism, worldwide. Nothing is more idolatrous and monotheistic (or naive) than the idea of a war waged in the name of human rights.

(Translated by Maria Carla Bellucci and Sara Benjamin)



Notes

This essay is the translation of D. Zolo, “Fondamentalismo umanitario”, in M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, Milano, Feltrinelli, 2003, pp. 138-41. Thanks to the publisher for allowing the reprinting of the text.

1. For a critical analysis of the ‘Nizza Charter’ cf. my “Una ‘pietra miliare’?”, *Diritto pubblico*, (2001), 3, pp. 1011-1030.

2. In Vienna the thesis of the indivisibility and the universality of human rights was polemically opposed to a number of Asian and Latin American countries.

3. According to Habermas “the essential content of the moral principles embodied in international law is in conformity with the normative substance of the great prophetic doctrines and metaphysical interpretations affirmed in world history” (J. Habermas, *Vergangenheit als Zukunft*, Zürich, Pendo Verlag, 1990). Cf. also J. Habermas, “Kants Idee des ewigen Friedens - aus dem historischen Abstand von 200 Jahren”, *Kritische Justiz*, 28 (1995), pp. 293-319 (now also in J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1996), p. 307; see also J.M. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Clarendon, 1980.

4. Cf. M. Ignatieff, *Human Rights as Politics and Idolatry*, Princeton, Princeton University Press, 2001, pp. 53-4.

5. *Ibid.*, p. 20.

6. Cf. N. Bobbio, *L’età dei diritti*, Torino, Einaudi, 1990, pp. 5-16. See also N. Luhmann, *Grundrechte als Institution*, Berlin, Dunker & Humblot, 1965; L. Baccelli, *Il particolarismo dei diritti*, Roma, Carocci, 1999.

7. Cf. N. Bobbio, *L’età dei diritti*, cit., p. 13

8. Cf. T.H., Marshall, “Citizenship and Social Class”, in T.H. Marshall, *Class, Citizenship, and Social Development*, Chicago, The University of Chicago Press, 1964.

9. See P. Barile, *Diritti dell’uomo e libertà fondamentali*, Bologna, il Mulino, 1984; R. Alexy, *Theorie der Grundrechte*, Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft, 1985; J. Rawls, “The Basic Liberties and Their Priorities”, in S.M. McMurrin (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 3, Salt Lake City, University of Utah Press, 1982, pp. 1-87; G. Peces-Barba Martínez, *Curso de derechos fundamentales*, Madrid, Eudema, 1991; L. Ferrajoli, *Diritti fondamentali*, Roma-Bari, Laterza, 2001.



10. Cf. A. Laquière, “The Rule of Law and National Sovereignty in France”, in P. Costa and D. Zolo (eds), *The Rule of Law. History, Theory and Criticism*, Dordrecht, Springer, 2007.
11. Cf. N. Bobbio, *L’età dei diritti*, cit., pp. 14-6.
12. Cf. N. Bobbio, *L’età dei diritti*, cit., p. XX.
13. Cf. M. Ignatieff, *Human Rights as Politics and Idolatry*, cit., pp. 3-4 e p. 95.
14. *Ibidem*, p. 7.
15. *Ibid.*, p. 57 (“the capacity of each individual to achieve rational intentions without let or hindrance”).
16. Cf. N. Bobbio, *L’età dei diritti*, cit., pp. IX, 58 ss.
17. See M. Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris, Monchretien, 1975.
18. Cf. E. Santoro, *Autonomy, Freedom and Rights*, Dordrecht, Kluwer, 2003.
19. Cf. I. Berlin, “Two Concepts of Liberty”, now in I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1969.
20. See W. Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1998.
21. Cf. M. Ignatieff, *Human Rights as Politics and Idolatry*, cit., pp. 66-7.
22. See J. Habermas, *Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1996; E. Vitale (ed.), *Diritti umani e diritti delle minoranze*, Torino, Rosenberg e Sellier, 2000; A. Facchi, *I diritti nell’Europa multiculturale*, Roma-Bari, Laterza, 2001, particularly pp. 21-36.
23. Cf. M. Ignatieff, *Human Rights as Politics and Idolatry*, cit., pp. 90-91. See on the matter A. Sen, *Development as Freedom*, New York, Anchor Books, 1999.
24. See “Banjul Charter on Human and People’s Rights”, of 1981 and the Islamic Declaration of Tunis, of 1992; cf. also R.J. Vincent, *Human Rights and International Relations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, pp. 39-44.
25. Cf. A. Gutmann, “Introduction” in M. Ignatieff, *Human Rights as Politics and Idolatry*, cit., pp. XI-XIV.
26. Cf. N. Bobbio, *L’età dei diritti*, cit., pp. 29-33.
27. Cf. M. Ignatieff, *Human Rights as Politics and Idolatry*, cit., p. 56.
28. *Ibid.*, pp. 7, 57.



29. *Ibid.* pp. 57-8.

30. See Son Qiang and Zhang Xiaobo, *The China that Can Say No*. See also M.C. Davis (ed.), *Human Rights and Chinese Values. Legal, Philosophical and Political Perspectives*, New York, Columbia University Press, 1995; W.T. de Bary and T. Weiming (eds), *Confucianism and Human Rights*, New York, Columbia University Press, 1998; F. Monceri, *Altre globalizzazioni. Universalismo liberal e valori asiatici*, Catanzaro, Rubbettino, 2002.

31. See: Shintaro Ishihara, *The Japan that Can Say No*; Mahathir Mohammed, *The Asia that Can Say No*; Son Qiang and Zhang Xiaobo *The China that Can Say No*. See also A. Ehr-Soon Tay, “‘Asian values’ and the rule of law”, in P. Costa and D. Zolo (eds), *The Rule of Law. History, Theory and Criticism*, cit.

32. See L. Chung Sho, *Human Rights in the Chinese Tradition*, in UNESCO, *Human Rights: Comments and Interpretations*, New York, Columbia University Press, 1949.

33. Cf. L. Scillitani, “Tra l’Occidente e la Cina: una via antropologica ai diritti dell’uomo”, in A. Catania and L. Lombardi Vallauri (eds), *Concezioni del diritto e diritti umani. Confronti Oriente-Occidente*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2000, pp. 385-94.

34. Cf. F. Jullien, “Un usage philosophique de la Chine”, *Le débat*, October 1996, p. 191; see also: R. Panikkar, “La notion des droits de l’homme est-elle un concept occidental?”, *Diogène*, 120 (1982), pp. 87-115; W.T. de Bary, *Asian Values and Human Rights. A Confucian Communitarian Perspective*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1998; Ch. Taylor, “Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights”, in J.R. Bauer and D.A. Bell (eds), *The East Asian Challenge for Human Rights*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999; D.A. Bell, *East meets West: Human Rights and Democracy in East Asia*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

35. Cf. R. Panikkar, “La notion des droits de l’homme est-elle un concept occidental?”, cit.; H. Höffe, “Déterminer le droits de l’homme à travers une discussion interculturelle”, *Revue de Métaphysique et de morale*, (1997), 4; L. Baccelli, *Il particolarismo dei diritti*, cit., *passim*.

36. Ignatieff stresses the repressive function of the *ad hoc* International Criminal Tribunals; on the matter see my *Invoking Humanity: War, Law and Global Order*, London, Continuum International, 2002, pp. 99-132.

37. Cf. M. Ignatieff, *Human Rights as Politics and Idolatry*, cit., pp. 37-48.

38. Cf. M. Ignatieff, *Human Rights as Politics and Idolatry*, cit., p. 42.

39. *Ibid.*, pp. 38-9.

Pragmatic Fundamentalism

Michael Ignatieff and Human Rights

Luca Baccelli

The United States is an empire. It is a new kind of empire - a “new invention in the annals of political science” - that is inspired by the principles of the free market, human rights and democracy. Yet however meaningful the innovations and specificities of the United States’ global hegemony may be, the country bears, like all the empires of the past, a “burden” of commitments and responsibilities, amongst which the need to guarantee “peace, stability, democratization and oil supplies in a combustible region of Islamic peoples stretching from Egypt to Afghanistan”. In short, the United States finds itself playing the role that was once carried out by the Ottoman Empire, and later by France and Great Britain. This is why the country must intervene militarily in Iraq: to stop the proliferation of weapons of mass destruction, to prevent actions by terrorist networks, and to topple a tyrannical and terrorist regime.

These theories, contained in an article with the telling title “The Burden” (1), are expressed not by one of the fundamentalist Christian or neo-con intellectuals that crowd the Bush administration’s think-tanks. Their author is a renowned “progressive” intellectual, a critic in the past of the Vietnam War and today of current Republican social policy. He is the director of the Carr Center of Human Rights Policy at Harvard, Michael Ignatieff. With his committed support of the Anglo-American intervention in Iraq, Ignatieff differs, too, from persons like Michael Walzer, who theorized the “supreme emergency” as a prerequisite for a “just” war and supported the U.S.-led interventions against Iraq in 1991 and against the Yugoslav Republic in 1999. Even Walzer, who immediately following 9/11 signed a document in support of “American values” and the global war against terrorism (2), kept his distance, although with a good deal of ambivalence, from the aggression to Iraq wanted by the Bush administration(3).

Ignatieff reminds us that the United States is a republic born of a rebellion against an empire, and touches on the risks for freedom and the rule of law posed by imperial policy, although he demonstrates a certain tendency to euphemism when defining the condition of the Guantánamo prisoners as a “legal limbo”. Nevertheless, he firmly asserts that no matter how reluctant it may be, the republic must commit itself to the imperial operation in Iraq, September 11^a having demonstrated that domestic peace cannot be guaranteed without an imperial foreign policy. Along this line, Ignatieff refers without qualms to the document issued by the White House after 9/11 entitled *The National Security Strategy of the United States* (4), which theorizes the



sovereign supremacy of the United States and the “counter-proliferation” doctrine; and does not hesitate to support the claim regarding the risk that Iraq might possess weapons of mass destruction. But this argument then slips into the question of the liberalization and democratization of Iraq and the safeguarding of human rights: when dealing with rogue states, containment policies and threats of retaliation are insufficient. To avert the threat posed by Iraq, a regime change will be necessary. On the other hand, states have the “right” to use force to defend human rights: however unpleasant “for those who believe in human rights”, in certain situations “war is the only real remedy for regimes that live by terror” (5).

Given its imperial role, then, America has no choice but to take enormous, imperial risks. But in taking on this “burden” it also has the power to divide up the tasks (“America does the fighting, the French, British and Germans do the police patrols in the border zones and the Dutch, Swiss and Scandinavians provide the humanitarian aid”) and to be exempted from further “burdens” such as the International Criminal Court and the Kyoto Protocol: “America’s allies want a multilateral order” to counterbalance its power, but “the empire will not be tied down like Gulliver with a thousand legal strings” (6).

Ignatieff’s justification of United States imperial policy thus makes direct reference to his theories on human rights, in particular his 2000 *Tanner Lectures on Human Values* (7). As is well known, the language of rights - in particular human rights - has become increasingly widespread and pervasive in recent decades: many consider it as the only universal normative code in an age of pluralism with regard to morals, cultures, religions and legal systems. Ignatieff quotes Elie Wiesel, who on the fiftieth anniversary of the *Universal Declaration of Human Rights* defined these rights as a “world-wide secular religion”, and Kofi Annan, who spoke of a “yardstick by which we measure human progress” (p. 53). Ignatieff pinpoints the spread of the language of rights within the context of what he defines as “the juridical revolution” (the acknowledgement of individuals, with their rights, as subjects within the international legal system); “the advocacy revolution” (the establishment and spread of non-governmental organizations that report violations of human rights); and “the enforcement revolution” (the creation of legal tools with which to punish those who violate international conventions on human rights, foremost of which the Hague and Arusha tribunals).

After 1991 - following the first Gulf War for Kuwait and the subsequent Anglo-American intervention in Iraq, which was presented as a “humanitarian action” in favour of the Kurds and Shiites - the debate on the grounds of human rights, their universality and the possibility of protecting and guaranteeing them became intertwined with others relating to the



transformation of international relations following the Cold War and to the political, cultural and legal consequences of economic globalization. Some authoritative intellectuals, including Norberto Bobbio and Jürgen Habermas, saw in these interventions a first, incomplete demonstration of how the international community can mobilize to punish violations of international law and protect human rights, moving beyond the principle of non-intervention in the domestic affairs of nations that is enshrined in the Charter of the United Nations. Habermas, in particular, maintained that only by going beyond the pre-juridical “state of nature” among sovereign states and creating a cosmopolitical system would it be possible to confer on human rights the same status enjoyed by basic rights in domestic systems, and to use the guarantees of the rule of law to prosecute those who infringe them. According to Habermas, human rights are universal because they refer to a moral basis upon which all the great religions converge; yet by considering them straight off as moral rights, we would be paving the way to a “fundamentalism of human rights” (8).

Arguments of this kind, which hark back to the theoretical basis of rights and democracy as developed in *Faktizität und Geltung*, did not prevent Habermas from supporting the 1999 NATO intervention against the Yugoslav Republic. He justified this clear infringement of international law - with respect both to the *ius ad bellum* and to the *ius in bello* - with reference to the need to prevent the violation of the human rights of the Kosovo Albanians. In the same period, Antonio Cassese preferred to refer to a process of customary modification of international law then underway (“*ex iniuria oritur ius*”), while Norberto Bobbio went so far as to cast the United States in the Hegelian role of “carrier” [*Träger*] of the spirit of the world [*Weltgeist*]. (9). If the best theoretical-legal minds in the West were taking such positions, it is no wonder that references to human rights and their protection have become more and more widespread in the official documents of the various administrations of the United States: In the (sadly) well-known and previously cited document, *The National Security Strategy of the United States*, the first objective of foreign policy is defined as “champion(ing) aspirations for human dignity”, while principles such as the rule of law, freedom of speech, equality of rights, ethnic-religious tolerance and respect for private property are declared to be “right and true for every person, in every society” (10).

Ignatieff resolutely criticizes the “idolatry” of human rights and attempts to “ground” them theoretically: foundational claims make reference to non-indisputable metaphysical assumptions and end up by being divisive. What is necessary is rather to question what human rights ‘do’. History teaches “that human beings are at risk of their lives if they lack a basic measure of free agency; that agency itself requires protection through internationally agreed



standards; that these standards should entitle individuals to oppose and resist unjust laws and orders within their own states; and, finally, that when all other remedies have been exhausted, these individuals have the right to appeal to other peoples, nations and international organizations for assistance in defending their rights” (p. 55).

A historical and prudential justification need not make an appeal to a notion of human nature or the good, and is therefore compatible with moral pluralism. In other words, you don’t have to agree on what is good in order to agree with human rights, but rather on what is indisputably wrong: Ignatieff advocates a consciously minimalist universalism that makes reference to a “thin” theory of what is right. Starting from this minimalist standpoint makes it possible, in his view, to stand up to critics who oppose the language of rights on a variety of fronts: the “external” ones of Islamic fundamentalism (starting with Saudi Arabia’s position during the drafting of the 1948 *Declaration*) and of “Asian values”, as well as the “internal” one of post-modernist relativism. In Ignatieff’s view, we must not exaggerate in negatively describing the Western character of the *Declaration*. In the context in which it was drafted, following World War II and the Holocaust, on the verge of the Cold War, “the human rights instruments [...] were not a triumphant expression of European imperial self-confidence but a war-weary generation’s reflection on European nihilism and its consequences” (p. 4). For Ignatieff, on the other hand, it is precisely due to the individualism of rights that “they have proven attractive to millions of people raised in non-Western traditions. Rights are meaningful only if they confer entitlements and immunities on individuals” (p. 66).

In critiquing the “idolatry” of human rights, Ignatieff very effectively challenges many of the features attributed to basic rights in the contemporary theoretical debate. In particular, contrary to Ronald Dworkin’s well-known theories, he rejects the notion that human rights can be regarded as *trumps*, as “winning cards” that prevail over any social end or political programme, since they express values and principles that are in contrast with one another (11). Nor can human rights be considered as a normative expression of human nature. They are rather somehow unnatural: “human morality in general and human rights in particular represent a systematic attempt to correct and counteract the natural tendencies we discovered in ourselves as human beings. [...] Historically, human rights doctrines emerged to counteract this tendency toward particularist and exclusivist ethical circles of concern and care”. (p. 79)

Rejecting the rhetoric of the doctrine of natural law, Ignatieff states that “there is nothing sacred about human beings, nothing entitled to worship or ultimate respect” (p. 83). He insists on the political character of human rights, and



invites NGOs themselves to take responsibility for their protection (pp. 9-10). It is necessary “to stop thinking of human rights as trumps”, above politics, or “the universal credo of a global society [...], a secular religion”, and rather consider them as a basis for decision-making, “the shared vocabulary from which our arguments can begin” (ivi, p. 95).

Furthermore, Ignatieff does not link the defence of human rights to the cosmopolitical perspective. Instead he holds that the sovereignty of states, and their stability, are the best guarantee of human rights. The very right of a people to self-determination should not be deemed absolute, since in some cases it proves not to be an advantage for individual human rights; more specifically, it is not appropriate for all demands for self-determination to be satisfied, to the point of enabling secession and national independence. However, we must acknowledge a tension between human rights and democracy. Constitutionalism is the fundamental instrument with which to ease this tension and to prevent democracy from becoming a tyranny of the ethical majority. On the other hand, in the age of globalization, the sovereignty of states is growing increasingly weak. Quite rightly, Ignatieff avoids establishing direct links between globalization and the assertion of the language of rights, and asserts “the insurgent nature of the relation between human rights activism and the global corporation” (p. 71). One should not simplistically advocate an “elective affinity” between human rights as “a style of moral individualism” and “the economic individualism of the global market”.

As a matter of fact, the relationship between human rights and money, between economic and moral globalization, is rather of an antagonistic nature, as can be seen, for example, in the campaigns led by human-rights activists against the environmental and labour policies of large multinationals. “Human rights has gone global not because it serves the interests of the powerful but primarily because it has advanced the interests of the powerless. Human rights has gone global by going local, embedding itself in the soil of cultures and worldviews independent of the West, in order to sustain ordinary people’s struggles against unjust states and oppressive social practices”. (p. 7)

Equally opportunely, Ignatieff augurs that a certain sobriety will be exercised when defining the catalogues of rights, in light of the idea that “rights inflation - the tendency to define anything desirable as a right - ends up eroding the legitimacy of a defensible core of rights” (p. 90).

This does not mean that he has abandoned the universalistic perspective or will not commit himself to a solid definition of the normative grounds for human rights. According to Ignatieff, the substance of rights expresses the conflicts between individuals and groups. The language of rights “is the only



vernacular that enables dependent persons to perceive themselves as moral agents and to act against practices [...] that are ratified by the weight and authority of their cultures” (ivi, p.68); and it is this that explains their powerful attraction outside of the West. Their universality does not lie in a universal consensus, but rather in the fact that they define the universal interests of those who are without power: they ensure “that power be exercised over them in ways that respect their autonomy as agents” (ivi, p. 68). “Human rights is universal not as a vernacular of cultural prescription but as a language of moral empowerment.” (ivi, p. 73). Hence even as he criticizes the foundational claims and makes use of historical-pragmatic arguments, Ignatieff does not refrain from clearly defining the function, if not the nature, of rights - a definition that leads to prescriptive indications regarding their contents and extent. As we have seen, Ignatieff insists on the importance of avoiding “inflating” the language of rights. His theory on this subject is that it is from rights, intended as empowering principles, that their limits originate - limits that do not go beyond ‘negative freedom’: “Human rights matter because they help people to help themselves. They protect their agency. By agency, I mean more or less what Isaiah Berlin meant by ‘negative liberty,’ the capacity of each individual to achieve rational intentions without let or hindrance”. The issue of human rights is related to individual empowerment, which is “desirable because when individuals have agency they can protect themselves against injustice”. (ivi, p. 57)

Once rights are brought back to this key idea and sort of hard core (which curiously coincides with the most traditional catalogue of individual civil rights, those typical of the liberal tradition), it is possible to make them universal. Ignatieff’s “consciously minimalist universalism” and the “thin theory of what is right” are presented as a solid basis for the global protection of human rights. It is as if it were possible, through this reduction to a common denominator, to identify the keystone supporting the whole project of universalization.

Universalism, however minimalist, takes upon itself the burden of legitimating military interventions to protect human rights. In the *Tanner Lectures*, Ignatieff fills several pages reminding us that the decision to intervene militarily is acceptable only when human rights abuses are “gross, systematic, and pervasive” and a threat to peace, both locally and internationally. He also stresses that “military intervention has to stand a real chance of putting a stop to the abuses” (p. 40), and recommends caution. To intervene militarily means to risk supporting parties that are anything but innocent and end up delegitimizing human rights. Ignatieff also admits that “the juridical status of a right of intervention is exceedingly unclear”: he maintains that there is a kind of antinomy in the Charter of the United Nations



that encourages the protection of human rights but forbids intervening in the domestic affairs of sovereign states, and augurs that the right to humanitarian interference will be formalized. According to Ignatieff, however, when a state comes apart or vice versa exerts severe violence upon its own citizens or those of other countries, military intervention is the only effective means for protecting human rights. From this perspective, “Human rights is nothing other than a politics, one that must reconcile moral ends to concrete situations and must be prepared to make painful compromises not only between means and ends, but between ends themselves. But politics is not just about deliberation. Human rights language is also there to remind us that there are some abuses that are genuinely intolerable, and some excuses for these abuses that are intolerable. [...] Hence, human rights talk is sometimes used to assemble the reasons and the constituencies necessary for the use of force” (ivi, pp. 21-22).

As we have seen, this selective apology for humanitarian intervention “develops” into unconditional support for the so-called global war against terrorism and for interventions of “pre-emptive legitimate defence” by the current U.S. administration, using arguments in which references to international law are completely lost.

So the “reasonable defence of human rights” at which the Italian title of Ignatieff’s book hints consists of pinpointing a minimal (but exactly for this reason very solid) core of rights and then making them universal, thus linking them to the protection of rights also by means of military force. The “reasonableness” of this theoretical proposition has been challenged from many quarters. One could ask, for example, whether the empowerment of individuals coincides with, and is limited to, “negative” liberty rights; or whether it instead requires the actual fulfilment of a number of political and social guarantees. On the other hand, one could ask - as Danilo Zolo did in a piece contained in the appendix of the Italian edition of the *Tanner Lectures* - whether having “condensed the Western quintessence of human rights theory” (12) is the right step in the direction of its universalization and of intercultural debate. As we have seen, Ignatieff holds that the individualism of the Western liberal tradition, far from hindering this intercultural debate, is exactly what non-Western partners in the debate seek, appreciate and make the most of in the language of rights.

One could ask whether this is really the case - whether individualism is what is being appreciated first and foremost, or rather another feature of rights, i.e. their usefulness for the activity of claiming, the defence of freedoms against oppressive powers, and thus their allowing a point of view “from below”, *ex parte populi*. From this perspective, if it is true that rights take the defence of



single individuals as their top priority, it is also true that they are generally asserted by collective entities that demand recognition. And what “other” cultures (i.e. those that do not belong to the Western legal tradition) - or better yet, the subordinated and oppressed individuals and groups within these “other” cultures - find attractive in rights language is probably the fact that it enables them to participate on a normative basis in social and political processes of claiming and mobilization against various forms of oppression and domination, rather than defending individuals against the community as such. At the same time, they probably see rights language as a flexible instrument with which to “transform” values, issues and claims into legal principles and rules, that in turn refer to legal techniques for their protection and sanction. From this viewpoint, losing sight of the legal aspect of rights language means, as Habermas has pointed out, to open the way to a fundamentalism of rights.

In conclusion, in addressing the issue of the intercultural debate of rights language, we need to be more radical than Ignatieff in rejecting the foundational claims and critiquing universalism. We need to acknowledge the historical and cultural bias of human rights and finally accept that not even a minimal foundation, a “hard core” reduced to a minimum, exists. Thus the dismissal of the idea of human rights as “trumps”, i.e. absolutely non-negotiable foundational principles, would be more clear and consistent than it is in Ignatieff’s perspective. If the issue is the universalization of human rights, then we must undertake a patient and responsible task of intercultural *translation*; and a position like *fiant iura, pereat mundus* is unsustainable. By acknowledging the genetic and conceptual link between rights and the activity of claiming them, we also exclude the possibility of *imposing* these rights. The exportation of socialism on the Red Army’s tanks led to a massive failure. Today, as far as we can see, the “liberation” from tyranny and exportation of human rights in Iraq on the warheads of Tomahawk missiles also does not seem to be producing very encouraging results.

(Translated by Maria Carla Bellucci and Sara Benjamin)

Notes

1. See M. Ignatieff, “The Burden”, *The New York Times Magazine*, 5 January 2003,
2. See “What We Are Fighting For”, *The Washington Post*, 12 February 2002
3. See M. Walzer, “So, Is This a Just War?”, *Dissent Magazine*, Spring 2003. Recently Ignatieff published a partial self-critique; see. M. Ignatieff, “Getting Iraq Wrong”, *The New York Times*, August 5th, 2007.



4. See [*The National Security Strategy of the United States of America*](#).
5. M. Ignatieff, “The Burden”, *cit.*
6. *Ibidem.*
7. M. Ignatieff, *Human Rights as Politics and Idolatry*, Princeton, Princeton University Press, 2001.
8. See J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1996..
9. See G. Bosetti (ed.), *L’ultima crociata*, Roma, Reser, 1999.
10. *The National Security Strategy*, *cit.*
11. “Human rights might become less imperial, if it became more political, that is, if it were understood as a language, not for the proclamation and enactment of eternal verities, but as a discourse for the adjudication of conflict. But thinking of human rights in this way means accepting that human rights principles themselves conflict. [...] If rights conflict and there is no unarguable order of moral priority in rights claims, we cannot speak of rights as trumps. [...] At best, rights create a common framework, a common set of reference points that can assist parties in conflict to deliberate together. Common language, however, does not necessarily facilitate agreement” (Ignatieff 2001, p. 20).
12. Cf. D. Zolo’s essay.

Il giusto e il compassionevole

Da Ignatieff a Rorty

Nicolò Bellanca

L'universalizzabilità dei diritti umani s'imbatte, tra le altre, in due difficoltà: a) la tensione tra libertà negativa e positiva; b) la presupposizione di una qualche dottrina dei diritti naturali.

La prima difficoltà è efficacemente evocata da Ignatieff (1), rilevando come talvolta la "libertà da" perda il suo oggetto se non viene preceduta da una "libertà di": non subire interferenze nel parlare una lingua poco diffusa, ad esempio, è atto di libertà negativa soltanto se quella lingua è rimasta viva nell'ambito almeno di un gruppo, ossia soltanto se già esiste la libertà positiva (e collettiva) di praticarla. Così, mentre per un verso l'autore s'impegna a giustificare i diritti umani sul fondamento della libertà negativa, per l'altro verso ammette che quella premessa può a sua volta basarsi sulla libertà positiva.

La seconda difficoltà riguarda la distinzione su cui si regge, o cade, la versione minimalista dell'universalizzabilità dei diritti umani: la distinzione tra una condotta giusta e una buona. Mentre un concerto plurale di opinioni continua a dibattere intorno a che cosa connota una vita buona, i diritti umani - secondo Ignatieff - si preoccupano di tutelare quello che è giusto per qualsiasi individuo (2). L'idea cruciale è che vi sia unanimità nel riconoscere che la violenza arbitraria (non regolata da leggi) suscita in ogni essere senziente e/o cosciente una sofferenza essa stessa arbitraria. Pertanto qualsiasi intervento volto ad estendere la protezione giuridica, ossia a minimizzare la violenza-senza-legge, non può che ricevere l'accettazione di tutti. Questa idea, tuttavia, tiene se e finché ha ragione Adorno scrivendo che "la sofferenza è fisica" (3): se e finché possiamo distinguere tra la sofferenza nella sua corporeità, e *i significati* che ognuno di noi conferisce ad essa, Ignatieff mantiene la posizione (4). Come però annota Francesco Viola, non occorre tirare in ballo la figura-limite del masochista per argomentare che il dolore può significare piacere per alcuni; basta, ben più efficacemente, pensare ad un regime paternalistico (5). Ne segue che una condotta giusta non sta in piedi senza appoggiarsi ad una condotta buona: anche la difesa laica dei diritti umani presuppone una delimitazione assiologica di ciò che è violenza-arbitraria-portatrice-di-sofferenza (ovvero riduttrice-della-dignità-umana).

Della coppia di difficoltà appena richiamata è consapevole Richard Rorty, un autore da cui Ignatieff trae ispirazione (6). Nei suoi scritti più recenti, Rorty tenta di giungere alle implicazioni più radicali dell'approccio minimalista. Per un verso, egli percorre la medesima linea argomentativa di Ignatieff: il liberale



“pensa che ciò che lo unisce agli altri membri della sua specie non è un linguaggio comune ma *solamente* la facoltà di provare dolore, e in special modo quel particolare tipo di dolore che le bestie non conoscono: l’umiliazione” (7). Per l’altro verso, tuttavia, Rorty azzarda una mossa intellettuale estrema. I diritti umani non sono universalizzabili, ed anzi l’operazione stessa di cercarne un fondamento valido per tutti appare priva di senso (8). Basta che tra il mio e il tuo vocabolario, diversi tra loro, “ci sia abbastanza sovrapposizione” (9), per puntare a un consenso per intersezione, secondo una tesi cara anche a Rawls. “Il compito di scoprire a chi è imposta sofferenza può essere lasciato alla libera stampa, alle libere università e all’opinione pubblica illuminata - illuminata, ad esempio, da libri come *Storia della follia* e *Sorvegliare e punire* di Foucault, o anche come *Germinale* di Zola, *Black Bay*, *La strada di Wigan Pier* e *1984* di Orwell” (10).

Non occorre più, dunque, presupporre qualche principio *ex ante* che stabilisca cosa è “violenza arbitraria”. Una società, qual è quella occidentale moderna, avente il privilegio storico della sicurezza (11), può elaborare “una progressiva disponibilità a convivere con il pluralismo e a non esigere più una validità universale” (12) mediante un “progresso morale” (13) che non si realizza cercando un’essenza umana universale, bensì acuendo la nostra sensibilità al dolore di chi non parla il nostro linguaggio. Lungo questa strada, il contributo dei poeti romantici, dei reporter dal fronte di guerra, dei romanzi di educazione sentimentale o degli studi etnografici, appare a Rorty decisivo. L’Occidente sta, negli ultimi duecento anni, migliorando sul piano della propria capacità di ascoltare l’Altro, di commuoversi per quello che gli accade, di reagire a ciò che sente come un’ingiustizia eliminabile.

In breve, secondo Rorty i diritti umani - pur non essendo universali - suscitano un consenso crescente in quanto riflettono un progresso dei sentimenti che rende moralmente sempre meno rilevanti le differenze tra me e persone che sono *e restano* molto diverse da me. Il successo ideologico e l’efficacia politica dei diritti umani poggiano su un raffinamento illuminato dei sentimenti, in grado di convincere l’oppressore e il torturatore a cambiare mestiere: “significa immaginare che [...] lo facciano per pura e semplice bontà d’animo, non per obbedienza alla legge morale” (14). Mentre Ignatieff confida nel *senso di giustizia*, Rorty si affida al *senso della compassione*. Qui giungiamo all’ultimo e più delicato passaggio, che merita una citazione un poco più lunga:

Ci fa *rabbia* l’idea di dover aspettare che i forti volgano i loro occhietti porcini alle sofferenze dei deboli e aprano, lentamente, i loro cuoricini aridi; e speriamo disperatamente che ci sia qualcosa di più forte e potente che faccia loro del *male* se *non* fanno queste cose - se non un Dio vendicatore un



proletariato vendicatore e infuriato, o come minimo un super-io vendicatore, o come minimo minimo la maestà offesa del tribunale kantiano della ragion pura pratica (15).

I diritti umani sono stati estromessi dal giuridico, dal politico, dal razionale, dall'etico. Essi attengono piuttosto alla morale, la quale è irriducibilmente differente da un individuo all'altro, ma converge nel simpatizzare sentimentalmente per le sofferenze. Questa posizione di Rorty si presenta esplicitamente come debolissima, assegnando ogni speranza di democratizzare e pacificare il mondo alla compassione nei confronti del diverso. Essa ci costringe tuttavia a chiederci: in che senso Rorty può aver colto nel segno?

Per un verso, Rorty ci esorta a valutare nella sua intrezza un fattore di mutamento che di solito tendiamo a sottostimare, se non a ridicolizzare: la condivisione dei sentimenti rappresenta uno strumento potente - accanto al diritto, alla politica e alla ragione, ossia accanto a quei fattori da Rorty lasciati fuori - nel limitare la violenza arbitraria, comunque definita, dell'uomo sull'uomo.

Per l'altro verso, e soprattutto, Rorty lancia agli intellettuali critici una sfida radicale: se non riuscite a individuare forze endogene agli attuali processi storici che siano, esse, capaci di arginare l'oppressore e il torturatore, allora dovete - con tutta la rabbia che vi concedo - riconoscere che ... rimane solo la compassione. La tesi provocatoria di Rorty ha il grande pregio, a mio parere, di collocare nel contesto intellettuale più appropriato la discussione sull'universalizzabilità, o meno, dei diritti umani. Quella universalizzabilità è sì storica, ma non perché (come sostiene Ignatieff) evoca *la memoria* della violenza, del male, della crudeltà o dell'umiliazione, bensì perché unicamente processi storici in corso possono - pur contraddittoriamente, ossia senza mai conferire una "soluzione finale" alle tensioni tra un diritto umano e l'altro, tra libertà negativa e positiva - alimentare *la speranza e il progetto* di un'affermazione dei diritti umani. Rorty dice all'intellettuale di sinistra: o riesci a cogliere simili processi, o non ti resta che affidarti alla memoria e alla *pietas*.

Note

1. Michael Ignatieff, *Una ragionevole apologia dei diritti umani* (2001), Milano, Feltrinelli, 2003, p.69.

2. *Ivi*, p.57.

3. Theodor W. Adorno, *Dialettica negativa*, Torino, Einaudi, 1969.



4. Si veda al riguardo Richard Rorty, *La filosofia dopo la filosofia* (1989), Bari, Laterza, 2001, p.114: “il dolore è un fenomeno non-linguistico, è ciò che unisce gli esseri umani alle bestie prive di linguaggio”; nonché Salvatore Veca, “I diritti umani e la priorità del male”, in Ignatieff, *op.cit.*, p.121: “se vi sia male è questione differente da quella di quale senso esso abbia, sempre che abbia un senso, per tipi come noi”. Poiché Ignatieff e Veca insistono nell’usare, quale evento storico campale a sostegno della loro tesi, l’Olocausto, e menzionano passi da *Se questo è un uomo* di Primo Levi, sarebbe forse non privo d’interesse - ma andrebbe oltre la finalità di questo breve intervento - osservare come, ad una lettura attenta e completa, il libro di Levi confuti la loro posizione.

5. Cfr.l’intervento di Francesco Viola. L’esempio dei regimi paternalistici permette di dar conto anche della linea di ragionamento secondo cui non è una metafisica, bensì è la storia (e la memoria) ad insegnare quali forme la violenza (la crudeltà, il male) ha assunto (Ignatieff, *op.cit.*, p.86). La storia, ovviamente, va interpretata, e *se* interpretiamo i regimi paternalistici dal punto di vista di coloro che hanno accettato di esserne sudditi, anche l’esperienza storica mette in crisi questa modalità di giustificazione.

6. Ignatieff, *op.cit.*, p.8.

7. Richard Rorty, *op.cit.*, p.113.

8. *Ivi*, pp.85, 69, 106 e *passim*.

9. *Ibid.*

10. *Ivi*, p.80.

11. “L’educazione sentimentale funziona solo con quelli che possono rilassarsi per il tempo necessario ad ascoltare”. Richard Rorty, *Verità e progresso* (1998), Milano, Feltrinelli, 2003, p.170.

12. *Ivi*, p.84.

13. *Ivi*, p.164.

14. *Ivi*, p.171.

15. *Ivi*, pp.171-172.

Da Ignatieff a Winston Smith: l'insufficienza della "libertà negativa"

Per una critica liberale al liberalismo

Ilario Belloni

Sembra ormai una moda del liberalismo contemporaneo quella di elaborare e proporre teorie minime, teorie che siano il più possibile *thin* (secondo un'espressione molto in voga). Anche chi non opta (così come chi scrive) per la logica stringente dei diritti e per la teoria liberale, non può fare a meno di rilevare che il linguaggio dei diritti e delle libertà o lo si accetta *in toto* oppure non lo si usa monco e in maniera strumentale. E così dovrebbe essere anche per una teoria liberale. Quando Ignatieff deriva la sua dottrina dei diritti dell'uomo dall'idea dell'unità della specie umana e dall'intuizione morale che ogni membro appartenente alla specie merita una eguale considerazione morale (*an equal moral consideration*) (1), egli sta utilizzando una base morale per la costruzione di una teoria politica liberale. E una teoria politica, per quanto *minima*, è sempre una teoria, un che di organico e fondato su qualcosa. Non vale appellarsi al mero significato e obiettivo *pratico* che il liberalismo realizza, quasi non dovesse preoccuparsi di essere anche "teoria" e di implicare certe scelte morali.

È merito di Tito Magri l'aver sottolineato che, anche se uno dei tratti essenziali della politica liberale è la sua indipendenza da particolari opinioni filosofiche e impegni religiosi, ciò "non significa che la politica liberale debba o possa fare a meno di una base morale" (2). Per quanto poi questa base morale possa essere *minima* o delimitata (pensiamo al "contenuto minimo del diritto naturale" (3)), essa non può non influenzare il contenuto e la portata di una teoria politica liberale, instillando in essa dei *germi* destinati ad essere sviluppati dalla teoria stessa. A che serve, altrimenti, l'intuizione morale che ogni membro della specie umana meriti eguale considerazione morale, avendo così diritto alla "libertà da", se poi non si capisce anche qual'è il fine di tale libertà, l'orizzonte delle sue *possibilità*, a cosa servirà in concreto, cosa scaturisce dall'eguale considerazione morale di tutti gli uomini e quale sia l'intento progettuale di una tale teoria minima morale? Se, appunto, stiamo parlando di un'intuizione, ebbene, normalmente ad ogni intuizione deve pur seguire uno sviluppo e una sistemazione teorica razionale di tutto ciò che da essa può derivare, compresa l'intuizione stessa. Il rischio, altrimenti, è di cadere nella "tentazione ricorrente [...] di lasciare che il liberalismo si prenda cura di se stesso. Questo può semplicemente consistere nel pensare che la teoria liberale [...] abbia un carattere eminentemente pratico; e che si debba e



si possa raccomandare alla nostra attenzione e accettazione essenzialmente per le buone conseguenze che ha sulla vita degli individui e delle società. Inteso in questo modo il liberalismo costituisce piuttosto un consiglio politico che una teoria politica. Una versione più sofisticata di questo appello alla pratica consiste nel sostenere che il liberalismo è già parte essenziale della cultura politica di una società pluralista” (4), e (si potrebbe aggiungere) che ove non lo sia ancora è auspicabile che lo diventi in pratica. Tuttavia, come rileva lo stesso Magri, queste asserzioni “vanno incontro alla facile obiezione di considerare come acquisite la disposizione a seguire il consiglio politico del liberale o la cultura politica pluralista. Una volta concessi simili assunti, il liberalismo non deve certamente mobilitare grandi risorse per sostenere i suoi principi. Ma se tali assunti non sono concessi (e per realismo non dovrebbero esserlo), un’esigenza di giustificazione si pone senz’altro” (5). Il problema, dunque, è che “la teoria politica, come ogni vera teoria politica, non si esaurisce nel suo significato pratico. Difendere ampi margini di libertà contro l’azione del governo è ovviamente un compito politico molto importante. Ma dare ragioni per tali limiti, connettendole ad un’analisi della condotta degli uomini e della loro interazione; esaminare criticamente considerazioni a favore o contro tali ragioni; e chiedersi che cosa debba contare come una ragione al riguardo, e con quali concetti e in quale linguaggio vada formulata - questi sono i compiti del filosofo politico. Ad una teoria politica dobbiamo chiedere in primo luogo di essere una teoria. Questo pone limiti molto precisi, di principio e non solo di fatto, all’idea che il liberalismo possa prendersi cura di se stesso” (6). Anche Ignatieff sembra perciò essere caduto in questa tentazione ricorrente; il suo “fondamentalismo pragmatico” ne è una dimostrazione lampante.

In quest’ottica è evidente che la “libertà negativa”, intesa come generica libertà d’agire (*agency*), non può bastare da sola. Sarebbe come prevedere in un codice che tutti debbano per legge avere la capacità d’agire e poi non prevedere nemmeno un singolo diritto contrattuale. Sarebbe come garantire la vita ma non anche le sue prospettive future. Che cosa se ne fa Winston Smith, il protagonista del celebre romanzo di Orwell *1984*, della “libertà negativa” che acquista dopo tutte le storture e le torture del regime nei suoi confronti, se in concreto poi non è stato previsto un sistema di “libertà positive”? Come si evince dalla conclusione del romanzo, Smith “dalle quindici fino all’ora di chiudere il locale se ne stava fisso al Caffè del Castagno. A nessuno importava più nulla di quello che faceva, adesso. Nessun fischio lo svegliava, nessun teleschermo lo rimproverava” (7). Egli è ormai “libero da” ma non anche “libero di”. Paradossalmente finisce per “amare” i suoi stessi carnefici che gli hanno dato quella strana libertà. Ma oltre a ciò non ha nulla, e attende solo di morire. Una volta, quando cercava di non sottomettersi in tutto e per tutto al



regime, Smith aveva scritto nel suo diario segreto: “La libertà consiste nella libertà di dire che due più due fanno quattro” (8). Ma una volta che anche si arriva ad essa, non è detto che tutto poi venga di conseguenza. Soprattutto oggi ciò sembra veramente non poter bastare (si pensi innanzitutto alla libertà dalla fame, dal bisogno, dalla povertà). Si può infatti arrivare facilmente (e tristemente) a constatare l’inutilità di una tale libertà, la sua evanescenza se rimane isolata, nonché un’assurda ma quanto mai giustificata rinuncia ad essa quando si capisce che, in fondo, la propria vita, quella del proprio popolo e quella di un paese intero non sono cambiate poi di molto... Al Caffè del Castagno, Smith, pur potendo ormai scrivere e dire ciò che voleva, finisce per scrivere con le dita sulla polvere del tavolo $2+2=5$. Forse anche lui si è reso conto che si sbagliava quando nel suo diario, a proposito della libertà di dire che due più due fanno quattro, aveva aggiunto: “Se è concessa questa libertà, ne seguono tutte le altre” (9). Evidentemente si tratta di un automatismo che non sempre funziona.

Il padre del liberalismo, John Locke, pur passando alla storia come il teorico critico del potere dispotico assoluto, potrebbe essere forse anche il primo (e l’ultimo) pensatore liberale ad aver tenuto insieme “libertà negativa” e “libertà positiva” in un sistema governato dalla “legge”. Così egli scrive nel *Secondo Trattato sul Governo*: “La legge, infatti, nel suo vero concetto, non è tanto la restrizione quanto la guida di un agente libero e intelligente al suo proprio interesse, e non prescrive null’altro che ciò che promuove il bene generale di coloro che le sottostanno. [...] Cosicché, per quanto lo si possa fraintendere, il fine della legge non è di sopprimere o limitare la libertà, ma di conservarla e ampliarla; infatti, in tutte le condizioni in cui possono trovarsi gli esseri creati capaci d’agire, dove non c’è legge non c’è libertà. Libertà significa infatti essere liberi dal vincolo e dalla violenza degli altri, ciò che non può darsi laddove non c’è legge; ma la libertà non è, come si è detto, libertà per ciascuno di fare ciò che gli pare [...] bensì la libertà di disporre e regolare, come gli pare, la sua persona, le sue azioni, i suoi possessi e la sua intera proprietà entro i limiti consentiti dalle leggi cui è soggetto e in cui non sottostà alla volontà arbitraria di un altro ma segue liberamente la propria” (10). La guerra può forse fornire a un paese l’illusione della “libertà da”, ma certamente non fornisce a quello stesso paese la *sua* legge e le *sue* libertà.

Note

1. Ignatieff, M., *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, Milano, Feltrinelli, 2003, p. 8.

2. Magri, T., “Introduzione”, in J. Locke, *Il secondo trattato sul governo*, Milano, BUR, 1998, p. 43.



3. Cfr. Hart, H. L., *The Concept of Law*, Oxford, Oxford University Press, 1961, trad. it. *Il concetto di diritto*, Torino, Einaudi, 1991, cap. IX.

4. Magri, T., “Introduzione”, cit., p. 44.

5. *Ivi*, p. 44.

6. *Ivi*, pp. 44-45.

7. Orwell, G., *1984*, Milano, Mondadori, 1989, p. 308.

8. Orwell, G., *1984*, cit., p. 86.

9. *Ibidem*.

10. Locke, J., *Il secondo trattato sul governo*, cit., pp. 133-35.

I “diritti assenti”

Diritti umani ed esclusione della *socialità* nella riflessione di Ignatieff

Thomas Casadei

Quella dei diritti umani è una categoria divenuta centrale nel lessico filosofico-giuridico e filosofico-politico e nell’ambito della discussione in materia di relazioni internazionali, a tal punto da essere considerata come una sorta di codice etico e giuridico universale; tuttavia a questa espansione e pervasività è venuta associandosi anche una rilevante - e a volte disorientante - imprecisione e confusione concettuale. Se, come è stato osservato (1), è certamente vero che quello dei diritti umani si configura come un linguaggio, è altrettanto vero che in ogni linguaggio si verificano deformazioni e abusi, modulazioni diverse degli stessi elementi, fino ad arrivare all’accantonamento o all’esclusione di certi lemmi o ambiti lessicali, e quest’ultimo processo in molti casi avviene per addivenire ad una maggiore (e presunta) chiarezza (2). Nel provare, appunto, a fare chiarezza a proposito del linguaggio dei diritti umani, e anche con l’intento di consentire ad essi di tradursi in concreta prassi, Michael Ignatieff pare procedere nella sua trattazione attraverso una doppia strategia.

Da un punto di vista *storico*, egli si richiama direttamente al secondo dopoguerra, alla Dichiarazione universale dei diritti umani che rappresenta “un ritorno da parte della tradizione europea al diritto naturale, che è la sua eredità, un ritorno con lo scopo di ristabilire la capacità di azione, di dare agli individui il coraggio civico per resistere a uno stato che ordinasse loro azioni ingiuste” (p. 9). La Dichiarazione è dunque parte di una “riorganizzazione più ampia dell’ordine normativo delle relazioni internazionali del dopoguerra”, nell’ambito della quale - fa notare Ignatieff - rientrano anche la Carta delle Nazioni Unite del 1945, la Convenzione sui genocidi, la revisione delle convenzioni di Ginevra, la Convenzione internazionale sul diritto d’asilo.

Da un punto di vista *concettuale*, la nozione di diritti umani è inserita, per così dire, all’interno di una sistematica “logica dell’e”, ovvero, essa è di volta in volta posta in relazione - quasi a voler tratteggiare una mappa dettagliata - ad altre categorie: *progresso morale*, *nazionalismo*, *autodeterminazione*, *democrazia*, *costituzionalismo*, *intervento militare*, *imperialismo*, *individualismo*, *universalismo* (3). Emergono così alcune connessioni strutturali che segnano in profondità, per la loro frequenza e ‘ricorsività’, il linguaggio dei diritti umani.

La congiunzione tra i due profili, storico e concettuale, si manifesta in un esplicito e perentorio rilancio della prospettiva sottesa alla “Dichiarazione Universale dei diritti dell’uomo”, ovvero della costitutiva connessione tra



diritti umani e individualismo: “il discorso dei diritti è individualistico” costituisce l’icastica e paradigmatica espressione utilizzata da Ignatieff (p. 77). Un individualismo *morale* che giustifica, in via esclusiva, un’idea della libertà meramente negativa (in ossequio alla teorizzazione del maestro di Ignatieff, Isaiah Berlin (4)) e che, nell’ottica dell’autore, va difeso a oltranza - anche con l’intervento umanitario se necessario - per quanto in maniera laica e non idolatrica.

L’impianto della teorizzazione di Ignatieff se, da un lato, mostra una affascinante propensione a generare un linguaggio coerente e potenzialmente meno soggetto a fraintendimenti, dall’altro, pare non tener conto di due questioni, a nostro avviso, centrali per una riflessione *politica* sui diritti umani: da un punto di vista storico, l’esistenza di Patti internazionali che si accompagnano alla Dichiarazione; da un punto di vista più strettamente teorico-concettuale, al rilievo che la *socialità* può avere nel configurare l’architettura dei diritti. Pare si possa, pertanto, individuare una doppia “omissione” che si cela dietro la strategia argomentativa contenuta nella riflessione di Ignatieff.

Sotto il profilo storico, come è noto, alla Dichiarazione universale del 1948 sono seguiti il “Patto internazionale sui diritti economici, sociali, culturali”, il “Patto internazionale sui diritti civili e politici”, e il Protocollo facoltativo elaborati dalla Commissione dei diritti dell’uomo, dalla terza Commissione dell’Assemblea generale e adottati, infine, da quest’ultima il 16 dicembre 1966 (5), segnando un passaggio rilevante dal carattere assoluto e perentorio della Dichiarazione al duttile realismo della *pratica effettiva* dei diritti, che è volta a sfruttare al massimo le disponibilità reali dei singoli stati sulla base della contingente situazione internazionale. Il non tener conto di questa proiezione pattizia della Dichiarazione - e di quello che è stato interpretato come *International Bill of Rights* (6)- significa espungere dalla sfera (e dal linguaggio) dei diritti umani un’ampia gamma di diritti: da quelli economici (diritto al lavoro, ad eque condizioni di lavoro, di associazione sindacale e di sciopero) a quelli sociali (diritto alla sicurezza sociale, protezione della famiglia, della madre e del bambino, diritto ad un livello di vita sufficiente, diritto alla tutela della salute) a quelli culturali (all’educazione, a partecipare attivamente alla vita culturale) (7), per i quali un peso rilevante giocano anche l’esperienza di istituzioni specializzate quali l’Organizzazione internazionale del lavoro, l’Organizzazione internazionale della Sanità, l’Unesco.

Tale omissione in chiave storica evidenzia, dunque, una chiara manifestazione della non giustificabilità dei diritti sociali (del tutto conseguente con l’idea di una libertà solamente negativa) nella proposta politica dell’autore relativa ai diritti umani, ma rinvia anche ad una questione che, appunto, non viene fatta



rientrare nella “mappa di Ignatieff”, disegnata dalla “logica dell’e”: quella della *socialità*. In altri termini, la mancanza di profondità storica del ragionamento di Ignatieff si lega ad una deliberata esclusione dei diritti sociali (e dunque della loro radice, la dimensione sociale) dal novero dei diritti umani.

“Una ragionevole apologia dei diritti umani”, quale quella di Ignatieff si propone di essere - esplicitando costitutivamente la sua valenza pragmatica - ci pare oggi difficilmente sostenibile, prescindendo dalla sfera della socialità e dei diritti sociali. Il rischio è quello di un linguaggio che esclude dalla “comunità dei parlanti” ampi settori di potenziali soggetti e che comunque esclude alcune *capacità* anche per coloro che hanno la possibilità di esprimersi.

Da un’angolazione al tempo stesso storica e concettuale, già alla fine del Settecento Thomas Paine, uno dei primissimi teorici dei diritti umani (8), parlava dei *welfare rights* e della necessità di un intervento positivo delle istituzioni o della comunità politica (9). Dei diritti di socialità o di solidarietà c’è dunque già traccia agli inizi della storia costituzionale dei diritti e agli inizi della riflessione sui diritti umani come diritti fondamentali (10). Anzi, potremmo dire che la protezione dei diritti di libertà - che rappresentano il cuore della riflessione di Ignatieff - di fatto si è giovata delle forme di implementazione dei diritti sociali (11).

Riepilogando, a quasi sessant’anni dalla Dichiarazione universale dei diritti dell’uomo ci pare difficile, e politicamente non molto produttivo (seguendo l’intenzione pragmatica di Ignatieff), restringere la sfera dei diritti umani ai diritti di libertà negativa per un triplice motivo: a) a fronte degli squilibri ancor più evidenti nello scenario globale, risulta sempre più urgente configurare un *diritto alla libertà dalla fame* e un diritto ad un livello di vita adeguato (peraltro sanciti dal Patto sui diritti economici); b) un *diritto alla sopravvivenza di livello internazionale* è un diritto fondamentale legato strettamente al diritto alla vita e quest’ultimo è insieme negativo e positivo, prova emblematica dell’interdipendenza fra tutti i tipi di diritti (12); c) contrariamente a quanto sostiene Ignatieff (pp. 91-92) (13), i diritti sociali non possono essere concepiti come meri diritti collettivi che possono addirittura condurre alla tirannia: essi rinviano alla *concreta* posizione individuale in seno alla società (14).

Il linguaggio dei diritti umani parrebbe allora, seguendo un’altra prospettiva, doversi allargare fino a ricomprendere i diritti sociali internazionali, cioè i diritti della terza generazione (diritti di solidarietà, allo sviluppo (15), alla pace internazionale, ad un ambiente protetto, alla comunicazione) e della quarta generazione (diritti delle generazioni future, diritti a un patrimonio



genetico non manipolato). Sotto questo profilo, può allora tornare di grande utilità e pregnanza la configurazione della “Dichiarazione dei diritti sociali” proposta da Georges Gurvitch (16) e apparire feconda l’etica dello sviluppo generata dal *capability approach* di Martha Nussbaum e Amartya Sen (17). Entro tali coordinate, è possibile rimodulare la tensione tra individuo e collettività, ampliando il discorso individualistico dei diritti ad una dimensione sociale, e quindi mettere a fuoco anche la correlazione tra diritti e doveri, tra *poteri* dell’essere umano e suoi *limiti* (18); nonché articolare un’altra forma di individualismo che si affianca, anche nella modalità di una tensione oppositiva, alle forme più ricorrenti presenti pure sullo sfondo del testo di Ignatieff (individualismo ‘ontologico’, ‘morale’, ‘metodologico’): l’individualismo *sociale*, ovvero una forma di individualismo che possa far fiorire anche la propensione cooperativa dei soggetti individuali, ponendoli di fronte ai loro limiti oltre che alle loro possibilità d’azione (19).

A questo punto, si può svolgere un’ultima considerazione suggerita dal volume di Ignatieff, relativa alla portata *universalistica* dei diritti umani. Criticando Dworkin, Ignatieff sostiene che occorra smettere di pensare ai diritti umani come delle specie di briscole (*trumps card*) e cominciare a considerarli come un linguaggio che crea le basi per la deliberazione (p. 96), essi possono costituire il vocabolario comune dal quale dovrebbero cominciare le nostre argomentazioni, e il *quid* minimo umano nel quale possono attecchire idee diverse dello sviluppo (entro un’ottica che prevede una pluralità dei modelli di vita buona). Sulla base del ragionamento svolto in precedenza, ci pare allora che entro questo *vocabolario comune* non possano non rientrare la socialità e l’idea di sviluppo: ovvero l’idea di *capacità personale* intesa nel suo senso più ampio.

Se davvero si vuole pensare ai diritti dell’uomo come diritti dell’uomo nella sua globalità, occorre certamente un “tessuto comune della diversità”, una cornice, un linguaggio comune, ma da questo linguaggio non possono essere esclusi a priori il diritto alla salute, ad un ambiente salubre, alle risorse idriche, a quei *beni comuni* - non meramente individualistici - che vanno ben oltre la sfera privata e che presuppongono che l’individuo si specchi nella dimensione sociale coniugando nella sua azione diritti e doveri. Occorre, dunque, tematizzare come ‘umani’ quei diritti che sono del tutto *assenti* nella prospettiva di Ignatieff.

L’universalismo debole (*thin*), che Ignatieff riprende dalla teorizzazione di Michael Walzer, non riesce a ricomprendere nella sua grammatica alcuni settori essenziali per gli individui (salute, grado di istruzione, partecipazione alla vita sociale) e, perciò, non può andare oltre la netta distinzione tra diritti di libertà e diritti sociali (20). Che i diritti umani possano essere fatti valere



attraverso interventi militari cosiddetti “umanitari” è questione assai controversa, forse è meno controverso che i diritti umani debbano essere fatti valere attraverso interventi di altro tipo che limitino la sfera di azione e trasformazione sull’ambiente (attenendosi per esempio agli accordi di Kyoto) o vadano incontro alla soddisfazione dei concreti *bisogni* essenziali degli individui. Si apre, così, la possibilità di individuare, sulla scia della dimensione della socialità, un’altra fondamentale correlazione: quella tra diritti umani e *bisogni* (21).

Prendere le mosse dai *bisogni*, e argomentare in difesa dei diritti umani a partire da questi e dalla sfera della socialità, implica il recupero di un’altra idea di universalismo (anch’essa elaborata da Walzer): l’universalismo *reiterativo* (22).

Le lotte per la sopravvivenza e per il “riconoscimento”, generate a partire dai contesti particolari e dalla pluralità e differenziazione dei bisogni, consentono di individuare la *reiterazione delle rivendicazioni*, e pertanto di vedere non solo le *proprie* sofferenze personali, quelle dei gruppi cui si appartiene, ma anche quelle *altrui*, entro una logica che può procedere dal particolare all’universale, generando quello che potrebbe definirsi come una sorta di “universalismo della sofferenza”.

A partire da una semantica complessa dei bisogni (particolari, situati, differenziati) è possibile, secondo il *principio di rilevanza* (23), articolare principi che ‘emergendo’ dal contesto, e facendo leva sul “potenziale di situazione”, possano essere utilizzati per criticare le istituzioni e le situazioni di dipendenza date, nonché universalizzati onde poter incidere in diversi contesti. Tali principi necessitano di articolazioni e specificazioni che solo negli spazi pubblici e sociali possono trovare concreta manifestazione.

Partire da questa impostazione significa attribuire una diversa valenza all’universalismo: anziché porre l’accento su codici normativi trascendentali “si valorizza l’idea della *rivendicazione*, della richiesta di riconoscimento, dell’opposizione alle forme di oppressione. L’elemento tendenzialmente universalistico dei diritti umani si manifesta allora nell’impegno di affermarli, rivendicarli, mobilitarsi per ottenerli entro un processo difficile e conflittuale di apprendimento collettivo” (24). Tale processo porta al di là di una giustificazione dei diritti umani unicamente basata sul principio individualistico e su un universalismo minimale, mettendo al centro la dimensione dei diversi bisogni e l’acquisizione di capacità fondamentali per la realizzazione degli individui stessi. Implica, in altri termini, una *presenza* delle persone in carne ed ossa che non può essere disgiunta dalle pratiche sociali.



Imboccare questa strada significa - in maniera evidente - articolare una ragionevole aspirazione, certo mossa più da un “pregiudizio a favore della *speranza*”, che non dalla messa a fuoco, in una prospettiva filosofica, della priorità del *male* (e quindi della *paura*) nella giustificazione di una tesi plausibile sui diritti umani (25).

Note

1. Questa osservazione è contenuta nell'*incipit* del contributo di E. Diciotti. Cfr. anche L. Baccelli, “Translating Human Rights: Universalism versus Intercultural Dialogue” (di prossima pubblicazione).

2. Non solo: come mi è stato fatto giustamente notare da Tommaso Greco, già parlare di ‘linguaggio’ vuol dire ammettere che quello dei diritti umani è un ambito debole, elastico e fluido, che non ha la ‘durezza’ tradizionale del diritto.

3. Nel corso della trattazione si individuano chiaramente, anche attraverso le titolazioni dei paragrafi, le connessioni cui di volta in volta la categoria dei diritti umani è collegata ad altre rilevanti nozioni: Diritti umani e progresso morale (pp. 7-9); Diritti umani e nazionalismo (pp. 19-22); Diritti umani e autodeterminazione (pp. 27-34); Diritti umani, democrazia, costituzionalismo (pp. 34-41); Diritti umani e intervento militare (pp. 42-48); Diritti umani e imperialismo (pp. 50-53); Diritti umani e individualismo (pp. 65-79); Diritti umani e universalismo (pp. 58-60).

4. Per una specifica trattazione di questo aspetto rinvio al contributo di Ilario Belloni.

5. A questi “documenti basilari” vanno poi aggiunte - come suggerisce Francesco Viola - “le iniziative sviluppatasi prevalentemente in ambito regionale” come la Dichiarazione interamericana (1948) e la successiva Convenzione (1969), la Convenzione europea (1953) con i successivi protocolli, la Carta sociale europea (1961), la Carta Africana (1986), la Carta araba dei diritti dell’uomo (1994) (F. Viola, “Dalla dichiarazione universale ai Patti internazionali”, in Id., *Etica e metaetica dei diritti umani*, Torino, Giappichelli, 2000, p. 35). E occorrerebbe aggiungere - come invita a fare Danilo Zolo nel suo intervento - anche “la lunga serie di documenti internazionali che “specificano” le tavole dei diritti individuali e collettivi: la Convenzione sui diritti politici della donna (1952), la Convenzione per la prevenzione e repressione del genocidio (1958), la Dichiarazione dei diritti del fanciullo (1959), la Dichiarazione della concessione dell’indipendenza ai paesi e ai popoli coloniali (1960), la Convenzione contro la discriminazione razziale e l’apartheid (1963)”.



6. Sull'*International Bill of Rights* inteso come insieme della Dichiarazione del 1948 e dei Patti del 1966 si vedano H.J. Steiner e P. Alston, *International Human Rights in Context. Law, Politics, Morals*, Oxford, Oxford University Press, 1996, e E. Vitta-V. Grementieri, *Codice degli atti internazionali sui diritti dell'uomo*, Milano, Giuffrè, 1981. Per quanto riguarda il Patto sui diritti economici, sociali e culturali, cfr. M. Craven, *The International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights. A Perspective on its Development*, Oxford, Clarendon, 1995. Sulla questione si sofferma anche F. Biondo, *Benessere, giustizia e diritti umani nel pensiero di Amartya Sen*, Torino, Giappichelli, 2003, pp. 117-118.

7. Su questo insiste in maniera analitica Danilo Zolo nel suo commento al volume.

8. Cfr. F. Viola, *Dalla natura ai diritti. I luoghi dell'etica contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 1997, il quale efficacemente definisce Paine "un teorico dei diritti che si trova al confine fra la tradizione dei diritti naturali e quella dei diritti dell'uomo" (p. 283).

9. Può essere interessante notare, a questo riguardo, come Paine, sostenitore di una idea della libertà che coniughi non impedimento (libertà da) e piena autonomia (libertà di) - come dimostra chiaramente la sua seminale teorizzazione di un reddito di cittadinanza (*basic income*) - sia invece inserito a pieno titolo, da Isaiah Berlin, nella filiera dei teorici della libertà negativa (I. Berlin, *Due concetti di libertà*, Milano, Feltrinelli, 2000, p. 18); questo prescindendo completamente dall'evoluzione del suo pensiero che da un'idea "minima" dello Stato (che emerge da alcuni passaggi di *Common Sense*) alla prefigurazione degli assetti dello Stato "sociale" (questo già nella Prima Parte dei *Rights of Man*, ma in maniera ancor più netta nella Seconda Parte di quest'opera e nel suo scritto meno studiato *Agrarian Justice*).

Per una trattazione della libertà che supera la dicotomia tra libertà positiva e libertà negativa, cfr. M. La Torre, "Libertà", in M. La Torre, Gf. Zanetti, *Seminari di filosofia del diritto. Categorie dal dibattito contemporaneo*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 2001, pp. 31-80.

10. Cfr. G. Peces Barba, *Teoria dei diritti fondamentali*, a cura di V. Ferrari, Milano, Giuffrè, 1993, che si sofferma sulla socialità (intesa come solidarietà) come fondamento dei diritti, richiamando tra i "teorici della solidarietà dei moderni" proprio Thomas Paine (insieme a Condorcet).

11. Su questo punto si sofferma F. Viola, *Etica e metaetica dei diritti umani*, cit., il quale nota: "la solidarietà è necessaria non solo per fondare i diritti sociali, ma anche per rendere effettivi i diritti di libertà" p. 54. Cfr. anche E. Diciotti nella parte conclusiva del suo intervento.



12. G. Pontara, “Interdipendenza e indivisibilità dei diritti economici, sociali, culturali, civili e politici”, in *I diritti umani a 40 anni dalla Dichiarazione universale*, Padova, Cedam, 1989, pp. 75-92; cfr. F. Viola, *Etica e metaetica dei diritti umani*, cit., pp. 45-46.

13. Ignatieff coglie una contrapposizione netta tra diritti individuale e diritti sociali intesi come collettivi e dunque assegna ai primi un assoluto primato rispetto ai secondi come è attestato dal seguente passaggio: “Il punto qui potrebbe essere che le libertà civili e politiche sono condizioni necessarie per conseguire in seguito la sicurezza sociale ed economica. Senza la libertà di costruire ed esprimere opinioni politiche, senza la libertà di parola e di riunione, insieme alla libertà di proprietà, gli attori non possono organizzarsi allo scopo di lottare per la sicurezza sociale ed economica” (p. 92).

14. Sul carattere individualistico dei diritti sociali restano assai puntuali le osservazioni di M. Mazziotti, “Diritti sociali”, *Enciclopedia del diritto*, XII, Milano, 1962, pp. 804-805. Sulla questione mi sia consentito rinviare a Th. Casadei, “Diritti in bilico’: i diritti sociali tra ‘oscuramento’ e promozione”, in C. Del Bo’ e M. Ricciardi (a cura di), *Pluralismo e libertà fondamentali*, Milano, Giuffrè, 2004 (di prossima pubblicazione).

15. Cfr. F. Viola, “L’etica dello sviluppo tra diritti di libertà e diritti sociali”, in Id., *Etica e metaetica dei diritti umani*, cit., pp. 71-86.

16. G. Gurvitch, *La Dichiarazione dei diritti sociali*, Milano, Comunità, 1949.

17. Tra i vari riferimenti possibili per questa teorizzazione, che i due filosofi hanno elaborato insieme, si rinvia a M. Nussbaum, *Capacità personale e democrazia sociale*, a cura di Gf. Zanetti, Reggio Emilia, Diabasis, 2003.

18. In tal senso il *capability approach* necessita, come osserva Francesco Biondo, “di tutte e due le concezioni di diritto soggettivo, sia come insieme di pretese correlate alla tutela della volontà del soggetto agente, sia come garanzia della soddisfazione di bisogni, di interessi fondamentali” (F. Biondo, *Benessere, giustizia e diritti umani nel pensiero di Amartya Sen*, Torino, Giappichelli, 2003, p. 185). La correlazione tra diritti e doveri è un altro aspetto spesso trascurato nelle teorizzazioni sui diritti umani. Una significativa eccezione - non priva comunque di difficoltà - è costituita da Hotfried Höffe: “Déterminer les droits de l’homme à travers une discussion interculturelle”, *Revue de Métaphisique et de morale*, 4, 1997, pp. 482-483.

19. In questa prospettiva si muove il lavoro di G. Jervis, *Individualismo e cooperazione. Psicologia della politica*, Roma-Bari, Laterza, 2002.

20. Aspetti questi ricompresi nel *capability approach* di Sen e Nussbaum e in particolare nella lista che quest’ultima arriva a stilare a proposito delle



“capacità umane fondamentali” (cfr. *Capacità personale e democrazia sociale*, cit., pp. 141-142). Sulla possibilità di superare questa netta distinzione si vedano le argomentazioni contenute nella parte conclusiva del contributo di Enrico Diciotti.

21. J. A. White e J. Tronto, *Political Practices of Care: Needs and Rights*, paper presentato all’Annual Meeting of the American Political Science Association (Boston, Massachusetts, August 29-September 1, 2002) di prossima pubblicazione su “Ratio Juris”. Sulle prospettive aperte da questa impostazione, che si incardina sulla concezione dell’etica della cura, per la sfera dei diritti si sofferma Gf. Zanetti, “L’etica della cura e i diritti”, saggio in corso di pubblicazione su “Ragion Pratica”.

22. Per un’analisi delle diverse forme di universalismo presenti nell’opera di Walzer mi sia consentito rinviare a Th. Casadei, “Senso del luogo’ e tensione universalistica: pluralità delle morali e diritti umani in Michael Walzer”, “Fenomenologia e società”, 1, 2001, pp. 36-51.

23. Seguedo l’interpretazione che di esso fornisce Gf. Zanetti, *Introduzione al pensiero normativo*, Reggio Emilia, Diabasis, 2004, pp. 48-53.

24. L. Baccelli, *Translating Human Rights*, cit.; Id., *Il particolarismo dei diritti. Poteri degli individui e paradossi dell’universalismo*, Roma, Carocci, 1999.

25. Esercizio quest’ultimo svolto invece, in maniera analitica, da Salvatore Veca nel suo intervento posto di seguito al saggio di Ignatieff. La sua riflessione- cosiddetta “dell’anti-anti-illuminismo” - è “basata sulla testimonianza della *paura*, piuttosto che sulle aspettative della *speranza*. Diremo, in questa prospettiva, che i diritti umani sorgono originariamente in risposta alla priorità del male, grazie a un’euristica della paura e ai criteri della prudenza” (*I diritti umani e la priorità del male*, p. 104). Cfr. M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, p. 82.

From Human Rights Rhetoric to Human Rights Policy

Brunella Casalini

There are at least two good reasons why Ignatieff's essay is worth reading. The first is his effort to argue that the language of human rights is compatible with cultural diversity. The second is his attempt to put aside rhetoric and to situate the debate over human rights within a "political" vision. To take human rights seriously, we must take into account (1) the sometimes perverse effects that humanitarian action can have, both when carried out by non-governmental organizations (which often, without troubling themselves too much, according to Ignatieff, justify their action through a stance of presumed neutrality and "moral perfectionism") and when carried out by coalitions of states or by the international community; and (2) the short- and long-term costs of political action as well as political inaction.

For clarity's sake, I have divided my paper into three parts. The first provides a view of the international order within which the human rights debate takes place. The second examines the main arguments put forward by Ignatieff in favor of a minimalist conception of human rights. The third leaves aside the analysis of the text to develop some reflections on the positions taken by Ignatieff following September 11th.

1. Unlike the usual cosmopolitan approaches, *Human Rights as Politics and Idolatry* acknowledges that states and suitable regional groupings have an important role to play in protecting human rights and preventing conflicts. In Ignatieff's view, one of the most serious crisis factors in the present situation is due to the breakdown of old state orders that has occurred in the name of the right of peoples to self-determination - a breakdown that has in the short run led to ethnic conflict, instability and serious violations of human rights, as demonstrated by the case of the former Yugoslavia. To contrast the unfortunate effects that can result from the doctrine of self-determination, Ignatieff points out the more effective guarantees for stability and the protection of rights offered by federal or decentralized constitutional orders (where states do not necessarily coincide with nations), and the opportunities provided by regional structures, such as the European Union, for the protection of linguistic and substate minorities.

In Ignatieff's view, the persistence of state realities is not a danger for the international order and for human rights. Indeed it can be a guarantee of stability and pluralism, especially within a context of broader regional organizations under the UN control. Furthermore, as Martha Nussbaum has



pointed out, it seems necessary also given the fact that “transnational structures” (at least those with which we are familiar to date) are both insufficiently accountable towards citizens and insufficiently representative of them (1).

The human rights movement has often considered states as its main opponents. Today, however, the situation has changed dramatically: the real danger seems to stem from the collapse of states, or from their weakness in postcolonial societies, where they are literally powerless with regard to the problems with which they are confronted. A primary example is that of the spread of AIDS in Africa. In a June 2002 article on this subject, Ignatieff writes:

The human rights movement was built to challenge tyranny by strong states and to defend civil and political rights of dissidents. It now faces a world where many of the most urgent human rights challenges come not from strong states, but from collapsing or rogue states. The main problem is often not the civil and political repression of individuals, but the genocide, ethnic cleansing, and massacre of entire communities. The challenge is not just civil war and human violence, moreover, but the catastrophic impact of HIV on governance and development in sub-Saharan Africa. How is an effectively governed and relatively well-off country like Botswana to hold together, for example, with an emerging demographic distribution in which there are a great many orphaned children and old people but relatively few adults of leadership age? This demographic profile could lead to the state's failure unless Botswana can get the international assistance it needs to contain the epidemic. A movement used to concentrating on civil and political rights of detainees now must also learn to concentrate on rights to health. It must ask how to reconcile drug patents as incentives for research with the moral imperative of getting medicines to poor people. Human rights now faces the Four Horsemen of the Apocalypse, and of all of them, plague may be the most terrifying (2).

In agreement with Rawls's *The Law of Peoples*, and in a similar attempt to avoid ethnocentrism, Ignatieff is willing to accept “decent societies” within the international community, even an ideal Kazanistan: a state in which Islam is the only official religion, but where religious and ethnic minorities are tolerated, although not permitted full political participation. In line with Rawls' final reflections, then, Ignatieff is willing to accept that human rights can be adequately safeguarded even in state forms that are different from liberal democracies.

When faced with risks like genocide, ethnic cleansing and the massacre of entire communities, and when every pacific solution has been tried, however, Ignatieff holds that the international community cannot refrain from military intervention. This right of intervention is implicit in the rationale of the Universal Declaration of Human Rights, which for the first time in history



obliged states to respect human rights; and in contradiction with the non-interventionist spirit of the Charter of the United Nations. This contradiction has become increasingly evident, according to Ignatieff, following the numerous transformations that have occurred in the international regime of human rights, for example with the emergence of non-governmental organizations - in particular Amnesty International and Human Rights Watch - that are committed to denouncing and making known to the world crimes against mankind committed even in the most remote and unfamiliar parts of our planet.

From 2000 to 2001 Michael Ignatieff has been a member of the International Commission on Intervention and State Sovereignty, an independent commission composed of twelve experts from as many countries, which presented its report to the UN Secretary-General and to the international community in December 2001. The Commission, promoted by the Canadian government, had a mandate “to promote a comprehensive debate on the relationship between intervention and sovereignty, with a view to fostering global political consensus on how to move from polemics towards action within the international system”. The Commission’s report expressed a new philosophy: “The Responsibility to Protect”. Accepting the criticism of numerous humanitarian associations, the Commission rejected the label of “humanitarian intervention” and chose to speak instead of the “responsibility to protect”: “sovereign states have a responsibility to protect their own citizens from avoidable catastrophe, but that when they are unwilling or unable to do so, that responsibility must be borne by the broader community of states” (3).

Although he doesn’t touch on his experience in the International Commission on Intervention and State Sovereignty and the philosophy that emerged from it, in *Human Rights as Politics and Idolatry* Ignatieff seems to underline the fundamental reasons that led to the establishment of that commission. He is convinced of the urgency of making “the legal status of the right of intervention” less obscure. This would both make the international protection of human rights more universal and humanitarian interventions more efficient, less partial and more timely in the future, and prevent situations such as the failure to intervene in Rwanda.

In the 1990s, according to Ignatieff, three criteria of intervention were established: (1) the human rights abuses in question must be gross, systematic and pervasive; (2) they must pose a threat to international peace and to the security in the surrounding region; (3) the military intervention has to stand a real chance of putting a stop to the abuses. To these was added a fourth one of a practical nature: the region at issue must be of vital interest, whether it be



strategic or cultural, for one of the world powers, and there must not be any opposition by another power to the use of force. These are criteria dictated by political prudence, criteria that nevertheless led to some profoundly mistaken calculations, since - as the Rwanda case demonstrates - the line between internal and external conflict is not easy to define: the failure to intervene in Rwanda discredited the human rights regime, at the same time allowing that event to reverberate negatively on the order of states throughout Central Africa.

Ignatieff's reasoning is simple, linear and politically realistic: if we believe in the value of human rights, then we cannot stand by powerless and watch as they are systematically and grossly violated. In such cases, intervention by the international community must be resolute and include a number of progressive measures up to the use of force, in extreme cases, if the international community believes there are sufficiently strong political reasons for it. If the criteria and the gradual nature of such interventions are not established and formalized through international law within the UN system, then the "coalitions of the willing" will intervene even without international consensus - a consensus which, according to Ignatieff, the present set-up of the United Nations makes impossible to reach. This impossibility, in the present circumstances, of reaching some form of international consensus within the United Nations is what leads Ignatieff to view the 1990s as the beginning of an era however positive from a human rights standpoint. As he wrote in an article published in February 2002:

That was the decade when new constitutions brought human rights principles to the states created in the Soviet breakup, when United Nations agencies finally got the courage to tackle violations by member states, when America's State Department actively promoted human rights and democracy abroad. This was the era of humanitarian intervention in Bosnia, Kosovo and East Timor, the heyday of the United Nations tribunals in The Hague and Arusha, Tanzania (4).

Now, those who agree that "gross, systematic and pervasive" violations of human rights make the international community responsible for providing protection - a responsibility reinforced by the setting-up of international criminal tribunals and by the advocacy role played by non-governmental associations - should, according to Ignatieff, support the formalization through international law of this responsibility, and therefore a reform of the United Nations as well. Only the latter would make it possible to overcome the partial nature of the so-called humanitarian interventions until now.

2. However, critics of the human rights regime seem to oppose any use of force by the international community under any circumstances, based on two main arguments.



The first, and apparently the most compelling, is actually painfully easy to dispute. Those who object that human rights cannot be protected through the sacrifice of human lives could be reminded that, according to a UN inquiry, if a contingent of 2,500 soldiers had intervened in Rwanda, 800,000 lives could have been saved.

The second argument hinges on exposing the contradictions within the current system of interventions, the dangers deriving from the enormous power that the United States has acquired at a global level, and the veiled attempt of the West to impose its own values on the rest of the world. Thus it is not only humanitarian interventions that are criticized, but human rights rhetoric itself. Critics of the “human rights regime” point out that:

1. Human rights represent a “false universalism” as they are a product of Western Enlightenment culture;
2. They lack a minimum foundation that can be universally agreed upon;
3. They reflect an individualistic vision that other cultures find hard to accept. They hide a Western attempt to legitimize economic globalization through the rhetoric of human rights, at the expense of the cultural diversity of other countries;
4. The rhetorical formula of humanitarian intervention has been and is still used to conceal the “geopolitical” interests of the only global power left today: the United States.

The first thing that Ignatieff points out is how the Universal Declaration of Human Rights can hardly be considered the product of a triumphant West or of Enlightenment optimism: it was an attempt to help mankind emerge from the horrors of Nazism and World War II. “The universal Declaration is written in full awareness of Auschwitz and dawning awareness of Kolyma” (p. 65).

The validity of the principles established by the Declaration should be measured in pragmatic terms “on the basis of what such rights actually *do* for human beings” (p. 54). The disagreement over the foundations of human rights suggests that we take a minimalist approach to remind us why we need these rights. And it is the memory of the Holocaust that reminds us why we need them; the memory of genocides, of what happens when human beings lack agency, that autonomous capacity to act that human rights ought to protect above all. The disagreement over the foundations of these rights suggests that we adopt a minimalist argumentative strategy that rejects linkages with metaphysical or religious principles and revolves instead, as Vaca emphasizes in his comments, around the intuition of the “priority of evil” - around “testimonies of *fear* rather than expectations of *hope*” (5).



The principles stated in the Declaration helped highlight, above all, the very limits and contradictions of Western democracies. The United States was the first to collide with the civil and political rights revolution, and to have to come to terms with the scourge of racism. Today this country is still the first to pay a price in terms of international credibility for what Ignatieff defines, in an overly benevolent way, its “rights narcissism”, i.e. its reluctance to accept international agreements, due to a notion of rights according to which they derive “their legitimacy from the exercise of national popular sovereignty” (p. 14).

Following the Second World War, colonial struggles were boosted by a new awareness of the value of human rights. The same respect, even if only formal, paid to the agreements that established the current system of human rights demonstrates how the latter are an element of “moralization” in the relationships among states. The role played by human rights language in local struggles by ordinary people against injustice and oppression is what, according to Ignatieff, has contributed more than anything else to create a widespread consensus, one that cannot be renounced, on their worth. Ignatieff insists at several points in his essay on one fundamental concept: “Human rights has gone global by going local, imbedding itself in the soil of cultures and worldviews independent of the West, in order to sustain ordinary people’s struggles against unjust states and oppressive social practices” (p. 7).

In *Human Rights as Politics and Idolatry*, Ignatieff uses pragmatic and historical reasoning in order to highlight the conflictual, and hence political, nature of rights. Rights are not *trump cards*, as Dworkin would like to have it. They cannot justify absolute claims. Instead they oblige us to make collective political choices, since rights have costs, and in situations of scarcity entail decisions about the specific resources that are to be allotted to them - decisions that in turn shape a certain image of the community people wish to live in. The rights within the universal Declaration must not, therefore, be intended as an overall scheme of “all desirable ends of human life”. They are rather a list of principles that are actually in conflict with one another and that therefore can be generally applied only through political choice and compromise, except in extreme cases where compromise seems unacceptable. For this reason, too, Ignatieff does not support the idea of expanding the list of rights, since this could have inflationary consequences. He aims instead at a rigorous defence of negative freedoms - i.e. of those rights that enable individuals to claim their capacity to act and to demand to be freed from oppression by an ethnic group or a state.

Ignatieff does not deny the individualistic and originally Western character of these rights, but he makes two observations.



Firstly, he notes the lack of grounds for the accusation that the West is attempting to impose rights upon the rest of the world in order to legitimize economic globalization through human rights rhetoric: “Actually, - Ignatieff writes - the relation between human rights and money, between moral and economic and globalization, is more antagonistic, as can be seen, for example, in the campaigns by human rights activists against the labor and environmental practices of the large global corporations” (p. 7).

Secondly, he notes, it is precisely the individualistic character of rights that acts as a guarantee against authoritarian attitudes, as it obliges respect for the autonomy and dignity of players.

The emancipatory power intrinsic to the individualistic character of human rights cannot be better exemplified than by considering it in relation to the conditions of women in most traditional societies. Ignatieff takes up this example in a discussion of genital mutilation. Mutilation is the price women pay for the right to belong to a tribe; ostracism from the tribe is what they must pay if they decide to break away from the practice (cf. p. 72). Human rights activism, according to Ignatieff, cannot force women to discontinue the rite, for in doing so it would lapse into a form of paternalism. It must act according to the rules of informed consent, making all the necessary knowledge available to women so that they can choose, aware of the consequences of that choice. This example, while it confirms the redeeming value of individualism as a basic feature of human rights (contrary to those who support the rights of groups or of cultures, conceived as closed, essentialist entities), also reveals the limits of a minimalist approach aimed at defending negative liberties alone, or liberties in the sense of non-hindrances. Because Ignatieff considers it fundamental to disseminate correct information on the consequences of a certain practice if women are truly to be free to choose, he implicitly concedes, as Nussbaum would say, that “habit, fear, low expectations and unjust background conditions deform people’s choices and even their wishes for their own lives” (6). He concedes, that is, that for individuals to consider themselves free, it is not sufficient that their actions be unhindered; it is also necessary that their preferences be “informed” ones. Thus Ignatieff moves, without realizing it, from what Berlin would consider the sphere of negative liberties to that of positive liberties.

Ignatieff, however, is right on one point: if we decide to expand the catalogue of rights, we need to be aware of the fact that in doing so we will necessarily become more demanding, more stringent and selective in terms of the peoples and states we are willing to consider “decent”. In other words, it will become more difficult to justify even an ideal Kazanistan, and to avoid accusations of paternalism.



3. Ignatieff defines himself a “liberal centrist”. A critic of Bush’s social policy, he also criticizes the style of his international diplomacy and has for some time warned of the dangers arising from the American unwillingness to engage in dialogue on issues such as global warming and the international criminal court. He has taken strong positions with regard to the circumstances of the Guantanamo prisoners and the risks for the rule of law in the United States in the aftermath of September 11th and the fight against international terrorism (7). His support for the Iraq war (8) and against Saddam Hussein’s dictatorship earned him the label of “neo-con”. In fact, he - along with other liberal intellectuals such as Paul Berman and Christopher Hitchens - could be placed in the category that Walzer defines as the “accountable left” (as distinct from the “ideological left”): “the left that fought for the liberation of Kosovo in 1999” (9), which defends the use of power by the United States when it can be put at the service of liberal ideals, ideals that may not coincide with the national interest and, rather, may call upon Americans to make “sacrifices of a collective nature” (10).

Ignatieff has kept his distance from the Bush administration’s debatable and debated doctrine of “unilateral preemption”, and in his most recent statements has continued to remind the United States that the objective of peace and stability can be achieved only if the country is able to acknowledge its limits and its need for allies and to accept that, for example, in the case of Iraq the interest of the latter may not coincide with that of the United States itself (11). Similarly to Walzer - although the latter has taken a more articulated and nuanced position on the issue of the Iraq war - Ignatieff has been quite harsh in his judgement of the country’s European allies (12), in particular towards the positions taken in March 2003 by France, Germany and Russia. For Ignatieff, these countries bowed down to Saddam Hussein’s dictatorship (13) and were unable to propose a credible and feasible alternative to the use of force.

Faced with the threat of terrorism, Ignatieff insists that the best guarantee for the national security of the United States is to carry out an unswerving political battle in support of human rights:

“The United States, to encourage the building of secure states that do not harbor or export terror, will have to do more than secure base agreements. It will have to pressure these countries to provide basic political rights and due process. As the cold war should have taught us, cozying up to friendly authoritarians is a poor bet in the long term. America is still paying a price for its backing of the shah of Iran. In the Arab world today, the United States looks as if it is on the side of Louis XVI in 1789; come the revolution in Egypt or Saudi Arabia, American influence may be swept away.

The human rights movement is not in the business of preserving American power. But it should be concerned about stability, about moving



strategically vital states like Egypt and Saudi Arabia from closed to open societies without delivering them up to religious fundamentalists. Nobody's rights in Egypt will be furthered if the state collapses into anarchy or fundamentalist absolutism. If the movement hopes to have a future, it has to advocate its objectives - freedom, participation, due process - in a way that addresses the necessity to create political stability. This doesn't mean suddenly going silent about arbitrary arrests and military courts. It means moving from denunciation alone to engagement, working with local activists, and with the parts of the government that will listen, moving these societies back from the precipice. The movement aims at defending the rights of ordinary people. To do this, it has to help them construct strong civil societies and viable states. If it can't find new ways of achieving that goal, it will be remembered as a fashionable cause of the dim and distant 1990's." (14).

This fundamental approach makes evident the reason for Ignatieff's support of the Iraq war. He knows very well that the war against Saddam Hussein was not waged for the sake of humanitarian principles. However, it freed Iraq from a bloody dictator and may possibly give the Iraqis the hope of building a free society.

George W. Bush is not the fellow traveller Ignatieff would have liked best but, he holds, the United States was the only country in the 1990s to show real resolve in putting an end to extremely grave violations of human rights. In Ignatieff's case, to acknowledge this means to shoulder even greater responsibility in denouncing the inconsistencies and limits of current American foreign policy, as well as the damages produced by a past often characterized by a cynical quest for stability - a quest that was pursued even when it meant supporting or creating dictatorships. And again, to acknowledge the "imperial" role played by the United States today means to be committed to moving the country away from policies that contradict the democratic principles on which American democracy is based, and persuading it to pledge itself to the difficult enterprise of creating a working international system, one which will make new Saddam Husseins impossible in the future, and solve the Palestinian question (15).

Like Walzer (16), Ignatieff takes seriously the concerns that have been raised, mainly by opponents of the United States, about the "American empire", and he does so with some ambivalence, reflecting the ominous perspective of Edward Gibbon's *The Decline and Fall of the Roman Empire*. If on the one hand he alerts leftist pacifists and right-wing isolationists in the United States of the dangers of a chaotic international system, on the other he warns Bush, the "neo-con", and all those who support the present American administration's foreign policy, that having "global power", from a military viewpoint, is not the same thing as having "global dominion" (17); and



wielding one's imperial power, for example by provoking a regime change, is not the same thing as having "authority" and "legitimacy" (18).

(Translated by Maria Carla Bellucci and Sara Benjamin)

Notes

1. Cf. M. Nussbaum, *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2000.

2. M. Ignatieff, "The Rights Stuff", *The New York Review of Books*, 49 (2002), 10.

3. *The Responsibility to Protect. International Commission on Intervention and State Sovereignty.*

4. Michael Ignatieff, "Is the Human Rights Era Ending?", *New York Times*, 5 February 2002.

5. S. Veca, "I diritti umani e la priorità del male", in M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, Milano, Feltrinelli, 2003.

6. M. Nussbaum, *Women and Human Development*, cit, p. 114.

7. M. Ignatieff, *Is the Human Rights Era Ending?*, cit.

8. Cf. Michael Ignatieff, "I am Iraq", *The New York Times Magazine*, 31 March 2003 [Reprinted in the *The Guardian* and *The National Post*].

9. M. Walzer, *La libertà e i suoi nemici*, intervista a c. di Maurizio Molinari, Roma-Bari, Laterza, 2003.

10. M. Walzer, *La libertà e I suoi nemici*, cit., p. 65.

11. M. Ignatieff, "The American Empire; the Burden", *The New York Times*, January 5, 2003.

12. Cf. M. Ignatieff, "Is the Human Rights Era Ending?", cit.

13. Cf. M. Ignatieff, "Americans Abroad", *The New York Review of Books*, vol. 50, n. 6, april 10 2003. Ignatieff writes in this article: "The US threat to use force made inspections work in the first place, but now that inspections are finally yielding tangible results, most of the Security Council wants them to continue. Peaceful disarmament of the regime is only possible if a credible threat of force remains in place. But since the French, Russians, Germans, and Chinese are reluctant to authorize force, Saddam may believe that he can cheat even more intrusive inspections and get away with it. Unless, that is, he is certain the Americans and British would act unilaterally, without UN approval. So if they genuinely want disarmament and not regime change, there may be some logic in the American and British threat to use force



unilaterally, since this is the threat that makes inspections work. But that logic has not won over the Council or the world. Nobody but the British and American governments think it is worth going to war over this issue, either now or in the future. The great coalition created by September 11 has collapsed”.

14. *Ibidem.*

15. “Properly understood, then, the operation in Iraq entails a commitment, so far unstated, to enforce a peace on the Palestinians and Israelis. Such a peace must, at a minimum, give the Palestinians a viable, contiguous state capable of providing land and employment for three million people. It must include a commitment to rebuild their shattered government infrastructure, possibly through a United Nations transitional administration, with U.N.-mandated peacekeepers to provide security for Israelis and Palestinians. This is an awesomely tall order, but if America cannot find the will to enforce this minimum of justice, neither it nor Israel will have any safety from terror”, M. Ignatieff, “The American Empire; the Burden”, cit.

16. Cf. M. Walzer, *La libertà e i suoi nemici*, cit., cap. 9.

17. M. Ignatieff, “The American Empire; the Burden”, cit.

18. See also: M. Ignatieff: “Why America Must Know Its Limits”, *Financial Times*, 24 dicembre 2003.

I diritti soggettivi fra *Multiversum* e Impero

Gian Mario Cazzaniga

Le *Tanner Lectures* di Michael Ignatieff sulla questione dei diritti umani, recentemente tradotte in italiano (1), oscillano, come già gli interventi di Baccelli e Zolo hanno rilevato, fra minimalismo e fondamentalismo. Si tratta di una materia delicata dove in Occidente tendiamo in genere ad iniziare la discussione con un approccio pluralista e multilaterale, passando poi rapidamente nella discussione a riaffermazioni irritate e poco tolleranti delle nostre posizioni. Ciò dovrebbe in prima istanza renderci più prudenti nell'attribuire ad un pacchetto, fosse pur minimalistico, di diritti una universalità di consenso, fosse pur occidentale.

Rileviamo che già nel titolo e nella sua traduzione italiana abbiamo conferma di questi diversi umori. Il titolo originale, *Human Rights as Politics and Idolatry* sintetizza la tesi di Ignatieff che non esista un fondamento filosofico dei diritti che possa giustificarne una universale applicazione, ma che si tratti piuttosto di una scelta politica storico-determinata, fatta dai vincitori della seconda guerra mondiale e riassunta dalla *Dichiarazione universale dei diritti umani* del 1948: "... la Dichiarazione universale fa parte di una riorganizzazione più ampia dell'ordine normativo delle relazioni internazionali del dopoguerra, intesa a frapporre ostacoli alla barbarie ... con la Dichiarazione ...i diritti degli individui riceverono il riconoscimento legale internazionale ..." (p. 9). Nella traduzione italiana il titolo: *Una ragionevole apologia dei diritti umani* esprime invece posizioni à la Veca (2) dove ci si avvicina piuttosto, in chiave di libertà negativa à la Berlin, al filone neogiusnaturalistico Kant-Kelsen-Rawls, che ad Ignatieff è estraneo.

Ma torniamo a Ignatieff: là dove egli afferma che "con la *Dichiarazione ...i* diritti degli individui riceverono il riconoscimento legale internazionale ..." abbiamo un'affermazione assai più impegnativa di quanto il lettore e forse Ignatieff stesso possano pensare. Ciò implica infatti, o implicherebbe, la nascita di un ordinamento giuridico e di un potere sovrano superiore agli Stati nazionali, un ordinamento dove la sovranità appartiene agli individui, la specificazione dei diritti all'Assemblea delle Nazioni Unite, mentre la garanzia e tutela di essi viene affidata ad un organo non ben determinato che oscilla fra Assemblea, Consiglio di Sicurezza, altri organi delle Nazioni Unite ed eventualmente, come la storia successiva ha mostrato, singoli Stati dotati di buona volontà per esercitare questa tutela e di buone armi per garantirla, il che peraltro rende quanto meno problematico il carattere di legittimità e universale consenso che si richiederebbe alla tutela dei diritti in coerenza alle premesse universali della *Dichiarazione*.



Rileviamo che, al momento della *Dichiarazione*, non tutti gli Stati della Terra facevano parte delle Nazioni Unite, che non tutti i membri di allora la ratificarono e che, a parte le ONG, nessun membro della comunità internazionale sembra aver preso molto sul serio il tema di un organo internazionale deputato ad esercitare l'uso legittimo della forza in difesa dei diritti umani prima della fine dell'URSS, padre fondatore con gli Stati Uniti del nuovo ordine internazionale e peraltro Impero del Male *pro tempore*. Non sembra a noi che la teoria politica e la filosofia del diritto abbiano conosciuto nell'ultimo quindicennio rivoluzioni epocali, per cui sembra legittimo ritenere che le ragioni del mutamento siano state storiche e politiche più che teoriche.

Tutto ciò è ben presente ad Ignatieff, che infatti scrive poco dopo: “Dopo quarant'anni di deferenza verso la sovranità degli Stati, le Nazioni Unite decisero negli anni Novanta di istituire il proprio gruppo di attivisti dei diritti umani sotto il comando dell'Alto Commissario per i diritti umani ...” (p. 16). Più avanti espliciterà le ragioni di questo ritardo affermando che “... nel ventunesimo secolo siamo obbligati a far valere i diritti umani attraverso un sistema tracciato dai vincitori del 1945. Il risultato è che l'intervento disporrà raramente del consenso internazionale, perché non esistono le istituzioni atte a creare tale consenso.” (p. 48).

Ma a questo punto, pur restando indeterminato l'organo abilitato all'esercizio della forza legittima, si pone il problema delle priorità per gli interventi, essendo indubbio che di violazioni diffuse dei diritti sia intessuta la storia umana, passata e presente, ed è quest'ultima che interessa particolarmente ad Ignatieff ed a noi. Qui Ignatieff indica come luogo critico “La frammentazione dell'ordine statale in tre settori chiave del globo - Balcani, la regione dei Grandi Laghi in Africa e la frontiera islamica meridionale dell'ex Unione Sovietica ...” (p. 30). È difficile non essere d'accordo sulla criticità e sull'importanza delle tre zone. Ma sulle cause della criticità l'analisi di Ignatieff non convince, là dove essa viene motivata dalla violazione diffusa dei diritti umani contro minoranze etniche che, a loro volta, eccedono nella violenza delle spinte secessioniste. Ciò non spiega ancora la gravità e durata delle violazioni, ed in effetti Ignatieff ritiene di spiegare questa eccezionalità con lo statalismo: “Il conflitto etnico raggiunge la massima intensità nelle società dove, come l'ex-stato comunista della Jugoslavia o uno stato terribilmente povero come il Rwanda, il controllo del potere statale è l'unica fonte di ogni privilegio sociale, politico ed economico. Interrompere il gioco a somma zero della competizione etnica per il potere statale richiede la moltiplicazione delle fonti economiche e sociali di privilegio indipendenti dallo stato ...”.



Sarebbe facile obiettare che la criticità delle tre situazioni deriva anzitutto dall'importanza economica e militare da esse rivestita in campo geopolitico, per cui nelle situazioni che non interessano le grandi potenze lo statalismo sembrerebbe fare meno danni.

Ma con ciò restiamo ancora sul terreno della storia politica contemporanea, mentre ciò che qui interessa sono i fondamenti della teoria dei diritti umani in Ignatieff, fondamenti che restano, a parer nostro, poco comprensibili se non distinguiamo, e ci scusiamo per lo schematismo, fra teoria "anglosassone" dei diritti soggettivi e teoria "francese" dei diritti umani, da cui una diversa teoria dello Stato e una diversa forma di costituzionalismo.

Se nel costituzionalismo inglese esistono tracce di diritto naturale-divino, essendo la sovranità "The King in Parliament" ed essendo il re/regina Capo della Chiesa nazionale (a questa dimensione religiosa del potere andrebbe aggiunta anche l'attribuzione della funzione di Gran Maestro della Gran Loggia d'Inghilterra ad un principe di Casa Reale, almeno dal 1813, come ulteriore misura e compattezza di legittimazione), nel costituzionalismo degli Stati Uniti la teologia federalista del patto individuale con Dio fonda e legittima i diritti soggettivi come base del patto sociale, devolvendo al Presidente più che al Congresso la funzione di custode del Patto, da cui gli accenti fondamentalisti di Bush che richiamano una lunga tradizione che arriva ai *Pilgrim Fathers*.

Ma non tutti i diritti sono uguali, né si conservano immutati nel tempo. A partire da Locke, o dai costituenti delle tredici Colonie nel 1787, il diritto fondamentale è il diritto di proprietà, in quanto l'uomo dei moderni è un processo di autopoiesi che presuppone una dotazione minima di risorse per esplicitare ed incrementare le proprie potenzialità naturali, risorse che sono a loro volta frutto del lavoro, dunque di una funzione di dominio sull'ambiente e di costruzione di un ambiente artificiale in cui realizzare un proprio ambito di autonomia individuale-familiare, in un circolo virtuoso di cui i diritti individuali di libertà sono insieme pre-condizione e strumento di implementazione dell'autopoiesi umana.

È ovvio che il contesto storico muta le modalità di esercizio di questi diritti. Nelle opere di storia contemporanea la fondazione dell'ONU lascia di solito ai margini la correlata fondazione di istituti ed agenzie con cui i mercati, i trasporti e le telecomunicazioni hanno conosciuto per la prima volta una regolazione istituzionale mondiale. Questa novità era destinata a crescente importanza e peraltro non fu come l'ONU o l'UNESCO o la FAO-IFAD opera delle potenze vincitrici, ma fu piuttosto opera deuteragonista di Stati Uniti e Commonwealth, come mostra anche la dislocazione delle sedi (3), e tale è rimasta. Si tratta anzitutto di mutamenti figli dell'innovazione



tecnologica, dalla containerizzazione dei trasporti marittimi alla telematica, i cui riflessi istituzionali sono tuttora *in fieri*. Ma non c'è dubbio che i nuovi istituti regolatori della finanza e delle telecomunicazioni prefigurassero, nella mente dei vincitori anglofoni, un nuovo ordine mondiale, che *common law* e diritto privato abbiano progressivamente egemonizzato le forme giuridiche e istituzionali della globalizzazione a detrimento del diritto pubblico e che la loro attuale estensione, dall'Asia sud-orientale a nuove società di mercato dell'Europa orientale, sia conferma di un nuovo ordine *in fieri*.

Diversa è la storia del costituzionalismo europeo continentale, dove i diritti dell'uomo di origine giusnaturalistica vedono la loro forma storica moderna d'inveramento nei diritti del cittadino, che si realizzano storicamente negli istituti della rappresentanza. Qui i legittimi gruppi di interesse, pluralisticamente compresenti nel processo elettivo dei rappresentanti, si sciolgono nell'azione legislativa unitaria e nell'espressione finale di interessi collettivi propri di una nazione solidale che inverte storicamente la natura socievole dell'*homo sapiens*. Gli stessi diritti soggettivi di libertà si misurano con le loro condizioni storiche di realizzazione, dove la rimozione delle differenze materiali nella disponibilità di risorse minime appare condizione necessaria per il rispetto del principio naturale di eguaglianza.

È evidente che le due vie di cui parliamo provengono da una comune origine, che è il diritto romano integrato dal diritto consuetudinario. È evidente che nel XVIII secolo esisteva un comune sentire della *Repubblica delle Lettere* che vedeva presenze della “via francese” alla Costituzione nel dibattito dei costituenti americani e presenze della “via anglosassone” alla Costituzione nel dibattito dei costituenti francesi (4), ma non capiremmo quelle che a noi possono sembrare debolezze e contraddizioni nel testo di Ignatieff se non facessimo riferimento a questa diversità di tradizione.

La tradizione costituzionalistica statunitense ha presupposti di teologia federalista puritana e di millenarismo politico, che vede nel popolo americano l'erede moderno del patto mosaico, insomma il nuovo popolo eletto, prescelto da Dio. Si comprende allora la sovranità dei diritti soggettivi, che derivano appunto dal patto con Dio, ed il rifiuto di soggiacere ad organismi internazionali che non possono avere pari legittimazione (dopotutto, nella tradizione abrahamica, di Dio ce n'è uno solo).

Su questo punto il testo di Ignatieff è di grande onestà intellettuale quando afferma: “Il fatto è che gli americani credono che la legittimità dei loro diritti derivi dal loro stesso consenso, come incarnato nella Costituzione degli Stati Uniti. Alle convenzioni internazionali manca questo elemento di legittimità politica nazionale ... Da quando Eleanor Roosevelt presiedette la commissione che vergò la *Dichiarazione*, l'America ha promosso le norme dei diritti umani



nel mondo, rifiutando, allo stesso tempo, l'idea che quelle norme si applicassero ai cittadini e alle istituzioni americane.” (pp. 18-19) ... La più importante resistenza all'applicazione locale delle norme internazionali sui diritti non proviene da stati canaglia al di fuori della tradizione occidentale o da società islamiche o asiatiche. Proviene, di fatto, dal cuore stesso della tradizione occidentale sui diritti, da una nazione che, legando i diritti alla sovranità popolare, si oppone alla tutela internazionale in materia di diritti umani considerandola un attentato alla propria democrazia.” (p. 95).

Questa impostazione chiarisce meglio l'apparente contraddizione del testo fra minimalismo etico e massimalismo politico. Se la sovranità spetta all'individuo, i diritti ruoteranno intorno alla loro realizzazione possibile e molteplice in un quadro di opzioni individuali e di pluralismo morale (pp. 57-60). Ma se il mondo si globalizza, questa versione minima dei diritti fondata sul rifiuto del male, cioè di ogni riduzione degli spazi di autonomia individuale necessari per la realizzazione dei diritti soggettivi, deve essere difesa imponendola nel mondo, anche con la forza, a tutti coloro che hanno idee diverse sulla natura umana e sui suoi possibili diritti, siano essi individuali e/o collettivi.

Poiché la violazione di diritti è diffusa, occorrerà definire una gerarchia di interventi, che non potrà che essere condizionata dagli interessi di chi interviene. Anche qui l'analisi di Ignatieff è di grande onestà intellettuale, là dove afferma: “... i valori e gli interessi non sempre indirizzano la politica nella stessa direzione. L'idea dell'interesse nazionale implica che l'intervento militare non sia autorizzato nelle aree in cui i gravi abusi riguardanti i diritti umani non minaccino la pace e la sicurezza della regione ... (e qui segue, giustamente, l'esempio di non-intervento per la Birmania, pp. 45-46)”. Notiamo che Ignatieff parla di “interesse nazionale”, per cui la ‘sicurezza della regione’ è funzionale della sicurezza della nazione, che è poi una nazione sola, quella che i cittadini degli Stati Uniti ritengono prescelta da Dio.

Nella situazione presente non dobbiamo allora sorprenderci se gli Stati Uniti si presentano come una nazione che pratica ed estende i diritti soggettivi, ad esempio con la recente sentenza della Corte Suprema che dichiara nulla la condanna in Florida di un rapporto omosessuale, trattandosi di un libero esercizio di volontà nell'ambito della *privacy* (il che peraltro non annulla le vigenti legislazioni di altri Stati che considerano crimine passibile di pene carcerarie ogni rapporto sessuale non riproduttivo, anche fra adulti consenzienti, eterosessuali e fra loro coniugati) e che contemporaneamente ignora ogni principio internazionale di legalità, considerando azioni di polizia le guerre intraprese in Afghanistan o Iraq, quindi considerando i militari fatti prigionieri alla stregua di criminali comuni, per quanto a Guantanamo ai



prigionieri afgani non vengano riconosciuti nemmeno i diritti di criminali incarcerati, non trattandosi di cittadini statunitensi.

Concludendo, il testo, che finisce per risultare più interessante per l'autore e per il contesto in cui è stato scritto che non per ciò che in esso è scritto, esprime significativamente il clima etico-politico in cui opera oggi un intellettuale laico occidentale, accademicamente autorevole ed impegnato sul terreno della difesa dei diritti. Ignatieff alla fine del saggio scrive: “*La Dichiarazione universale* volle ristabilire l’idea di diritti umani nell’esatto momento storico in cui era apparso manifestamente che essi non avevano fondazione alcuna in attributi umani naturali. Quel che si può dire di questo paradosso è che esso descrive la coscienza divisa con cui abbiamo convissuto d’allora in poi con l’idea di diritti umani. Difendiamo i diritti umani nella piena consapevolezza che essi devono contrastare più che riflettere le propensioni naturali degli esseri umani.” (p. 82).

Si tratta di una conclusione realistica ma insufficiente. Abbiamo già sottolineato l’onestà intellettuale di Ignatieff. Ma il suo identificarsi con la tradizione costituzionale occidentale nella versione statunitense, senza fare i conti fino in fondo con essa, rende poco convincente la sua difesa ‘universalistica’ dei diritti. Una riflessione sui fondamenti dei diritti soggettivi che non ne metta in discussione i presupposti filosofici oscillanti fra individualismo possessivo e teologia federalista rende difficile una discussione non solo fra Washington, San’a e Singapore ma anche fra le due rive dell’Atlantico.

Note

1. *Human Rights as Politics and Idolatry*, Princeton, Princeton U. P. 2001, trad. it. *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, Milano, Feltrinelli, 2003.
2. S. Veca, “I diritti umani e la priorità del male”, in M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, cit., pp. 101-34.
3. Banca Mondiale, Washington; Fondo monetario Internazionale, Washington; ICAO (trasporti aerei), Montreal; IMO (trasporti marittimi), Londra.
4. Cf. G.M. Cazzaniga, “Les hommes éclairés de l’Europe et de l’Amérique ...”, *Carrefour. Revue de la Société de Philosophie de l’Outaouais*, XXIV (2002), 1, pp. 59-72.

Diritti umani e diritto a sbagliare

(La cultura occidentale è compatibile con i diritti umani?)

Bruno Celano

“I diritti imprescrittibili del lettore.

- 1) Il diritto di non leggere.
- 2) Il diritto di saltare le pagine.
- 3) Il diritto di non finire un libro.
- 4) Il diritto di rileggere.
- 5) Il diritto di leggere qualsiasi cosa.
- 6) Il diritto al bovarismo.
- 7) Il diritto di leggere ovunque.
- 8) Il diritto di spizzicare.
- 9) Il diritto di leggere a voce alta.
- 10) Il diritto di tacere.

Mi fermerò arbitrariamente al numero 10, in primo luogo perché fa cifra tonda e poi perché è il numero sacro dei famosi Comandamenti ed è bello, per una volta, vederlo servire a una lista di autorizzazioni.”

(D. Pennac, *Come un romanzo*, 1992)

L'insieme dei discorsi, degli argomenti, delle perorazioni in termini di diritti umani - la 'retorica' dei diritti umani - non è espressione di un'ideologia unitaria, tutta d'un pezzo. In essa, piuttosto, si intrecciano una pluralità di fili, espressione di valori, fini, ideali diversi. Questi valori, fini, ideali - e, dunque, i diversi fili di questo intreccio - sono (come rilevano Ignatieff e Zolo (1); e come rilevato, in precedenza, da N. Bobbio) in tensione, spesso in conflitto, fra loro, e spingono sovente verso conclusioni normative diverse e confliggenti (2). La retorica dei diritti umani è più un linguaggio, che l'espressione di una teoria: un modo di concettualizzare e formulare rivendicazioni, alternative e disaccordi, e di argomentare circa le diverse ipotesi di risoluzione (come rilevato, nuovamente, da Ignatieff e dai suoi commentatori) (3).

Da ciò segue che il problema della compatibilità o meno fra retorica dei diritti umani e culture non occidentali si configuri in modo diverso relativamente a ciascuna di queste diverse componenti. E che un problema analogo si ponga riguardo alla compatibilità o meno fra (componenti diverse della) retorica dei diritti e componenti diverse della cosiddetta 'cultura occidentale'. La 'cultura occidentale' non è un blocco unitario. Anch'essa è, al proprio interno, conflittuale. Ritenere che *il* problema capitale sia quello del rapporto, o della compatibilità, fra retorica dei diritti, espressione di una presunta 'cultura occidentale' in sé unitaria, da un lato, e culture non occidentali, d'altro lato,



tende a occultare, ingannevolmente, questo punto. Occorre chiedersi se, in quale misura, sotto quali aspetti, limitatamente a quali segmenti, e così via, una cultura dei diritti umani, nelle sue diverse (e confliggenti) componenti, sia o no compatibile con la (con componenti particolari della) cultura occidentale. La risposta non è sempre affermativa. È segno di miopia ritenere che esista una ‘cultura occidentale’ che, a differenza delle altre, sarebbe integralmente compatibile con i diritti umani.

Mi soffermerò qui su un aspetto particolare di questo conflitto. Non v'è dubbio, naturalmente, che la componente dell'individualismo liberale svolga, nella retorica dei diritti umani, un ruolo centrale, e sia uno degli elementi che più facilmente entrano in conflitto con alcune (o con alcuni aspetti di) culture non occidentali. Ma si tratta, mi pare, di un elemento che entra in conflitto anche con importanti (storicamente radicate, e socialmente diffuse) componenti della cultura occidentale. In particolare, c'è un aspetto dell'idea individualistico-liberale - uno dei nuclei normativi costitutivi del filone individualistico della retorica dei diritti umani - che risulta decisamente ostico sia a (componenti diverse di) culture non occidentali, sia a componenti significative della ‘cultura occidentale’.

Si tratta del diritto a commettere errori, e in generale del diritto a sbagliare, a fare ciò che è sbagliato, ciò che non è lecito, o buono (con un'icastica espressione inglese, intraducibile, ‘*a right to do wrong*’). La componente individualistico-liberale della retorica dei diritti umani si sostanzia nella rivendicazione della libertà negativa (nella quale Ignatieff vede il senso ultimo, il fondamento unitario, il *point and purpose* dei diritti umani nel loro complesso; tesi, questa, indubbiamente criticabile) (4), e nell'enfasi posta sul perseguimento di interessi e benessere individuali. Ma non si tratta soltanto di questo - o meglio, questa formulazione dell'idea individualistico-liberale lascia in ombra un elemento essenziale (strettamente connesso, ovviamente, ai due precedenti: la rivendicazione della libertà negativa, e l'enfasi sul perseguimento di interessi e benessere individuali). Questo elemento - che, ripeto, non può che riuscire ostico, indigeribile, snervante alle culture non individualistiche (occidentali e non) - è l'idea che, in molti casi, avere un diritto (uno fra i diritti fondamentali, quei diritti che si assume appartengano a ciascun essere umano, come tale) implichi avere il diritto a commettere errori, o a fare ciò che è sbagliato.

Questa idea - l'idea di *a right to do wrong*, per l'appunto - è, palesemente, problematica. Anzitutto, è anch'essa, al suo interno, polimorfa, come vedremo fra breve. E poi, solleva serie difficoltà concettuali e normative. L'idea di *a right to do wrong* appare, anzitutto, concettualmente mal formata (‘Avere il diritto di fare A’ sembra si possa argomentare, implica logicamente che fare A



sia permesso, lecito) (5). Se intesa alla lettera, sembra presupporre, inevitabilmente, un criterio oggettivo di ciò che è giusto o sbagliato - il che, però, appare incompatibile con la possibilità di un diritto a fare ciò che è sbagliato. E se, nell'intento di sfuggire a questa difficoltà, si intende *a right to do wrong* come il diritto a fare ciò che è ritenuto (da alcuni, da molti, dai più) sbagliato, la coerenza viene recuperata indebolendo l'idea di partenza. E la nozione sembra presupporre, questa volta, una forma di scetticismo, o agnosticismo.

Non discuterò queste difficoltà. Mi limiterò a passare in rassegna i principali aspetti dell'idea di *a right to do wrong* - alcuni fra i diversi sensi, o i diversi punti di vista, dai quali può apparire sensato parlare di un diritto a commettere errori, o a fare ciò che è sbagliato. Ciascuno di questi nuclei concettuali suscita problemi concettuali e normativi particolari; e poggia su giustificazioni diverse. Il mio sarà, ripeto, soltanto un inventario.

(1) Libertà di coscienza, libertà di pensiero e di fede religiosa; libertà di manifestazione del pensiero, libertà di culto - ovvero, il diritto di formarsi le proprie credenze e opinioni, e di esprimerle senza essere soggetto a impedimenti. Dunque, il 'diritto a sbagliare' come diritto a commettere errori: il diritto di formarsi ed esprimere liberamente credenze e opinioni false, o erronee (6).

Il punto può essere formulato in termini rawlsiani. Ciascun cittadino ha, assumiamo, la capacità di formarsi, rivedere e perseguire razionalmente una determinata concezione del bene ("a capacity to form, to revise, and rationally to pursue a determinate conception of the good"). Questa capacità ha anzitutto, per ciascuno, il valore di un mezzo, in vista del proprio benessere (mediante il suo esercizio, diviene possibile perseguire efficacemente il proprio benessere). Ma "la libertà di coscienza, e dunque la libertà di cadere in errore e di sbagliare, è una delle condizioni sociali necessarie ai fini dello sviluppo e dell'esercizio di questo potere". Dunque, le parti nella posizione originaria (la situazione nella quale, assumiamo, vengono scelti i principi di giustizia) "hanno una ragione per accettare principi che garantiscano tale libertà" (7).

L'esercizio della capacità di formarsi, rivedere e perseguire razionalmente una determinata concezione del bene, in secondo luogo, può esso stesso fare parte di una particolare concezione del bene, imperniata sull'esigenza di fare delle convinzioni, credenze, opinioni che professiamo, dei desideri e degli impulsi che abbiamo, qualcosa di autenticamente *nostro*, mediante il libero esercizio dei nostri poteri di deliberazione: l'esigenza che un individuo affermi, faccia proprie, le sue opinioni e le sue preferenze, sulla base di ragioni, come frutto dell'esercizio della sua capacità di formarsi, rivedere e perseguire



razionalmente una certa concezione del bene - sulla base, insomma, dell'esercizio della *sua propria* intelligenza (idea, questa, presente in Kant, per il quale costituisce il nucleo dell'Illuminismo, e in Mill) (8). Ebbene, argomenta Rawls, "affinché questa concezione del bene sia possibile deve esserci consentito (...) di cadere in errore e di sbagliare (entro i limiti stabiliti dalle libertà fondamentali)" (9).

(2) Il riconoscimento del diritto a sbagliare come condizione di possibilità di una democrazia pluralista, relativamente giusta e stabile.

Si può plausibilmente argomentare che, affinché una democrazia pluralista relativamente giusta venga ad esistenza, e acquisisca una certa stabilità, è necessario che ciascuna delle ideologie (visioni del mondo, concezioni del bene, dottrine religiose, morali, filosofiche) in essa rappresentate, o comunque la maggior parte di esse, riconosca ai cittadini il diritto a sbagliare, a commettere errori, a fare ciò che (alla luce dell'ideologia in questione) è sbagliato (ovviamente, entro certi limiti, da determinare). Il punto può, ancora una volta, essere formulato in termini rawlsiani.

L'interrogativo di fondo al quale la teoria di Rawls intende rispondere è: "come possiamo affermare una dottrina comprensiva come vera, o ragionevole, e al tempo stesso ritenere che non sarebbe ragionevole utilizzare il potere dello stato per esigere che gli altri la accettino, o la loro ottemperanza alle leggi particolari che essa sancirebbe?" (10). Ovvero: possiamo coerentemente ammettere *a right to do wrong*? Dalla possibilità di una risposta affermativa a questa domanda dipende la possibilità di una democrazia pluralista, giusta e stabile.

Perché? Perché, sostiene Rawls, la cultura politica di una democrazia costituzionale è caratterizzata dal "fatto del pluralismo ragionevole". Lo sviluppo di una pluralità di visioni del mondo, di dottrine religiose, morali, filosofiche, di concezioni della vita buona, diverse e confliggenti, e tuttavia tutte ragionevoli (accanto, naturalmente, a quelle irragionevoli) costituisce il risultato naturale dell'esercizio della ragione umana in condizioni di libertà. Il riconoscimento di questo dato di fatto - il riconoscimento degli "oneri del giudizio" (*burdens of judgment*), che ne costituiscono la fonte (11) - è uno dei tratti che definiscono, nella teoria di Rawls, la nozione di ragionevolezza (12); e conduce, in persone ragionevoli (persone disponibili a proporre e seguire, purché anche gli altri lo facciano, termini equi di cooperazione sociale, dei quali ci si può ragionevolmente aspettare che anche gli altri ragionevolmente li accettino), alla tolleranza di dottrine comprensive (ragionevoli) diverse dalla propria (13). In breve: "persone ragionevoli si rendono conto del fatto che gli oneri del giudizio pongono dei limiti a ciò che può essere ragionevolmente giustificato agli occhi degli altri; perciò, accettano una qualche forma di



libertà di coscienza e di pensiero. Sarebbe irragionevole da parte nostra utilizzare il potere politico (...) per reprimere dottrine comprensive che non sono irragionevoli” (14).

Il liberalismo politico, dunque, esige che si conceda la possibilità di un diritto a sbagliare. Dato un “consenso per intersezione” (*overlapping consensus*) su una concezione (politica) liberale della giustizia, ciascuna delle dottrine comprensive (ragionevoli) che ne fanno parte concede tale possibilità; ciò costituisce, per l'appunto, condizione necessaria della sua ragionevolezza. La replica del liberalismo politico, e di ciascuna delle dottrine che si trovano nel consenso, nei confronti dell'assunto *extra ecclesiam nulla salus* è: questo assunto è (non necessariamente falso, ma) irragionevole (15).

Insomma: “per l'idea di liberalismo politico è vitale che noi possiamo, in modo perfettamente coerente, ritenere che sarebbe irragionevole da parte nostra utilizzare il potere politico al fine di far valere la nostra dottrina comprensiva - dottrina che, naturalmente, dobbiamo affermare come vera, o come ragionevole” (16).

(3) Il diritto a non discutere più (a non fornire ulteriori ragioni per le proprie decisioni, scelte, atti); ovvero, il diritto a essere lasciato in pace.

Ciascuno di noi è spesso soggetto alla richiesta di fornire ragioni delle (giustificare le) proprie scelte, o le proprie azioni. L'idea di un ‘diritto a sbagliare’ come ‘diritto a non fornire (più) ragioni’ poggia sull'assunto che la pressione in tal senso possa diventare un onere iniquo, lesivo dell'autonomia, dell'integrità e della riservatezza dell'individuo. Le ragioni per le quali può accadere che, in certi contesti, relativamente a certe decisioni o azioni, non si sia disposti a fornire ragioni delle proprie decisioni, o azioni, sono di molti tipi. Questa versione dell'idea di *a right to do wrong* assume che, in certi casi, tali ragioni siano condivisibili. e siano eticamente significative (se non decisive). Oltre un certo limite, in certi contesti, ciascuno di noi ha diritto a non spiegare perché mai abbia deciso di agire in un certo modo - ha diritto a non subire la pressione di richieste di giustificazione.

(4) Il diritto a fare ciò che, pur essendo lecito, non è buono. Questo quarto modo di costruire l'idea del diritto a fare ciò che è sbagliato si fonda sulla possibilità di tracciare una distinzione fra ciò che è lecito, da un lato, e ciò che (entro l'ambito del lecito) è più o meno buono (o anche cattivo?), d'altro lato. Non tutto ciò che è lecito, si assume, è buono, anche se tutto ciò che è buono è lecito (17).

(5) Il diritto a fare ciò che non è permesso (ciò che non è lecito): ciò che è davvero sbagliato.



Questa volta l'espressione '*a right to do wrong*' è intesa alla lettera. L'idea è che, in alcuni casi, avere un diritto morale (uno dei diritti abitualmente reputati fondamentali; ovviamente, la tesi si applica prevalentemente, se non esclusivamente, a diritti di libertà) implichi avere il diritto morale a fare qualcosa di non permesso - di *wrong*, in senso proprio (18).

Questo modo di costruire la nozione di *a right to do wrong* è, palesemente, quello che suscita le più spinose difficoltà concettuali. L'aver diritto a fare A non presuppone forse che A sia permesso? Ma, d'altro lato, ciò sembrerebbe implicare che non si possa avere un diritto se non a fare ciò che è indifferente (o, addirittura, ciò che è obbligatorio) - il che è controintuitivo (19). Lasciando da parte questa difficoltà di fondo, alcuni aspetti di questa nozione meritano di essere messi in luce.

- a. Anzitutto, l'analisi della nozione di *a right to do wrong*, così costruita, consente di portare alla luce un elemento di importanza cruciale: 'Vietato fare A (che fare A sia *wrong*) non implica, di per sé, 'Permesso impedire di fare A' (20). È precisamente in questo scarto che si apre la possibilità di un diritto a fare ciò che è *davvero* sbagliato (21).
- b. Sussiste una stretta connessione fra l'ammissione della possibilità di *a right to do wrong* (nel senso in esame) e il riconoscimento del valore, dell'importanza, della scelta individuale (in certi ambiti, cruciali ai fini della "costituzione di sé", o della propria "integrità") (22).
- c. Il problema della possibilità di *a right to do wrong* è strettamente connesso alla questione della possibilità di conflitti fra diritti (diritti fondamentali, o diritti umani). Se i diritti confliggono, sembra inevitabile (se non ovvio) che in taluni casi vi sia (almeno *prima facie*) un diritto a compiere azioni che costituiscono violazione di diritti - e sono, in questo senso, dei *wrongs* (23).

In queste diverse versioni, l'idea di un diritto a commettere errori, a fare ciò che è sbagliato, confligge con una visione dei diritti umani imperniata sulla preservazione della natura (fisica e morale) dei titolari. Ma non v'è dubbio, ritengo, che l'idea di *a right to do wrong* sia una componente centrale della (componente individualistico-liberale della) variegata, in sé conflittuale e spesso indeterminata o incoerente, retorica dei diritti umani. Rinunciare a questa idea (per quanto possa restare latente, per quanto ci si possa sforzare di renderla marginale) significherebbe distorcere irrimediabilmente il tono, il registro - il *sound*, direi - della retorica dei diritti umani. E ciò spiega perché mai parlare, ad es., di un 'diritto a essere guidato, con mano amorevole ma ferma, sulla retta via', o del 'diritto a crescere, e vivere, in un ambiente che favorisca lo sviluppo di credenze e disposizioni eticamente e religiosamente



sane, stroncando sul nascere ogni germe di errore, vizio o empietà', sarebbe, se non un vero e proprio errore concettuale, certamente un po' ridicolo (24).

Note

1. M. Ignatieff, *Human Rights as Politics and Idolatry*, Princeton, Princeton University Press, 2001, pp. 20-2, 84, 94; D. Zolo, "Fondamentalismo umanitario", in M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, Milano, Feltrinelli, 2003, pp. 138-41, 145-6.

2. B. Celano, "Come deve essere la disciplina costituzionale dei diritti?", in S. Pozzolo (a cura di), *La legge e i diritti*, Torino, Giappichelli, 2002.

3. Ignatieff, *Human Rights as Politics and Idolatry*, cit., pp. 20-2, 73, 84, 94-5. Si vedano anche A. Gutmann, "Introduction" a M. Ignatieff, *Human Rights as Politics and Idolatry*, cit., p. xxiii; D. F. Orentlicher, "Relativism and Religion", ivi, pp. 151-3; M. Ignatieff, "Dignity and Agency", ivi, pp. 170-1.

4. Ignatieff, *Human Rights as Politics and Idolatry*, cit., pp. 4, 5, 18, 55, 57, 66-8, 69, 75; Id., "Dignity and Agency", cit., pp. 164-6; fra i critici, Gutmann, "Introduction", cit., pp. ix, xi-xii.

5. J. Mackie, "Can There Be a Right-Based Moral Theory?" (1978), in J. Waldron (ed.), *Theories of Rights*, Oxford, Oxford University Press, 1984.

6. Il *locus classicus* è Mill, *On Liberty* (1859), cap. II, *Of the Liberty of Thought and Discussion*.

7. J. Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993, 1996, pp. 312-3.

8. I Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784); Mill, *On Liberty* (1859), cap. III, *Of Individuality as One of the Elements of Well-Being*.

9. Rawls, *Political Liberalism*, cit., pp. 313-4.

10. J. Rawls, *Justice as Fairness. A Restatement*, edited by Erin Kelly, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2001, p. 189; cfr. anche Id., *Political Liberalism*, cit., p. 139.

11. Rawls, *Political Liberalism*, cit., pp. 55-8.

12. Rawls, *Political Liberalism*, cit., p. 54.

13. Rawls, *Political Liberalism*, cit., pp. 58-61.

14. Rawls, *Political Liberalism*, cit., p. 61. (Questa linea di argomentazione, puntualizza Rawls, non presuppone, né implica, alcuna forma di scetticismo; ivi pp. 62-3.) Sottolineo che l'argomentazione rawlsiana riassunta in questo



capoverso, e ripresa nel capoverso successivo, fa leva su una specifica nozione di ragionevolezza, che non cercherò di definire esaurientemente in questa sede.

15. Rawls, *Political Liberalism*, cit., p. 138; Id. *Justice as Fairness. A Restatement*, cit., pp. 183-4.

16. “It is vital to the idea of political liberalism that we may with perfect consistency hold that it would be unreasonable to use political power to enforce our own comprehensive view, which we must, of course, affirm as either reasonable or true” (Rawls, *Political Liberalism*, cit., p. 138; cfr. anche Id. *Justice as Fairness. A Restatement*, cit., p. 184). L’idea potrebbe essere ulteriormente sviluppata nei termini della nozione, anch’essa rawlsiana, di ragione pubblica. (Questo sviluppo lega strettamente la nozione di *a right to do wrong* discussa nel testo al ‘diritto a non discutere più’, sul quale ci soffermeremo fra breve.)

17. Devo a Francesco Viola l’idea di costruire in questo modo la nozione di *a right to do wrong*.

18. Questa tesi è stata formulata, e difesa, da J. Waldron, “A Right to Do Wrong” (1981), in Waldron, *Liberal Rights*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

19. Waldron, *op. cit.*, pp. 82-3.

20. Waldron, *op. cit.*, pp. 73-4.

21. J. Waldron, “Galston on Rights”, *Ethics*, 93 (1983), p. 325.

22. Nella ricostruzione di Waldron, il *point* dei diritti (di libertà) è la protezione della scelta individuale in certe sfere di attività, reputate di particolare importanza ai fini della *self-constitution* dell’individuo, e dunque della sua “integrità” (tali scelte riguardano, in ultima istanza, che genere di persona essere; Waldron, “A Right to Do Wrong”, cit., pp. 79, 80-1, 82, 84). (Il punto è chiarito estesamente in Waldron, “Galston on Rights”, cit., p. 326: la possibilità di un *right to do wrong* “is based on a concern, arising out of the value of autonomy in an individual’s self-constitution, that moral values should affect people’s lives in some ways and not in others [ossia, non per via di coercizione, o di inganno o condizionamento]”). Questa ricostruzione, puntualizza Waldron (“A Right to Do Wrong”, cit., p. 432, n. 13), non implica l’adesione alla (versione hartiana della) cosiddetta *Choice Theory* dei diritti. (Non implica, infatti, che il titolare del diritto possa scegliere se colui che è soggetto all’obbligo correlativo debba adempiere o no.). Si tratta, piuttosto, di una forma peculiare di *Interest Theory*: l’interesse protetto è, nel caso dei diritti in oggetto, l’interesse alla libertà di scegliere (in certe sfere,



particolarmente significative, della propria vita). Sulla contrapposizione fra *Choice Theory* e *Interest Theory* dei diritti cfr. B. Celano, “I diritti nella *jurisprudence* anglosassone contemporanea. Da Hart a Raz”, in P. Comanducci, R. Guastini (a cura di), *Analisi e diritto 2001. Ricerche di giurisprudenza analitica*, Torino, Giappichelli, 2002.

23. Cfr. Waldron, “A Right to Do Wrong”, cit., p. 68.

24. Sono grato a F. Biondo per avermi suggerito la centralità dell’idea di un diritto a sbagliare.

I diritti umani come politica e come ideale

Enrico Diciotti

Alla domanda “Che cosa sono i diritti umani?” si può rispondere in molti modi diversi e non necessariamente contrastanti. Una prima risposta di Ignatieff, che pienamente condivido, è che i diritti umani siano innanzitutto un linguaggio. Un linguaggio il cui uso è andato diffondendosi nella seconda parte del XX secolo - e che sperabilmente si diffonderà ancora -, con il quale possono essere formulate e giustificate richieste, affermazioni e obiezioni nei diversi campi della politica, della morale e del diritto (e anche in tutti questi campi nello stesso momento, considerando che il linguaggio dei diritti umani mette per l'appunto in discussione la separazione tra di essi).

Dire che i diritti umani costituiscono un linguaggio equivale a dire che per il tramite di essi possono essere formulate e giustificate richieste, affermazioni e obiezioni, relative a ciò che deve essere fatto o non deve essere fatto, con contenuti vari e contrastanti. E che queste stesse richieste, affermazioni e obiezioni potrebbero essere formulate e giustificate in altro modo: ad esempio, riferendosi ai comandi divini o al bene della comunità concepita come un organismo che trascende gli individui. E che i diritti umani possono trovare spazio tanto nell'invocazione del perseguitato che chiede giustizia, quanto nelle dichiarazioni dei potenti, cioè in discorsi provvisti di differente forza illocutoria e diversissimi effetti perlocutori. E, infine, che questi diritti possono essere richiamati a proposito e a sproposito, per fini nobili ed ignobili, in affermazioni che esprimono le effettive convinzioni del parlante o nelle affermazioni mendaci dell'ipocrita.

Il linguaggio dei diritti umani, in quanto serve per dire cose che potrebbero anche essere dette altrimenti, non è migliore né peggiore di altri possibili linguaggi della morale, del diritto e della politica. Ma questo linguaggio ha qualche caratteristica che lo rende diverso da altri e - almeno dal mio punto di vista - migliore di questi. Queste caratteristiche, messe in evidenza da Ignatieff, sono l'universalismo e l'individualismo. L'individualismo si presenta in varie forme (individualismo ontologico, metodologico, morale), ma di esso è qui interessante solo il seguente aspetto: l'aspetto per cui le comunità umane sono semplici aggregati di individui, tanto più buone quanto migliore è in esse la vita degli individui che le compongono, e che noi possiamo quindi avere doveri verso gli altri, ma non verso una società, una cultura o qualsiasi altra entità sovraindividuale. L'universalismo implica che i diritti, così come i doveri che ad essi corrispondono, appartengono non solo ai membri di una comunità, ma a tutti gli esseri umani (il fatto che l'altra faccia



dell'universalità dei diritti sia l'universalità dei doveri che ad essi corrispondenti rimane spesso in ombra, ma è piuttosto rilevante).

L'affermazione che i diritti umani costituiscono un linguaggio, seppure di tipo particolare, consente però di cogliere solo una parte degli aspetti rilevanti. Non credo infatti che si possa sostenere che i diritti umani possono essere invocati per formulare richieste, affermazioni e obiezioni provviste di qualsivoglia contenuto. La famiglia dei diritti umani è ampia o non precisamente delimitata, ma non è possibile includere in essa qualunque cosa. Indubbiamente i testi costituzionali del diritto interno e i testi dei trattati internazionali in cui trovano riconoscimento i diritti umani sono spesso vaghi e sfuggenti, e provvisti di contenuti almeno in parte contraddittori; ma mi sembra difficile sostenere che siano tanto vaghi e sfuggenti, e tanto contraddittori, da poter essere intesi in qualsiasi modo e da poter giustificare qualsiasi conclusione. A ragione, dunque, Ignatieff sostiene che i diritti umani tracciano le linee di una società in cui tutti gli individui hanno quel minimo di capacità d'azione che consente ad essi di autodeterminarsi, di perseguire i propri progetti di vita e la propria concezione del bene.

Si tratta di una concezione dei diritti umani che, per almeno due ragioni, può essere detta "minimalista". La prima ragione è che in essa i diritti umani danno semplicemente forma a uno spazio pluralista, in cui gli individui possono vivere in un'ampia varietà di modi, conformemente ai propri desideri, alle proprie ideologie e alle proprie credenze religiose. La seconda ragione è che in essa i diritti umani, in quanto non si identificano in una particolare concezione della vita buona, ma realizzano i presupposti per il perseguimento di una grande varietà di concezioni della vita buona, possono costituire la base minima di un consenso che raccolga individui provvisti di differenti desideri, ideologie e credenze religiose.

Il consenso sui diritti umani, peraltro, può essere soltanto un consenso in linea di massima. Come infatti nota lo stesso Ignatieff, la vaghezza di questi diritti e il loro carattere spesso contraddittorio può dar luogo a disaccordi su ciò che essi davvero richiedano. Nessun diritto è precisamente determinato, con la conseguenza che possono sorgere - e spesso sorgono - controversie sulla sua esatta estensione. Nessun diritto, inoltre, è assoluto, poiché ciascuno deve armonizzarsi con altri diritti concorrenti, con la conseguenza che possono sorgere - e spesso sorgono - controversie sui casi in cui esso deve o non deve essere rispettato. E non si deve poi dimenticare che tanto più controversi possono essere i modi in cui, in concreto, la politica e il diritto dovrebbero atteggiarsi per garantire effettivamente i diritti umani.

Dunque, così come condivido l'immagine parzialmente realista dei diritti come linguaggio tipico di un'epoca, condivido anche l'immagine liberale e



rawlsiana dei diritti come insieme di requisiti minimi per la convivenza in una società pluralista. Mi sembra però che vi sia anche un'altra dimensione dei diritti umani che meriti di essere messa in luce: si tratta della dimensione in cui i diritti umani prefigurano una società ideale di liberi ed eguali.

Se i diritti umani indicano le condizioni in cui gli individui hanno la possibilità di autodeterminarsi, individualmente e collettivamente, indicano allora i beni essenziali di cui tutti dovrebbero godere in una società giusta, o nella migliore delle società. Da questa prospettiva, sebbene appaiano ancora come un "minimo" in relazione alle differenti concezioni del bene di una società pluralista, possono essere concepiti come un "massimo" dal punto di vista di ciò che può essere ottenuto tramite la politica e il diritto.

Si potrebbe dire che porre un'enfasi eccessiva su questo "massimo" delle prestazioni che i diritti umani richiedono alla politica e al diritto è piuttosto rischioso, perché potrebbe far sì che i diritti umani divenissero, da terreno di consenso e di intesa, terreno di aspri conflitti politici. Data la vaghezza e la contraddittorietà dei diritti umani, essi sembrano infatti poter essere piegati a fornire un sostegno alle più diverse dottrine politiche. Sembra cioè che la società in cui i diritti umani sono pienamente, o al meglio, garantiti a tutti gli individui possa apparire nelle forme più svariate a coloro che aderiscono a ideologie politiche differenti. Tre sono però le osservazioni da fare a questo riguardo.

La prima osservazione è che le controversie che possono accompagnarsi alla configurazione della società ideale dei diritti sono semplicemente un'estensione delle controversie che si accompagnano ad ogni uso dei diritti umani. Lo stesso Ignatieff ammette, come ho già ricordato, la possibilità di profondi disaccordi quando si tratti di precisare l'estensione dei diritti, di risolvere le antinomie tra di essi e di individuare gli strumenti politici e giuridici adeguati per la loro tutela. Compiere queste operazioni, d'altra parte, comporta già prefigurare in qualche misura i caratteri e le linee di una società in cui i diritti umani siano tutelati pienamente, o nel miglior modo possibile.

La seconda osservazione è che i caratteri di una società ideale dei diritti divengono tanto più precisi quando non si restringa arbitrariamente, così come sembra fare Ignatieff, l'insieme dei diritti umani ai soli diritti di libertà. In effetti Ignatieff in alcuni passi del suo libro afferma che i diritti umani non sono necessariamente coerenti con il progetto neoliberalista che in questo momento sta cercando di imporsi su scala planetaria, poiché possono costituire valide risorse per opporsi alle politiche dell'ambiente e della manodopera delle grandi imprese multinazionali. Ma esprime poi abbastanza chiaramente l'idea che i diritti umani consistano in libertà negative, alla maniera in cui queste sono state rappresentate da Isaiah Berlin. Ebbene, vi è



più di una ragione per considerare del tutto arbitraria una posizione di questo genere. Una prima ragione è che tra i diritti umani presenti nelle costituzioni statali e nei trattati internazionali hanno largo spazio anche i cosiddetti diritti sociali, che potrebbero essere complessivamente considerati come diritti a un'equa distribuzione delle risorse necessarie per ottenere o mantenere beni primari come l'istruzione, la salute e la vita stessa. Un'altra ragione è che conferire diritti di libertà a individui ai quali non sono garantiti questi beni primari è poco più di una beffa. Un'altra ragione ancora è che le stesse idee che sono in genere poste a fondamento dei diritti umani rendono poco ragionevole l'esclusione dei diritti sociali dal novero dei diritti umani: ciò vale sia in riferimento a idee non condivise da Ignatieff, come ad esempio quella della sacralità degli esseri umani o della loro eguale dignità, sia in riferimento a idee che Ignatieff si mostra maggiormente propenso ad accettare, come quelle che forniscono ai diritti umani una giustificazione prudenziale. Infatti, tanto per fare un esempio, non sembrerebbero molto prudenti quegli individui che garantissero a se stessi alcuni diritti di libertà per il fatto che - come dice Ignatieff - dove questi vengano a mancare la vita stessa può essere in pericolo, senza però garantirsi un accesso alle cure mediche o ai medicinali che possono risultare necessari per conservare la vita.

La terza osservazione è che i conflitti tra i diritti umani sono indubbiamente considerevoli, ma minori di quanto spesso si mostri di credere. In particolare, si deve ritenere priva di qualsiasi fondamento, almeno se ci poniamo sul piano concettuale, l'idea spesso presente sullo sfondo delle discussioni sui diritti umani secondo cui vi sarebbe un'incompatibilità tra i diritti di libertà e i diritti sociali. Volendo mettere in evidenza un aspetto solitamente ignorato, si può infatti affermare che i diritti di libertà e i diritti sociali sono, almeno sotto un certo profilo, dello stesso genere, in quanto consistono essenzialmente in diritti all'uso o al consumo di beni, o di una certa quota della ricchezza sociale. Che lo siano i diritti sociali è considerato ovvio, perché è palese che sono necessarie risorse per assicurare, a tutti o ai meno abbienti, in forma gratuita o a un prezzo più basso di quello di mercato, un'istruzione o determinate cure mediche. Ma diviene evidente che lo siano anche i diritti di libertà quando si noti che un soggetto può essere libero di compiere una qualsiasi azione soltanto se è libero di utilizzare i beni necessari per compierla: beni che possono consistere, a seconda del tipo di azione, unicamente nello spazio fisico necessario per compierla, o anche negli strumenti necessari per questo stesso fine. Gli spazi e i beni necessari per garantire i diritti di libertà e i diritti sociali devono essere sottratti alla proprietà privata e al libero mercato, in modo da essere resi disponibili a tutti in una qualche forma adeguata, cioè come beni pubblici o come beni assicurati separatamente a ogni singolo individuo. Pertanto, sia i diritti di



libertà sia i diritti sociali concordemente richiedono un trasferimento di risorse dal mercato alla dimensione del pubblico o del comune; i contrasti che si danno tra questi diritti sono essenzialmente contrasti che si danno, quando i beni siano scarsi, tra esigenze diverse di impiego di risorse limitate. Le sole libertà che si oppongono a questa dimensione pubblica o comune sono la proprietà privata e la libertà di iniziativa economica, cioè le libertà economiche connaturate al libero mercato.

Pertanto, i diritti umani, comprensivi sia dei diritti di libertà sia dei diritti sociali, suggeriscono l'idea di una società in cui il mercato sia sottoposto a drastici limiti, o sia addirittura assente, e in cui tutti gli individui abbiano l'effettiva possibilità di progettare la propria esistenza, godendo delle stesse libertà fondamentali e di una base di risorse materiali sufficienti per l'effettiva titolarità di tali libertà e per la soddisfazione di altre esigenze primarie, come la salute e l'istruzione. Una società tendenzialmente libera ed egualitaria.

Se si mette in rilievo che l'universalità dei diritti umani implica una società libera ed egualitaria a livello planetario, diviene evidente che seguire i diritti umani nella loro dimensione ideale conduce nel regno dell'utopia. Si può infatti ragionevolmente ritenere che la società dei diritti umani pienamente tutelati sia irrealizzabile, o almeno che la possibilità della sua realizzazione sia estremamente remota. Tuttavia, un'utopia indica un obiettivo forse irraggiungibile, ma che può orientare l'azione politica quotidiana e, di fatto, l'azione politica quotidiana orientata dei diritti umani è già orientata da tale utopia.

Non si tratta peraltro di un'utopia in senso proprio. Perché i diritti umani di per sé non indicano un preciso progetto di costruzione sociale, non forniscono un'immagine minimamente nitida della società ideale. Una cosa mi sembra però evidente: deve trattarsi di una società in cui il potere è soggetto a forti vincoli o si dissolve completamente, si tratti del potere politico di un'aristocrazia o di una maggioranza o del potere economico che ogni privato può acquisire nel libero mercato.

Fondare senza fondamentalizzare i diritti umani: il ruolo di una *Seconda Dichiarazione*

Alessandro Ferrara

Ringrazio i curatori di questa discussione per avermi invitato a intervenire. Con il privilegio del *latecomer* ho avuto il vantaggio di poter recepire l'umore degli altri interventi, fra cui mi sembra serpeggiare una vena soprattutto critica nei confronti di Ignatieff. Anche questo mio intervento è in parte critico nei confronti delle due *Lectures* da cui muove il dibattito, ma in un senso che credo sia diversamente angolato.

Le tesi di Ignatieff intorno ai diritti umani, chiare e coraggiose, a mio avviso vanno dritte ai nodi essenziali del problema e invitano chi le legge a una presa di posizione altrettanto netta. Il loro limite è di non essere radicali abbastanza lungo la strada impeccabilmente corretta che additano. Quello che vorrei provare a fare in questo mio intervento è in primo luogo specificare *in che senso* sono condivisibili; in secondo luogo, chiarire in che senso a mio avviso non sono abbastanza radicali nel venire a capo di una certa tensione che le attraversa e, infine, brevemente accennare al modo in cui si potrebbe completare il percorso e portarle a un grado maggiore di coerenza.

1. Tre tesi da condividere

Il nucleo dell'argomentazione di Ignatieff è costituito da tre tesi, fra loro collegate: la tesi per cui i diritti umani soffrono di un deficit fondativo, la tesi per cui la loro giustificazione va resa indipendente dalla democrazia, e la tesi per cui nel loro insieme i diritti umani vanno intesi come una riproposizione del concetto di libertà negativa. Partirò da ciascuna di queste tre tesi di Ignatieff, sviluppando delle considerazioni che nel caso della prima la modificano leggermente, e nel caso della seconda e della terza sono tese a rafforzarla.

Diritti senza fondamento

La tesi più importante dei due saggi di Ignatieff è che i diritti umani non dispongono al momento di una fondazione filosofica universalmente condivisa e, quel che è peggio, condivisibile.

Beninteso, non è che manchino giustificazioni filosofiche, da Rawls a Habermas ai teorici del cosmopolitismo. Quello che manca è l'universalità della condivisione. Il che non sarebbe di per sé un problema, da un punto di vista filosofico. Quale dottrina in ultima analisi gode di un'accettazione altrettanto universale come la sua aspirazione universalistica? Diventa però un



problema, questa non universale accettazione del primato dei diritti umani, quando l'aspirazione è di mettere la forza coercitiva di un qualche apparato sovranazionale - oggi una coalizione interstatale con il beneplacito del Consiglio di Sicurezza, domani auspicabilmente una forza militare direttamente al comando dell'ONU - a disposizione del loro *enforcement*. È a questo punto che si gioca la partita fra uso legittimo della forza e mero esercizio della potenza da parte di un'entità imperiale o di una coalizione.

Ora, il quadro delle relazioni internazionali emerso dalla fine della Guerra Fredda è tale che, con la scomparsa della minaccia di un confronto nucleare fra le superpotenze, è divenuta realistica la prospettiva di una capacità della comunità internazionale di imporre il rispetto di quello standard minimo della decenza politica costituito dai diritti umani, e di imporlo con la forza se necessario.

Ecco il motivo per il quale la assenza di una giustificazione universalmente accettata, che possa togliere dunque il carattere arbitrario all'imposizione forzosa del rispetto dei diritti umani, è improvvisamente diventata un tema così saliente.

Si è soliti, a questo snodo, invocare la Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo del 1948 e altre fonti giuridiche - per esempio i Patti del 1966 -- come fonti che possano di per sè fornire una legittimazione a tale *enforcement*. In fondo tali documenti sono stati sottoscritti da una vastissima maggioranza degli stati esistenti, sia pure con le successive prese di distanza.

Ma l'ostacolo che si oppone a questa soluzione non proviene tanto dalla contingenza storica - stati firmatari che non esistono più, nuovi stati che non hanno sottoscritto tali documenti. Proviene, a mio avviso, dalla natura di tali documenti e dalla funzione che essi intendevano assolvere. Partiamo dalla funzione.

La loro funzione è stata quella di stimolare, all'indomani della più sanguinosa guerra della storia, la crescita in tutto il mondo di una cultura della dignità umana il cui nucleo fosse costituito da un catalogo dei diritti umani, propri della persona in quanto tale e non del cittadino. E questa funzione è stata espletata egregiamente dalla Dichiarazione. Oggi l'idioma dei diritti umani è una *koinè* pressoché universale. Come ha egregiamente affermato Salvatore Veca, "il linguaggio dei diritti umani è prioritariamente una risposta alla memoria del male che esseri umani possono fare ad altri esseri umani" (1) Ma la funzione suddetta ha suggerito una certa strutturazione dei documenti: serviva che fossero cataloghi ampi di tutti i diritti possibili, da quello alla vita e all'integrità corporea, a quelli di espressione, a quelli economici e sociali, ivi incluso il diritto al riposo e alle ferie retribuite, menzionato all'Art. 24.



Da 15 anni a questa parte questa funzione e questa struttura - grazie fra l'altro al loro stesso successo - hanno perso di urgenza. E per converso ha assunto estrema urgenza una funzione completamente diversa da quella originaria: che questi documenti costituiscano l'embrione di un "rule of law" sovranazionale, ancorché non statutale, il quale faccia premio sulla sovranità nazionale. Questa funzione era presente allo stato larvale nello spirito con cui la Dichiarazione fu concepita - nel senso che la sovranità nazionale e il divieto di ingerenza potevano essere molto cautamente sospesi solo quando le violazioni gravi e continue dei diritti umani costituissero una minaccia alla pace. Ma oggi, in un contesto profondamente mutato dalla fine del bipolarismo, ciò che domandiamo alla Dichiarazione, ai Patti del 1966 e alle fonti giuridiche relative ai diritti umani è di fornirci un chiaro discrimine fra ciò che può essere tollerato dalla comunità internazionale - ciò che ciascuno stato sovrano è libero di fare entro i propri confini - e ciò che non può in nessun caso essere ammesso. Ai fini di questa nuova funzione la struttura dei documenti in questione è diventata un ostacolo.

Ciò che serve non è più un documento che elenchi sullo stesso piano diritto alla vita e diritto alle ferie retribuite, ma un documento che isoli poche fattispecie di eccezionale gravità le quali meritino di essere sanzionate, laddove siano verificate, secondo precisi meccanismi di garanzia, con il potere coercitivo di un'organizzazione genuinamente sovranazionale o di attori statuali eventualmente associati che agiscano in funzione di supplenza e con mandato di tale organizzazione. Noi non disponiamo di un documento siffatto, ma dobbiamo utilizzare documenti nati in un altro contesto e per assolvere altre funzioni, e questo caratterizza la situazione in cui oggi versiamo. Due tipi di risposta predominano.

Alcuni auspicano che un'argomentazione filosofica particolarmente stringente supplisca a questa carenza e si faccia carico di indicare quali diritti - fra i 30 articoli che compongono la Dichiarazione - sono veramente "fondamentali". Trovo questa strategia, perseguita in vari modi anche da Rawls e da Habermas, considerevolmente problematica (2). In primo luogo perché difficilmente riuscirà a sottrarsi al sospetto di generalizzare categorie specificamente occidentali - il presupposto di individui liberi ed eguali che convengono sul riconoscersi reciprocamente una serie di diritti - e con ciò al sospetto di voler porre la forza coercitiva del diritto al servizio di una visione parziale e non universalmente condivisa di ciò che giustifica la norma. Ma, in secondo luogo, perché l'identificazione via argomentazione filosofica di un nucleo di diritti umani "veri e propri" fra il novero di quelli elencati nella Dichiarazione avrebbe l'effetto di riproporre qualcosa di assai inquietante per la nostra stessa coscienza di occidentali: un primato della ragione pratica sul



diritto e sulla politica rispetto a cui non già le culture altre ma secoli di pensiero politico e di giuspositivismo occidentale ci hanno messo in guardia.

Altri sostengono che le fonti giuridiche stesse del diritto internazionale già implicitamente gerarchizzano i diritti, e affidano questa tesi al consueto ricorrere di un certo ordine nella elencazione e a giudizi espressi da vari organismi internazionali in applicazione di tali fonti. Mi sembra una tesi non particolarmente forte. Anche ammettendo che il numero progressivo degli articoli in cui vengono nominati il diritto alla vita e il diritto alle ferie retribuite valga come criterio per stabilire che il primo è un vero diritto umano, sovraordinato rispetto alla sovranità statale, e il secondo è solo *latu sensu* un diritto umano, così denominato solo al fine di esortare le legislature di tutti gli stati a tutelarlo ma tuttavia subordinato alla volontà politica localmente vigente, questo non risolverebbe i nostri problemi. Si porrebbe immediatamente, infatti, la questione della soglia a partire dalla quale hanno termine i “veri diritti umani” e con quale criterio e giustificazione essa vada collocata proprio a quel punto, nonché la questione di come il diritto di ingerenza ed intervento vada ripensato nel quadro del mutato contesto storico, a quali specifiche fattispecie violatorie si applichi - tutto un terreno lasciato inesplorato da documenti pensati evidentemente per altri fini.

Io penso che esista un'altra via di uscita, coerente con questa diagnosi, di cui val la pena di discutere, ma questo ovviamente esula dal commento al testo di Ignatieff e quindi ne accennerò solo alla fine del mio intervento. In questa sede volevo solo ribadire il mio pieno consenso alla tesi per cui esiste oggi un deficit di giustificazione universalistica per i diritti umani e a questo deficit sarebbe un grave errore rispondere, da parte occidentale con una fondamentalizzazione - filosofica, laica, secolare - della loro valenza normativa, una fondamentalizzazione del tutto speculare al modo in cui abbiamo assistito a una rinascita del fondamentalismo religioso in varie parti del mondo. E non si ripeta futilmente che il nostro universalismo - filosofico, laico, secolare - è “diverso”. Per ogni credente la sua fede è “diversa”! La vera universalità è nel poter farsi riflessiva, da parte di una concezione della normatività, nel suo saper accogliere diversità al suo interno.

Diritti e democrazia

Coerentemente con questa diagnosi, uno dei parametri che il compito di giustificare universalmente i diritti umani in modo cogente anche per le culture asiatiche, africane e islamiche dovrà rispettare sarà quello di disgiungerli nel modo più totale dall'idea di democrazia. Diritti umani che non vogliano essere proiezioni etnocentriche della nostra *way of life* devono essere



concepiti in modo tale che non vi sia alcun bisogno che una società che li rispetti sia democratica. Ciò per due ordini di motivi.

Il primo è un motivo squisitamente filosofico. Ogni Chiesa, quella cattolica in primis, proietta come ottimale uno stato del mondo in cui tutti gli esseri umani siano divenuti fedeli della sua religione. Non possiamo pensare la liberal-democrazia sulla stessa lunghezza d'onda senza ipso facto trasformare il liberalismo in una religione dell'umanità.

Bisogna intendersi su questo punto. In ciascuno di noi convivono due cose molto diverse. Io sono un liberale democratico il quale - ovviamente - pensa che il mondo sarebbe migliore se tutte le società esistenti su questa terra assomigliassero a una liberal-democrazia. Ma questo è un mio intimo convincimento "privato", una porzione della "concezione comprensiva" del mondo che io abbraccio. Al tempo stesso, questa mia stessa anima liberale mi fa rifuggire dall'idea che una qualche forma di forza coercitiva possa esser posta al servizio del condurre altri individui, altre società all'accettazione di questo punto di vista. I diritti umani vanno scrollati dalla zolla dei loro presupposti "politico-culturali". La battaglia per affermarli e vederli rispettati ad ogni angolo di questo mondo sarebbe inficiata, non agevolata, dalla percezione che affinché siano rispettati bisogna che ogni società diventi come la nostra. Ha ragione Zolo quindi a rimproverare a Ignatieff di trascurare il modo in cui sia possibile individuare dei linguaggi "omeomorfi" a quello dei diritti all'interno di culture altre. Per restare all'ambito degli *Asian values*, è evidente che un radicamento locale della cultura dei diritti umani è possibile solo staccandoli dall'idea di "diritto soggettivo individuale": bisogna tener conto del fatto che in quella cultura l'idea di un individuo che fa valere una sua prerogativa "contro" il collettivo sociale a cui appartiene suscitando le stesse tonalità emotive che suscita per noi l'idea che un individuo faccia causa ai propri genitori per ottenere il soddisfacimento dei suoi legittimi interessi, un'azione legittima in termini legali ma che suscita nondimeno un disagio culturale e morale in noi stessi. Trovo singolare però che Zolo getti la spugna affermando che "ha poco senso supporre che la dottrina occidentale dei diritti dell'uomo possa essere accolta universalmente al di fuori del contesto dei processi di occidentalizzazione del mondo con i quali la globalizzazione in larga parte coincide" (3). La scommessa è che ciò al contrario *possa* essere possibile, pena lo svilire i diritti umani all'ennesima versione del "white man's burden". La sfida è trovare il modo.

La seconda ragione per la quale il legame fra diritti umani e forma di vita democratica va reciso è di ordine prudenziale. Proprio le connessioni che Zolo rimprovera a Ignatieff di trascurare - le connessioni fra diritti umani e quei momenti dell'occidentalità che la globalizzazione "pantografa" su scala



mondiale, ovvero l'economia di mercato, la volontà di dominio sulla natura, la fede nella tecnologia, il culto dell'efficienza, il materialismo consumista, il culto della velocità, la propensione privatistica - sono altrettanto piombo sulle ali dei diritti umani. Proprio il sospetto che accettando i diritti umani si accoglie quel cavallo di Troia dal cui ventre a un certo punto usciranno insubordinazione alle gerarchie, parità fra i sessi, relativizzazione delle tradizioni, materialismo, consumismo, primato del mercato e dei suoi valori, accelerazione del mutamento, rivendicazioni egualitarie, proprio questo sospetto alimenta sia la voce sia la popolarità di quanti chiedono di chiudere le porte al cavallo di Troia. L'arma dell'insinuare che si comincia con i diritti umani e poi inevitabilmente l'ordine sociale finisce per assomigliare al modello propagandato dai media occidentali va tolta dalle mani dei fondamentalisti.

Come ha egregiamente sostenuto John Rawls, il solo fra i grandi filosofi politici contemporanei che abbia accolto fino in fondo la lezione del "fatto del pluralismo" che emerge dal seno della nostra storia filosofica, si deve poter immaginare una società dei popoli della terra in cui tutti rispettano un nucleo minimale di diritti umani ma non si deve perciò immaginare un mondo in cui tutte le società diventino copie della nostra ed esprimano valori pubblici simili ai nostri. Il peggior servizio che si possa rendere al realizzarsi della "ragionevole utopia" di una pacifica società dei popoli è quello di sostenere che non si rispettano "veramente" i diritti umani se non nel seno di una società come la nostra.

Diritti e libertà negativa

È stato obiettato a Ignatieff che la sua visione minimalista dei diritti umani costituisce una reincarnazione, nell'età globale, della visione berliniana della libertà negativa e che dei limiti di quella viene dunque inevitabilmente a soffrire. L'insoddisfazione nei confronti dell'idea "atomistica" di libertà negativa si traduce quindi in insoddisfazione nei confronti di una concezione siffatta dei diritti umani. Per esempio Zolo accusa Ignatieff non soltanto di legare la sua visione dei diritti umani alla "versione classicamente liberale dell'individualismo politico europeo", ma anche di pensare - velleitariamente, si intuisce - di "poter costringere l'intero ventaglio dei diritti soggettivi entro lo spazio normativo della 'libertà negativa'" (4).

Non sono mai stato un partigiano della libertà negativa ma mi sono sentito colpito da questa critica, poiché condivido nelle linee di fondo il minimalismo della posizione di Ignatieff. Ma ad un esame più attento la accusa stessa mi è parsa fondata su un equivoco.



Non dobbiamo confondere i diritti umani con l'alfa e l'omega della giustizia globale. Noi viviamo in una sorta di interregno. Le relazioni internazionali fra i 200 stati del pianeta non possono essere pensate più - westafalianamente - come aventi luogo in un puro stato di natura. Sarebbe ridicolo il solo pensarlo. Al tempo stesso i rapporti fra questi stati non mettono capo, ancora, a un compiuto stato di diritto paragonabile a quello che esiste a livello "domestico". L'esercizio filosofico a cui chi si occupa di politica nell'età globale è chiamato è quello di identificare che cosa potrebbe significare la transizione dal punto in cui siamo ora - spezzoni di diritto internazionale la cui importanza è variamente interpretata, proto-costituzionalizzazione di materiali normativi sorti su base pattizia, assenza del monopolio della forza da parte di un attore globale sovranazionale, primi elementi di un sistema giudiziario internazionale in assenza di riconoscimento universale - ad uno stato delle relazioni internazionali in cui l'elemento della forza abbia compiutamente ceduto il passo al diritto.

Nel pensare dunque che cosa possa voler dire un assetto giusto ed equo delle relazioni internazionali i diritti umani certamente giocano un ruolo, ma non sono l'unico ingrediente. Costituiscono un presupposto indispensabile della caratterizzazione di tale assetto, ma non lo esauriscono. La vertiginosa crescita delle diseguaglianze fra i popoli della terra e gli obblighi redistributivi che da esse seguono, la ripartizione del rischio ambientale e delle compensazioni dovute per il deterioramento ambientale costituiscono altri aspetti di un ordine mondiale giusto. Possiamo prendere posizioni le più diverse in merito a questi altri aspetti, ma il punto essenziale è che il legare il sottoinsieme della giustizia globale che denominiamo "diritti umani" ad una versione della libertà negativa non pregiudica affatto che si possano concepire altri sottoinsiemi o aspetti o componenti di ciò che la giustizia globale richiede sulla base di concetti più ricchi di libertà, vuoi quello, egualmente negativo, di libertà repubblicana, vuoi quello di libertà positiva.

Nulla ci vieta, in altri termini, di affrontare la questione della redistribuzione del reddito o della protezione dai rischi ambientali sullo sfondo di concezioni più ricche e meno atomistiche di libertà, senza con ciò privarci dell'opzione di caratterizzare i diritti umani in chiave di libertà negativa soltanto, come si addice alla funzione che sono demandati a svolgere nella delineazione di un ordine internazionale giusto. Le critiche alla posizione di Ignatieff sul punto della libertà negativa non tengono sufficiente conto del fatto che diritti umani e giustizia globale non sono due cose equivalenti



2. Eliminare l'infondatezza attraverso una *Seconda Dichiarazione dei diritti umani*

Anticipavo nelle prime battute di questo intervento che anche a mio avviso la posizione di Ignatieff in qualche modo è insoddisfacente, benché per motivi diversi da quelli che hanno catturato l'attenzione dei critici che mi hanno preceduto.

Trovo che sia attraversata da una tensione che non riesce a risolvere. Da un lato è diagnosticamente impeccabile nel notare l'infondatezza attuale dei diritti umani e nel notare come una loro giustificazione che sia universale non solo nelle intenzioni di chi la propone sia ancora tutta di là da venire. Dall'altro lato, non solo Ignatieff non ci addita una via per produrre tale giustificazione ma al tempo stesso vuole potenziare il ruolo dei diritti umani come riferimento normativo con cui legittimare l'ingerenza umanitaria. Ci troviamo di fronte, insomma, a un paradossale aumento della centralità dei diritti senza un parallelo potenziamento della loro giustificazione - un aspetto della posizione di Ignatieff criticamente sottolineato anche da Luca Baccelli nel suo intervento.

Questa tensione è massimamente visibile nelle parti del saggio in cui Ignatieff discute delle fattispecie che possono legittimare un intervento armato della comunità internazionale negli affari di uno stato sovrano. Qui si avventura a distinguere caso per caso ciò che è accettabile senza poter ricavare i suoi giudizi né da una giustificazione filosofica giustamente guardata con sospetto né da materiali giuridici preesistenti che siano univoci e dirimenti rispetto alla questione.

Questa tensione può essere eliminata ripensando il ruolo che l'argomentazione filosofica intorno a uno stato giusto ed equo delle relazioni internazionali, basato sul rispetto dei diritti umani, può avere. Tale argomentazione filosofica non può essere oggi - nelle condizioni di pluralità culturale in cui si trova l'umanità - pensata come conclusione autoritativa in merito alla giustificazione dei diritti umani e alla legittimazione del loro *enforcement* coercitivo, ma solo come anticipazione propositiva di un processo *giurisgenerativo* il quale soltanto ha valenza giustificativa piena.

Detto in estrema sintesi, come filosofo della politica vedo poche alternative rispetto al proporre le linee essenziali di quella che non potrà che essere una *Seconda Dichiarazione Universale dei Diritti Umani*, la quale risponda pienamente alla nuova funzione che essa sarà chiamata a svolgere nel XXI secolo: identificare quei pochissimi diritti genuinamente fondamentali, formulati in un linguaggio neutrale rispetto alla diversità delle culture, rispetto ai quali la comunità degli stati del mondo si impegna a limitare la sovranità



degli stati nazionali. Il ruolo del filosofo è di articolare le linee di una proposta inclusiva e rispettosa del pluralismo, non di formulare il giudizio finale in merito alla accettabilità della formulazione proposta e alla liceità del porre al suo servizio la forza. Questo giudizio finale, se prendiamo sul serio il meglio le costruzioni normative della nostra filosofia politica “domestica”, non può che essere prerogativa di coloro la cui vita associata sarà regolata da quelle norme.

Ciò premesso, la fondazione dei diritti umani non può avvenire che ad opera di una nuova “convenzione” - di rappresentanti degli stati del mondo e non di rappresentanti di individui - che sancisca solennemente la accettazione di quei diritti e solo di quei diritti il cui rispetto ha priorità nei confronti della sovranità nazionale. Ciò non significherebbe rinnegare la Dichiarazione del 1948, ma solo registrare che il contesto storico è abbastanza cambiato da sollecitare che si distingua fra il novero dei diritti “umani” che specificano cosa si deve intendere per rispetto della dignità e il più ristretto nucleo di quei diritti la cui violazione sistematica, protratta nel tempo, ad opera di una compagine istituzionale non può essere tollerata.

La composizione per delegazioni statali di una convenzione del genere, sul modello della Assemblea Generale delle Nazioni Unite, assicurerebbe, nella pluralità di forme con cui la rappresentanza è stata localmente determinata, l'indipendenza dei diritti dalla democrazia senza pagare il prezzo di una loro “moralizzazione” e “fondamentalizzazione”. Al tempo stesso la contingenza temporale e politica della composizione di un'Assemblea di delegazioni statali può essere superata da un particolare dispositivo, che vincoli gli stati partecipanti a subordinare il loro futuro riconoscimento di ogni nuovo stato alla sua accettazione - nelle forme democratiche o meno che sceglierà - di questo *Bill of Rights* della “società che comprende nel suo seno tutte le altre”, la rawlsiana società dei popoli. Lo statuto universale dei diritti umani risulterebbe dunque garantito sia dalla sua approvazione nell'assemblea degli stati del mondo attualmente esistenti sia dal vincolo per cui uno stato che volesse formarsi in forza di una cultura politica che li rifiuta verrebbe privato del riconoscimento da parte di tutti gli altri stati esistenti.

Questa *Seconda Dichiarazione Universale* potrebbe inoltre, con indiscussa autorità *giuridica* e non più solo morale, identificare con chiarezza - invece di lasciare al relativo arbitrio di una determinazione sempre influenzata da fattori politici - quali fattispecie di violazione dei diritti umani fondamentali costituiscono motivo per un legittimo intervento militare che solo allora potrebbe spogliarsi del titolo di “guerra” e assumere quello di “operazione di polizia”.



Sarebbe troppo complicato entrare qui nei dettagli di una proposta del genere. Vale la pena, tuttavia, di sottolinearne due aspetti.

Primo, questa ipotesi - la sola fra l'altro che mi sembri coerente fino in fondo con le condivisibili premesse poste da Ignatieff - non azzera il ruolo della riflessione filosofica, ma lo depura da ogni residuo di fondazionalismo. In particolare, rimane lo spazio per una riflessione filosofica intorno a come possa essere delineato un preambolo agli articoli di tale *Seconda Dichiarazione* - un preambolo nel quale possa trovare espressione una idea di dignità della persona egualmente accessibile a tutti coloro che si ispirano alle maggiori culture etico-religiose dell'umanità. E rimane lo spazio per una giustificazione filosofica della universalità dei diritti umani che autoconsapevolmente si rappresenta come non-ultimativa, come una riflessione che supplisce "pro tempore" alla assenza di una positivizzazione giuridica pienamente, piuttosto che solo parzialmente, rispondente alla funzioni che nel nostro contesto si richiedono ai diritti umani (5).

Secondo, questa ipotesi consente di porre su un piano di chiarezza la divisione di ruoli che esiste fra il nostro concorrere - in quanto cittadini di stati democratici e in quanto stati democratici - al processo di piena istituzionalizzazione di diritti umani sovraordinati rispetto alla sovranità nazionale e il nostro esercitare la nostra piena libertà di soggetti politici democratici nel rapportarci ad altri soggetti di diverso orientamento. Nel primo ruolo noi siamo soggetti ai vincoli di una ragione pubblica e di un pluralismo che impongono a noi, nonché alle istituzioni sovranazionali che dei diritti umani sono garanti, una rigorosa neutralità nei confronti di tutte le forme istituzionali e le culture politiche che rispettano i diritti umani essenziali, siano esse democratiche o meno. In questa veste non possiamo chiedere agli altri di abbracciare un credo democratico, né tanto meno porre alcuna forza coercitiva al servizio della diffusione di istituzioni democratiche senza ridurci, nostro malgrado, a fautori di crociate.

Ma queste restrizioni - che sono necessarie alla costruzione e al mantenimento di un ordine mondiale equo e legittimo - certamente non ci impongono di spogliarci della nostra identità culturale e politica. Possiamo, in quanto cittadini di una *cosmopolis* in embrione, intervenire in una sfera pubblica mondiale che anch'essa sia pure solo embrionalmente comincia a venire in essere. E possiamo, in quanto cittadini di uno stato, usare della nostra influenza politica ed elettorale per indurre i nostri governi a offrire incentivi a quei governi e paesi che imbocchino vie democratiche e disincentivi quei governi e paesi che le rifiutino - e ciò in piena legittimità.

Il minimalismo dei diritti umani essenziali non implica affatto un gettare la spugna e un abbandonare lo sforzo per una diffusione planetaria della



democrazia e della pienezza di diritti, non solo “essenziali”, che ad essa si associano, men che mai implica che si debba, in quanto singoli individui, in quanto movimenti politici, organizzazioni non governative o governi, cessare di sostenere la lotta di chi vuole promuovere, spesso in condizioni assai avverse, la democrazia nel proprio paese. Implica piuttosto il porre le premesse perché tali legittimi tentativi si dispieghino su un piano finalmente di chiarezza, che li depuri dal sospetto di etnocentrismo - moralmente insostenibile, politicamente pernicioso.

Note

1. S. Veca, “I diritti umani e la priorità del male”, in M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, Milano, Feltrinelli, 2003, p. 106.

2. Per una esposizione più dettagliata mi permetto di rinviare al mio “Two Notions of Humanity and the Judgment Argument for Human Rights”, *Political Theory*, 31, (2003), 3, pp. 392-420.

3. D.Zolo, “Fondamentalismo autoritario”, in M.Ignatieff, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, cit., p. 153.

4. *Ibidem*, p. 144.

5. Su quest’ultimo punto, in “Two Notions of Humanity”, cit., pp. 409-11, ho proposto una giustificazione filosofica centrata non su principi o sulla posizione originaria ma sul giudizio, la quale si sviluppa in tre passaggi: a) la riaffermazione della rilevanza del “punto di vista dell’umanità”; b) la legittimità del proporre una anticipazione “occidentale” di uno stato di piena realizzazione dell’umanità e la “nostra” percezione di cosa possa pregiudicare tale realizzazione e c) l’articolazione di un giudizio intorno alla preferibilità di un’idea di realizzazione dell’umanità che includa il rispetto dei diritti umani.

After Identities

Cosa resta del riconoscimento e dell'emancipazione dopo il minimalismo dei diritti di Michael Ignatieff

Barbara Henry

Alcune riflessioni piuttosto polemiche e sicuramente ingenerose sono quanto, ad un primo sguardo, può suggerire il testo di Michael Ignatieff, recentemente tradotto in italiano*. Tale risultato va sicuramente contro le migliori intenzioni dell'autore, seriamente impegnato a dimostrare la plausibilità e la praticabilità di un 'universalismo consapevolmente minimalista', che sia sobrio, prudentiale e anti-metafisico rispetto alla diffusione planetaria (pur plaudita) di politiche volte alla tutela dei diritti umani (1).

Ciò che l'autore si prefigge è: una "teoria decisamente 'leggera' di cos'è giusto" in grado di fornire, ovunque, a tutte le vittime delle varie forme di oppressione, la cassetta degli attrezzi utilizzabili contro gli stati autoritari, in forma neutra e non lesiva del pluralismo culturale. La diffusione globale della cultura dei diritti umani viene positivamente definita da Ignatieff quale forma di progresso morale, essendosi diffusa soprattutto in reazione agli abomini della Shoah la convinzione per cui nessun essere umano può più essere degradato, umiliato, sottoposto a sofferenze ingiustificate. Una prima riflessione critica è da farsi in merito alla decisione sulla gratuità o meno della inflizione del male, termine chiave per un sobrio attivismo dei diritti. "Gli interventi compiuti nel nome dei diritti umani devono essere governati dalle stesse regole del consenso informato" (Ignatieff, 2003: 23), si legge nel testo della prima delle due conferenze. Secondo l'autore, si dovrebbe adottare il principio dell'assenso esplicito per dar la possibilità ai soggetti coinvolti di esprimersi a favore o contro un intervento internazionale mirante a ristabilire i loro 'presunti' diritti violati. (l'analogia è con i trattamenti terapeutici ben intenzionati ma potenzialmente dannosi somministrati con il consenso informato dei 'pazienti'). L'analogia purtroppo non regge giacché - per *interventi* a favore dei diritti umani compiuti senza il consenso delle vittime - esiste per Ignatieff come unica, ma vistosa, eccezione la minaccia per la vita delle vittime, ciò che in campo medico è propriamente la ragione motivante l'*astensione* dall'intervento, e non la realizzazione di esso.

Per spiegar meglio l'insostenibilità del paragone, va detto che ciò che ricade sotto il *quis iudicabit* in materia di vita e di morte dei soggetti lesi, e per di più senza diritto d'appello da parte loro, è esattamente la decisione più controversa in materia di politica internazionale dei diritti umani: la scelta, assunta da organismi internazionali o da coalizioni, di far guerra ad uno stato che violi massicciamente i diritti dei propri cittadini. Pur se l'intervento



‘terapeutico’ viene compiuto a difesa delle vittime delle violazioni, la possibilità dei ‘pazienti’ di non dare il proprio consenso è esclusa per ragioni strutturali. L’argomentazione e l’analogia reggono soltanto nei casi in cui non si tratti di questioni vitali.

Andando oltre Ignatieff nella direzione di una ‘teoria decisamente ‘leggera’ di cos’è giusto, in quanto mera definizione delle condizioni minime di ogni genere di vita”, si potrebbe evitare di metter in campo l’impegnativa nozione di “progresso morale”, ed affermare che la percezione del male deliberatamente inflitto sia un criterio di comparazione *condivisibile* tanto dai carnefici quanto dalle vittime, costituendo la riduzione progressiva delle crudeltà perpetrate su esseri umani il nucleo minimo del cosiddetto ‘liberalismo della paura’ (Veca, 2003: 120-22). In tale prospettiva, ciò che ci risulta insopportabile verrebbe a coincidere con ciò che non ci è lecito infliggere, e, specularmente, con “il diritto a non dover subire sofferenza”. Si tratta comunque di un livello di consapevolezza di tipo genericamente ‘cognitivo’, e non ancora ‘morale’. Il fatto di conoscere l’entità del dolore non impedisce infatti al torturatore di infliggerlo. Inoltre, non si andrebbe oltre una prima individuazione di ciò che è fisicamente e psichicamente intollerabile per noi e per eventuali ‘altri’ limitrofi, secondo i principi, a loro volta non universalizzabili per via di criteri di ragione, dell’empatia, dell’anticipazione e dell’ideale assunzione di ruolo.

Tutto ciò che di positivo si potrebbe dire su un atteggiamento pragmatico e minimalista rispetto alla nozione di “diritti umani” e alle politiche d’intervento volte alla tutela di essi, non impedisce tuttavia ulteriori riflessioni poco benevole, addirittura icastiche, rispetto al quadro tratteggiato da Ignatieff, ed agli strumenti concettuali da questo utilizzati. Interpretando il testo contro la sua ‘lettera’, potremmo dire che le dinamiche dell’emancipazione delle diverse identità di gruppo rilevanti sullo scenario globale (2) sarebbero traducibili in molti idiomi del linguaggio dei diritti, ma uno soltanto, l’idioma ‘imperiale’, vale più degli altri, che piaccia o no agli osservatori e agli attori, i quali sono, in alcune aree del pianeta più che in altre, liberi di esprimersi criticamente e di opporsi politicamente alle scelte dell’unica potenza detentrica del potere e dell’interpretazione; questa è divenuta un tale centro propulsivo non per bramosia di potere ma per motivi storico-epocali oggettivi.

Si dirà: la descrizione dello scenario sopra tratteggiato non riproduce né le tesi esplicite, né il tono, né tantomeno le intenzioni dell’autore delle *Tanner Lectures on Human Rights* del 2000, l’influente direttore del Carr Center of Human Rights Policy di Harvard; inoltre, non tiene conto di alcuni meriti indiscussi del contributo di Ignatieff (3). Tuttavia, è una conclusione che lettori disincantati potrebbero trarre dalla lettura dei testi, e facendo leva sulla



genesi intersoggettiva, interattiva e conflittuale dei processi collettivi di rivendicazione dei diritti umani, ossia su quell'aspetto così marcatamente trascurato dall'autore e pur tanto rilevante per una appropriata configurazione dei "diritti umani": primo fra tutti, "il diritto ad avere dei diritti", la capacità di liberarsi dalle catene, la libertà dalla degradazione e dall'oppressione, la radice prima della 'libertà negativa' su cui Ignatieff fonda il minimo comun denominatore delle politiche interventistiche a favore dei diritti umani sul piano internazionale.

Va precisato che l'accento sulle identità di gruppo implica la costruzione sociale, storico-contestuale, interattiva e conflittuale delle personalità individuali; tale aspetto è totalmente ignorato dall'autore, e una accentuazione di esso non può che scaturire per reazione di fronte alla nozione di "individuo", professata da Ignatieff, che risulta statica e monadica, e soprattutto dualisticamente contrapposta a quella di "gruppo".

Inoltre, si può obiettare che, per definire l'identità di un'aggregazione collettiva, è necessario adoperare diverse tassonomie rispondenti ai diversi codici delle appartenenze e delle lealtà, su cui solamente si costituisce l'identità individuale, in interscambio continuo e faticoso con l'identità del gruppo; occorre usare la tassonomia *minoranza-maggioranza* quando il 'noi' che rende il gruppo coeso e riconoscibile rientra nella (pur variegata e multiversa) dimensione dell'etnia e della nazione, mentre si dovrebbe ricorrere alla tassonomia *disconoscimento-riconoscimento* oppure a quella di *tolleranza-intolleranza* (Walzer, 1997; Henry, 2002), qualora le identità si profilino rispetto ad altri codici di appartenenza, come ad esempio il genere e la religione. Non si tratta di mere questioni terminologiche. Dalle differenti forme di disconoscimento e di intolleranza derivano anche differenti forme di oppressione, di svalutazione ed annichilimento dell'identità, individuale e di gruppo. A ciascuna oppressione, il suo appropriato strumento di resistenza (Young, 1990; Wolf, 1992).

I codici dell'appartenenza, di per sé, poco hanno a che fare con la 'libertà negativa', con il diritto al non impedimento, senza tuttavia esser con esso incompatibili, mentre molto hanno a che fare con "l'arcobaleno dei diritti" (Veca, 2003), su cui fanno leva le più diverse identità accomunate dalla ricerca dell'emancipazione. Chi in esse si riconosce opera con i metodi e attraverso i canali più vari tanto per ottenere presso i fori competenti la sanzione giuridica e giurisdizionale delle proprie pretese, quanto per consolidare e rivitalizzare le modalità dell'appartenenza; donne, lavoratori e lavoratrici, minori abbandonati, anziani, consumatori, portatori di handicap, ambientalisti e comuni cittadini interessati al benessere proprio e del pianeta, minoranze indigene.



Tale insensibilità, o scarsa apertura mentale per la multiformità, sia fenomenica sia operativa, delle rivendicazioni identitarie in termini di diritti, comporta conseguenze sul modo di concepire l'identità individuale e l'identità di gruppo; tali esiti compromettono radicalmente a loro volta un rapporto "sano" fra diritti individuali, e diritti collettivi. Non si può risolvere la relazione fra i due insiemi subordinando, come fanno alcuni *communitarians*, i primi ai secondi, ma neppure facendo automaticamente il contrario, come par suggerire Ignatieff; che sembra ignorare sia la complessità dei processi di autoeducazione e di affrancamento delle identità dei soggetti deboli dalle forme più pervasive e occulte di oppressione, sia la ricchezza di molte delle *Lebensformen* 'tradizionali' in termini di conferimento di senso identitario. Tal limite emerge anche dal modo in cui l'autore considera il pluralismo.

Le diverse forme di vita associata che costellano il globo danno spessore alla nozione di pluralismo culturale e rendono necessarie modalità nuove di apprendimento interculturale. La cultura va consapevolmente definita quale insieme di 'giochi giocati', e non quale essenza fissa e immutabile, a cui si appartiene in forma ascrivibile. L'identità culturale, come ogni identità individuale e di gruppo, è un concetto dinamico che prospera o si deprime a partire dalla svalutazione o valutazione pubblica (esterna) che ottiene (4)(Taylor, 1992).

Le identità si nutrono di riconoscimento, e quindi ove le configurazioni delle identità mutano, si alterano anche, e spesso pericolosamente, le condizioni della reciproca coesistenza, i rispettivi contesti di attribuzione di valore e di significato rispetto alle pretese meritevoli di tutela, giuridica e politica. Se è vero che emergono, proliferano e si intersecano "vecchi" e "nuovi" vincoli identitari in cornici mutate, non soltanto dal punto di vista economico, ma anche politico e culturale, ciò significa che dobbiamo imparare a districarci con molteplici lessici e con molteplici 'regole - ponte' fra i lessici stessi, compreso quello dei diritti, su cui le diverse 'anime' dell'occidente stesso sono lontanissime (per fortuna!) dall'essere concordi.

I linguaggi, gli idiomi a cui si allude non sono soltanto quelli naturali, e, ancora, gli impieghi delle traduzioni interne ai singoli idiomi sono molteplici. Se vi è *una* regola, questa è il principio della traduzione e della trasmigrazione continua e conflittuale fra gli universi di senso entro cui le identità legate a contesti spazio-temporali ben determinati hanno acquistato, e sempre ridefiniscono, il proprio inconfondibile spessore, che è sovente diseguale e asimmetrico, soprattutto rispetto ad altre identità, e a diversi rapporti di dominio nell'arena internazionale. Ben altro significato di quello meramente verbale ha il principio della negoziazione, a cui pur Ignatieff si appella sovente, e ben altro è il peso, talvolta schiacciante e insuperabile, delle



componenti più ostiche, imm modificabili perché non volontaristiche, delle identità, individuali e di gruppo.

La revisione dei principi già accreditati delle traduzioni interculturali è un compito estremamente urgente, e non facile. Asimmetrie e materialità fanno delle identità costrutti spessi e complessi, sicuramente nemici di qualunque logica binaria e di qualunque determinismo; ciò non esclude, anzi, accentua la disincantata consapevolezza rispetto ai reali rapporti di forza, nei singoli momenti storici, e non induce ad edulcorare il quadro. Invece, nel trascurare completamente il vocabolario delle identità, Ignatieff indebolisce pesantemente l'efficacia della proposta emancipativa di cui pur si fa carico in nome di tutte le vittime dell'oppressione.

Note

1. Tale trasformazione si compie nelle tre rivoluzioni, rispettivamente “la rivoluzione giuridica” (il riconoscimento degli individui come soggetti dell'ordinamento internazionale, oltre e contro gli stati), “la rivoluzione del patrocinio” (la creazione, diffusione, potenziamento e accreditamento internazionale di organizzazioni internazionali che denunciano le violazioni dei diritti umani da parte dei governi, dei gruppi para-militari, degli eserciti di liberazione) “la rivoluzione dell'azione coercitiva” (l'istituzione di tribunali penali per processare e punire i colpevoli di violazioni delle convenzioni internazionali sui diritti umani). Cfr. Ignatieff, (2003), pp. 11-17.

2. L'uso del vocabolario della globalizzazione è ineludibile poiché la disamina dei nuovi rapporti di forza tra l'unica superpotenza militare, da un lato, il resto dell'occidente e i molteplici ‘orienti’ dall'altro, impone di chiamare in causa come elementi chiarificatori non tanto la multilaterale interdipendenza economico-finanziaria (denaro e Internet) quanto le asimmetrie potenzialmente eversive fra lo sviluppo dell'occidente e alcune situazioni regionali e locali di conflittualità endemica o dichiarata, particolarmente sensibili all'intervento internazionale (“l'attivismo dei diritti”) dal punto di vista economico, culturale e politico.

3. L'invito alla considerazione dei diritti in termini politici e non morali, l'avvertenza circa il potenziale polemogenico e conflittuale che gli interventi a tutela dei diritti recano in sé, la critica all'accettazione fideistica del nuovo ‘credo secolare’ nei diritti umani, il tentativo di un confronto paritetico con le principali obiezioni provenienti dalle culture islamiche, del sud-est asiatico, del relativismo di matrice postmoderna. Sui limiti insuperabili di tale tentativo, con particolare riferimento alla dottrina dei cosiddetti *Asian Values*, si vedano le critiche serrate nell'intervento di D. Zolo.



4. Il fondamentale contributo dei *gender studies* all'elaborazione di una di lettura della costruzione identitaria fondata sul misconoscimento è universalmente riconosciuto

Riferimenti bibliografici

Heidrun Friese (ed.) (2002), *Identities*, London-New York, Bergahn Book.

Barbara Henry, "Identities of the West. Reason, Myths, Limits of Tolerance" in Friese (2002).

Michael Ignatieff (2003), *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, Milano, Feltrinelli.

Charles Taylor (1992), *Multiculturalism and "the Politics of Recognition"*, a cura di A. Gutmann, Princeton, Princeton University Press.

Salvatore Veca (2003), "I diritti umani e la priorità del male", in Ignatieff, (2003), pp. 111-34.

Michael Walzer (1997), *On Toleration*, Yale University Press.

Susan Wolf, "Comment", in Taylor, (1992).

Iris M. Young (1990), *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press.

Diritti umani: quale universalità?

Baldassare Pastore

La giustificazione e la tutela dei diritti umani si pongono come questioni centrali dell'attuale dibattito filosofico, giuridico e politico. La riflessione teorica, qui, si intreccia con la pratica ed entrambe sono caratterizzate dal "conflitto delle interpretazioni".

Il libro di Michael Ignatieff, *Human Rights as Politics and Idolatry* (2001), si inserisce in tale ambito di discorso, fornendo un contributo importante per la comprensione del senso di queste idee normative che hanno segnato profondamente l'esperienza giuridico-politica del nostro tempo.

L'argomentazione di Ignatieff procede articolando un percorso volto alla configurazione delle forme dell'intervento a difesa dei diritti umani ed alla rivendicazione della loro universalità, che dell'interventismo *rights-oriented* costituisce la base concettuale.

Il tema dell'universalità dei diritti umani, così, attraversa l'intera costruzione teorica di Ignatieff. Si tratta di una universalità "minimale" (1) che segue la via di una giustificazione prudenziale e pragmatica, criticando le pretese fondative rinviati ad assunzioni metafisiche (pp. 56-58). L'attenzione si dirige a ciò che i diritti *fanno* per gli esseri umani. La protezione della capacità di azione di ogni essere umano rappresenta il loro scopo essenziale (pp. 9, 23).

Fuori di ogni idolatria, i diritti sono "una cassetta degli attrezzi contro l'oppressione" che gli esseri umani devono essere liberi di usare. Conferiscono potere e danno voce a chi potere e voce non ha. Esprimono il linguaggio mediante il quale si difende l'autonomia degli individui. L'universalità dei diritti umani si radica nel riferimento alla berliniana "libertà negativa", intesa come capacità di ogni individuo di perseguire scopi razionali senza ostacoli o intralci (pp. 59, 70, 72). Una siffatta universalità presuppone una concezione "leggera" del bene umano e intende formulare requisiti di vita decente senza violare le identità culturali che popolano il mondo.

Ignatieff assume il "fatto del pluralismo", che contraddistingue la nostra epoca, dando priorità al giusto, in linea con il liberalismo neutralista. Si tratta di mettere al bando "quelle limitazioni ed ingiustizie che rendono ogni vita umana, comunque concepita, impossibile", non prescrivendo alcun modello di vita buona (p. 77).

Sulla capacità che tale concezione ha di rendere pienamente conto oggi della valenza universale dei diritti umani, nutro dei dubbi.



L'universalità è una caratteristica essenziale dei diritti umani. Essa riguarda la titolarità di siffatti diritti, che spettano ad ogni essere umano per il solo fatto di essere tale. Ma ha a che fare anche con la validità dei diritti in quanto criteri assiologici che rinviano ai bisogni vitali ed alle esigenze basilari che definiscono la forma di vita umana. Riguarda, inoltre, la "apertura semantica" dei diritti, la loro potenzialità, che richiede attualizzazioni e declinazioni specifiche. In questa prospettiva l'universalità si intreccia con la particolarità e implica il riconoscimento delle differenze (2), presupponendo comunque l'indivisibilità dei diritti in quanto elementi essenziali per la realizzazione personale.

L'universalismo può essere recepito solo in modo plurale. La sua concretizzazione storica sarà possibile soltanto se l'articolazione dei diritti risulterà da interpretazioni incrociate delle concezioni operanti nei diversi contesti culturali. L'universalità, pertanto, è un obiettivo da raggiungere piuttosto che un principio di partenza e rimanda alla capacità comunicativa tra soggetti e culture. Va riconfigurata come orizzonte d'intesa di più particolari (3).

Nell'odierno scenario multiculturale non si tratta di imporre ideali che finiscono per produrre uniformità. Va invece seguita la via di un universalismo contestuale che emerge "dal basso" e si lega al concreto esistenziale.

Se le spettanze connesse all'esistenza umana si esprimono con modalità diverse, storicamente e culturalmente condizionate, è da qui che bisogna partire. Da questo punto di vista, l'"universalismo minimalista" di Ignatieff non appare adeguato alla sfida del confronto interculturale. L'universalismo, infatti, rischia di perdere la sua caratteristica di processo differenziato, aperto a molteplici interpretazioni "locali", tendente a costruire "codici" relazionali di convivenza possibile.

Ignatieff sottolinea ripetutamente che l'universalità implica la coerenza. Tale coerenza riguarda l'azione volta far valere i diritti umani che può legittimare interventi militari (pp. 41-42, 52-53, 94). L'elemento della coerenza, però, tocca diversi aspetti cruciali connessi alla protezione dei diritti umani, non ultimo il nesso tra riconoscimento del bene da garantire ed eguaglianza delle sue garanzie.

La violazione dei diritti si nutre di violenza, distruzioni, crudeltà, morte, sfruttamento, sopraffazioni, abusi. La risposta a tale violazione richiede la ricerca di mezzi efficaci che devono sottostare ad un vincolo di coerenza connesso proprio al rispetto generalizzato ed eguale dei diritti. Coerenza vuole che l'intervento militare non possa essere considerato uno strumento di riparazione dei diritti violati. Ciò, nella direzione di un ripensamento profondo



dell'assetto delle relazioni internazionali nell'età dell'interdipendenza e della corresponsabilità planetaria, rinvia all'impegno ed alla capacità progettuale orientati ad una pratica di condizionamento, di pressione e di intervento non violento.

Se i diritti sono configurabili come condizioni che rendono possibile l'iniziativa umana, attraverso l'eliminazione della sofferenza socialmente generata, che erode le basi della dignità e della reciprocità dei riconoscimenti (4), e la garanzia, per tutti gli esseri umani, dello *status* di soggetto agente che persegue i propri progetti di vita, allora, per ragioni di coerenza, l'uso della guerra va bandito proprio perché annulla ogni iniziativa umana.

L'universalità può forse essere minimale, ma è sempre, se presa sul serio, esigente.

Note

1. D. Zolo, "Fondamentalismo umanitario", in M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, Milano, Feltrinelli, 2003, pp. 148-154.
2. B. Parekh, "Non-ethnocentric Universalism", in T. Dunne and N. J. Wheeler (eds.), *Human Rights in Global Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 150-158.
3. T. Todorov, *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana* (1989), Torino, Einaudi, 1991, pp.17, 93 e ss., 98-100.
4. S. Veca, "I diritti umani e la priorità del male", in M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, cit., pp. 109, 120-123, 133.

Michael Ignatieff's White Man's Burden

Filippo Ruschi

It was Hedley Bull who pointed out how “in Western attitudes toward the rest of the world there is still the belief, more deepseated perhaps than that of the heirs of Marx and Lenin (...), that the triumph of our own ways is historically inevitable.” (1) More than a quarter of a century later, the arguments put forward by Ignatieff show how up-to-date this calm denunciation of the dogmatism of “Western globalists” remains.

Let's be clear: Ignatieff's rhetoric is enticing, his non-foundational perspective intriguing and his ability to argue a “thin (adaptive) theory” of human rights unquestionable. Yet his project of discussing the human rights doctrine in pluralistic terms is, in the end, anything but convincing.

A discerning interpreter of the Anglo-Saxon pragmatist tradition, Ignatieff critiques what he defines as the idolatry of human rights. Because he rejects any sort of metaphysical drift, “his” human rights are deep-rooted in history. In some of the more fortunate passages of his essay, it almost seems that the human rights doctrine could be a kind of common language, a procedural framework enabling different cultures to compare and debate their ethical-moral universal principles. Seen from this perspective, Ignatieff's proposal seems to acknowledge equal dignity for different value-systems and, as a consequence, to accept the idea of differentiated forms of protection. Such a way of thinking has an important corollary: in fact, the intercultural debate would thus take the form of a negotiation process in which the West could “propose” its own ethical and legal models, while non-Western cultures could choose *case by case* whether, and to what extent, to accept these proposals.

Actually, the relationship Ignatieff hypothesizes between the West and “other” cultures is anything but equal. Western culture in fact is seen as the “strong” party, capable of maximizing its profits through this dialectic - profits that, in a critical vision of Ignatieff's theory, go beyond human rights to become true political outputs.

Reviewing the Tanner Lectures, one gets the feeling that human rights rhetoric is quite explicitly connected with the Western powers' strategies for hegemonic stability; one also has the impression that there is a disturbing continuum between the civilizing mission of NGOs, as an expression of Western civil society, and the military interventions of states. Thus Ignatieff ends up by proposing an updated and politically correct version of late Victorian colonialism, where NGOs have taken up that “white man's burden” that was the banner of Anglo-Saxon missionary and philanthropic societies. This view ended up shaping the very notion of *Pax Britannica*: in fact, as the



renowned Africanist scholar Ali Mazrui has pointed out, the British imperial program became a kind of sacred duty, a mandate to put oneself at the service of subject populations. (2)

With its clear-cut ideological appeals, British colonialism did not hesitate to transform the latter into precise legal and political options. *Take up the White Man's burden / The savage wars of peace / Fill full the mouth of Famine / And bid the sickness cease*, wrote Kipling. No hypocrisy: the Empire was called upon by history to undertake a civilizing mission, and humanitarianism, as well as arms, were the means for attaining this goal. Compared with the grandiosity of the British imperial project, Ignatieff's proposal seems quite modest on an ethical-normative plane, yet it is no less "invasive" and "interventionist". It safeguards not rights, but "negative freedoms". No flags, please; just a bland universalism able to camouflage other issues that, if made explicit, might be unpalatable to public opinion. And military intervention? Ignatieff has no doubt: this is a tool to be used carefully, rationally. One cannot intervene everywhere, rationing is inevitable and compulsory. (3) If British colonialism had at least the merit of being an honest exercise in power politics, supported by a well-delineated normative scheme, Ignatieff's proposal seems to represent a kind of "light" ethics, which, however, does not hesitate to support the use of force when it is useful. Ignatieff's "white man's burden" undoubtedly seems much less heavy than Kipling's.

The question of empowerment is the weakest point in Ignatieff's argument. Given his awareness of how dangerously impaired the credibility of the United Nations is at present, his proposal seems to be a sort of minimal interventionism dictated by strict pragmatism. There are three conditions that, according to practice, make humanitarian intervention acceptable, according to Ignatieff: human rights violations must be gross, systematic and pervasive; they must pose a threat to regional stability; finally, the military intervention must have a real chance of putting a stop to the abuses. But then Ignatieff nonchalantly refers to a further essential condition for engaging in this type of intervention: the region in question must be of vital interest, whether strategic or cultural, to one of the world powers, and there must be no opposition by another power to the use of force. It is a note of straightforward realism which, expressed in these terms, should urge Ignatieff himself to exercise more caution.

It has already been underlined by the fathers of "classic realism" - from Edward Halett Carr to Hans Morgenthau (4) - how in practice the language of rights tends to be linked with power practices. And Carl Schmitt observed how the rhetoric of humanitarian intervention was nothing but an updated and revised version of that once used by Spain to legitimize the *Conquista*. (5) It is



only too easy to point out how a de-institutionalized and “anomic” perspective like Ignatieff’s leaves ample space for power games by the Powers. In conclusion, his argument suffers from the limits of neo-idealistic humanitarianism, without offering any of its merits: on the one hand he puts forward no serious project for reforming international institutions, on the other he entrusts the safeguarding of rights to the “virtue” of the Powers alone.

There is no need to take this critique further. However, it might be appropriate to say a few words about one more contradiction in Ignatieff’s theory. The civil war in Rwanda is taken as a symbol of the failure of the United Nations. By now an inert entity, the UN is weighed down by a bloated bureaucracy and a series of legal and political constraints that - though Ignatieff doesn’t say so overtly - are obsolete. In fact, the civil war that broke out in 1991, which led to a true genocide, was the consequence of a careful strategy of “rationalization of resources” and represents the most blatant failure of the same minimal interventionism that Ignatieff identifies in international relations today.

In conclusion, we cannot but be surprised by the fact that a liberal such as Ignatieff, heir to the Wilsonian tradition, supports the notion of “minimal interventionism”. It is in fact a “hybrid” notion that combines idealistic humanitarianism in a rather ambiguous manner with the realistic perspective of “power politics”. Exactly because of this mixture, Ignatieff’s theory confirms the process of synthesis between neorealism and neoliberalism that is now taking place in the field of political science in the United States. (6) And it shows how problematic that process is.

Notes

1. Cf. H. Bull, “The State Positive Role in World Affairs”, *Daedalus*, 108 (1977), 4, pp. 111-123.

2. Cf. A. Mazrui, “Africa Entrapped: Between the Protestant Ethnic and the Legacy of Westphalia”, in H. Bull. A. Watson (eds), *The Expansion of International Society*, Oxford, Oxford University Press, 1984.

3. Cf. M. Ignatieff, *Human Rights as Politics and Idolatry*, Princeton, Princeton University Press, 2001.

4. Cf. E. H. Carr, *The Twenty Years’ Crisis*, London, Macmillan, 1940 and H. Morgenthau, *Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace*, Knopf, New York 1948.

5. Cf. C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Köln, Greven, 1950, engl. trans. *The ‘Nomos’ of the Earth in the*



International Law of the 'Jus Publicum Europaeum', New York, Telos Press, 2003.

6. Cf. O. Waever, "The Rise and Fall of the Inter-Paradigm Debate", in S. Smith, K. Booth, M. Zalewski (eds), *International Theory: Positivism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 149-185.

La ragionevole apologia dei diritti umani di Michael Ignatieff

Enrico Tirati

Condivido con Michael Ignatieff la convinzione che sia possibile pensare ad un insieme, anche minimo, di diritti (o principi o valori o regole se il termine diritto pone già di per sé problemi di penetrazione in culture non occidentali), che possano essere proposti come tendenzialmente ‘universali’. Ignatieff propone la “libertà negativa”: i diritti umani “proteggono la capacità di azione. Con capacità di azione intendo più o meno quello che Isaiah Berlin intende con ‘libertà negativa’: la capacità di ogni individuo di perseguire scopi razionali senza ostacoli o intralcio”. (1) Bobbio ricorda come Kant “aveva ridotto i diritti irresistibili (egli diceva ‘innati’) ad uno solo: la libertà”. (2) “Libertà” è un concetto troppo astratto e vago, che può contenere in sé aspetti diversi, anche diversissimi, e in contrasto reciproco. Per questo il tentativo di Ignatieff di passare dal concetto di libertà, al concetto molto più ristretto (ma pur sempre ampio) di libertà negativa, cioè ad un insieme di obblighi puramente negativi da parte dello Stato, risponde a una esigenza logica sul piano teorico (evitare molte antinomie e contraddizioni fra diritti), e opportuna, mi sembra, sul piano politico (dal punto di vista della possibilità di penetrazione di questi diritti nel mondo non occidentale).

Salvatore Veca, nel suo saggio *I diritti umani e la priorità del male*, (3) mette in luce un punto che ritengo fondamentale, leggendo il riferimento alla libertà negativa, come l’enunciazione di una sorta di “tesi sulla priorità del male”. La priorità del male “si rivela allora la premessa di qualsiasi tesi sui diritti umani e le ragioni del pluralismo morale”, (4) perché, come sostiene Ignatieff “chi proviene da culture diverse può continuare ad essere in disaccordo riguardo a ciò che è il bene, ma nondimeno essere d’accordo su ciò che è insopportabilmente e indiscutibilmente sbagliato”. (5) Come nel celebre esperimento rawlsiano del velo di ignoranza, anche il *minimalist universalism* di Ignatieff punta molto di più alla “*minimizzazione* del male e della sofferenza socialmente evitabile” che alla “*massimizzazione* di una qualche idea di bene”, (6) e proprio rispetto a questo punto l’universalismo di Ignatieff è “debole” e la sua *thin theory* apprezzabile, perché poggia sulla priorità del male piuttosto che su una universalità del bene. (7)

Zolo afferma che Ignatieff “disconosce che il linguaggio dei diritti e le rivendicazioni dei diritti oggi vanno molto al di là della sfera della semplice libertà di non essere impediti od oppressi”, (8) ma sostiene anche che il concetto stesso di tutela della libertà negativa è troppo occidentale per imporsi universalmente (trascurerebbe gli *Asian Values* e la cultura islamica); così che



quella proposta da Ignatieff sarebbe l'imposizione a tutte le culture di un modello occidentale di individuo. Da una parte sembra che Ignatieff proponga una base di convergenza (la libertà negativa) troppo occidentale e individualistica per essere condivisa, dall'altra la sua proposta è insufficiente perché trascura tutte le libertà ulteriori rispetto a quella di non essere oppressi e impediti. Sembra che Ignatieff sia accusato di proporre troppo e troppo poco.

In realtà, Ignatieff ammette che la critica per cui "il discorso dei diritti è individualistico" è fondata. E tuttavia dal suo punto di vista solo una dottrina individualistica dei diritti umani tutela veramente i diritti fondamentali, perché "può essere difficile esercitare i diritti individuali senza diritti collettivi, ma i diritti collettivi senza diritti individuali sfociano nella tirannia". (9) Inoltre, i diritti umani da lui promossi sono considerabili come universali proprio "perché affermano che tutti gli esseri umani necessitano di alcune specifiche 'libertà da' e non si spingono oltre nel definire in che cosa la loro 'libertà di' debba consistere". (10)

Ai critici dell'universalismo dei diritti dell'uomo Ignatieff chiede di considerare alcuni punti. Primo non trascurare "in quale misura la richiesta di diritti umani sia scaturita dal basso verso l'alto". (11) Secondo, Ignatieff sostiene che "è semplicemente falso che, come obiettano i critici islamici o asiatici, i diritti umani impongano lo stile di vita occidentale nella società". (12) Questo punto è estremamente complesso e dibattuto, e probabilmente Ignatieff trascura l'impatto che l'affermazione del diritto al rispetto della libertà negativa individuale avrebbe su culture non occidentali. Zolo afferma giustamente che il principio di eguaglianza formale e il concetto stesso di diritto soggettivo sono incompatibili con l'*ethos* confuciano. Ma perché, mi chiedo, la protezione di alcune fondamentali libertà negative (non essere torturati, non essere vittima di crimini contro l'umanità) implicherebbe necessariamente l'imposizione del modello neo-imperialistico occidentale (con i suoi corollari di spinta al consumismo, individualismo, libero mercato, commercializzazione del corpo femminile, ecc.)? Non mi sembra che esista un nesso inevitabile fra una dottrina anche debole dei diritti dell'uomo e "l'intero contesto della visione occidentale del mondo che oggi i processi di globalizzazione tendono a pantografare e a diffondere sotto l'egida della 'modernizzazione'". (13) Che rapporto c'è fra la tutela del diritto a non essere uccisi e torturati e la volontà di potenza della cultura occidentale? (14)

Danilo Zolo e Luca Baccelli, si sono soffermati sul nesso fra la difesa di Ignatieff dei diritti umani e la sua conseguente giustificazione degli interventi militari necessari per tutelare questi diritti. Tuttavia, Ignatieff si è mostrato profondamente consapevole della difficoltà di giustificare e legittimare



interventi militare in difesa dei diritti umani, riconoscendo il fallimento dell'intervento a favore del Kosovo. Ignatieff propone tre criteri per giustificare un intervento militare: 1) la gravità delle violazioni in atto; 2) la circostanza che tali violazioni rappresentino una minaccia alla pace internazionale e alla sicurezza nella regione circostante; 3) la ragionevole probabilità di successo dell'intervento. (15) Il *minimalist universalism* di Ignatieff presuppone un nucleo limitato ma proprio per questo 'duro' di diritti umani da difendere. Che cosa fare di fronte ad abusi "gravi, sistematici e dilaganti" di questi diritti, che minaccino la pace e la sicurezza internazionale?

La previsione della possibilità di un intervento militare che abbia "una reale probabilità di mettere fine agli abusi" è teoricamente coerente con le premesse di Ignatieff. Possiamo assumere due atteggiamenti: o accogliere la tesi di Ignatieff che la legittimità di un intervento militare va valutata caso per caso secondo criteri pragmatici; oppure sostenere che le premesse di Ignatieff sono sbagliate, che è cioè impossibile che un intervento militare di qualsiasi tipo e in qualsiasi condizione possa garantire maggiore pace e sicurezza sociale e possa impedire la perpetuazione di gravi e sistematici abusi di diritti fondamentali.

È vero come sostiene Zolo "che la guerra moderna è la più radicale negazione dei diritti degli individui, a cominciare dal diritto alla vita", e che gli esempi di interventi "umanitari" conclusisi tragicamente sono numerosi. Ma questo non prova che le condizioni ipotizzate da Ignatieff non possano verificarsi. Forse non a caso Ignatieff si riferisce soprattutto al mancato intervento militare in Rwanda nel 1994. Concordo con lui quando afferma che questo mancato intervento "si è rivelato anche più dannoso per la credibilità delle norme dei diritti umani di quanto si siano rivelati gli interventi parziali e tardivi in Iraq, Bosnia e Kosovo", e che di fronte a quel massacro di un milione di persone "gli interessi suggeriscono di restarne fuori, i valori gridano di intervenire". (16) Nel non intervento in Rwanda non ci fu né pacifismo, né multiculturalismo, né anti-imperialismo. Hanno prevalso gli interessi.

In ultima analisi, il giudizio sull'opportunità di un'azione militare resta sempre opinabile. Anche se concordiamo sui criteri generali di valutazione possono sorgere dissensi sul fatto se quei criteri sono soddisfatti nel caso concreto. Tutto questo ci riporta all'interrogativo centrale: una volta affermato un nucleo minimo ma fondamentale di diritti, è possibile escludere a priori un intervento militare che può impedire la perpetrazione di gravi e sistematici abusi di questi diritti fondamentali?



Note

1. M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, Milano, Feltrinelli, 2003, p. 59.
2. N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Torino, Einaudi, 1990, p. 7.
3. In M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, cit., pp. 101-34.
4. *Ibidem*, p. 122.
5. M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, cit., p. 69.
6. S. Veca, "I diritti umani e la priorità del male", in M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, cit., p. 120.
7. La stessa *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* del 1948, seppur indubbiamente di stampo occidentale, è nata, per Ignatieff, molto di più dalla riflessione occidentale sulla tragica esperienza della Shoah e degli orrori della seconda guerra mondiale, che non dalla volontà egemone del mondo occidentale di imporre al resto del mondo i propri valori.
8. D. Zolo, "Fondamentalismo umanitario", in M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, cit., p. 147.
9. M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, cit., p. 91.
10. *Ibidem*, p. 77.
11. *Ibidem*, p. 74.
12. *Ibidem*, p. 72.
13. D. Zolo, "Fondamentalismo umanitario", cit., p. 153.
14. Ignatieff ricorda per esempio come nel 1947, durante i lavori preparatori della *Dichiarazione universale*, "la delegazione dell'Arabia Saudita concentrò le sue obiezioni solo sull'art. 16, riguardante la non costrizione nella scelta matrimoniale, e sull'art. 18, riguardante la libertà religiosa" (M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, cit., p. 72).
15. *Ibidem*, p. 45.
16. *Ibidem*, p. 44.

L'inalienabilità dei diritti minimi

Francesco Viola

Una delle questioni poste dalla “ragionevole” difesa dei diritti umani, sviluppata da Michael Ignatieff nel libro oggetto della presente discussione, è quella di una teoria minima dei diritti. I diritti umani sono compatibili con le più diverse culture e con le più diverse concezioni della vita buona solo se si fondano su una concezione “leggera” del giusto (1). Quest’esigenza è ben comprensibile specie se si guarda allo sviluppo vertiginoso dei diritti e alla conseguente paralisi provocata dall’aumento dei conflitti fra pretese contrapposte in modo spesso incompatibile. È, pertanto, necessaria una procedura deflazionistica, che d’altronde è già all’opera nel momento in cui si cercano d’individuare i diritti veramente “fondamentali” oppure si tenta di fissare una qualche gerarchia di priorità. La via battuta da Ignatieff è insieme pragmatica e radicale, atteggiamenti questi difficilmente compatibili: da una parte, egli si rifiuta di legare i diritti ad una determinata “dottrina comprensiva”, sia essa laica o religiosa, ma, dall’altra, afferma perentoriamente che l’individualismo etico è l’unica base accettabile dei diritti, perché non contrasta con la diversità culturale (2). Questo mi sembra doppiamente contraddittorio, sia perché l’individualismo etico è a tutti gli effetti una dottrina comprensiva tra le altre, sia perché non è affatto compatibile con la diversità culturale, come d’altronde Danilo Zolo non manca di sottolineare molto opportunamente nella postfazione della traduzione italiana (3). Ed allora, ferma restando l’esigenza deflazionistica, il problema cruciale è quello dell’individuazione di questo nucleo minimo di diritti. Se non possiamo che essere d’accordo su una teoria minima, dobbiamo però chiederci cosa è veramente indispensabile salvare fra tutti i diritti che si affollano nel panorama internazionale. Diritti minimi sì, ma sino a che punto? È anche evidente che la risposta a tale domanda condiziona a sua volta la questione dell’universalità dei diritti, perché, se non è possibile fissare nemmeno un nucleo minimo ed essenziale di diritti di tutti e per tutti, allora dovremmo optare per il particolarismo, cioè nella sostanza per l’abbandono del senso stesso della problematica dei diritti, così com’essa s’è configurata dalla modernità ai nostri giorni.

Quali sono i diritti che è assolutamente necessario riconoscere alle persone? Non posso qui certamente rispondere a tale domanda, ma posso soltanto cercare d’indicare alcune condizioni da rispettare per arrivare ad una risposta corretta. Dico subito che la condizione vetero-liberale, per cui il diritto fondamentale è quello di non essere danneggiati in qualche modo dall’azione altrui o ingiustificatamente limitati nell’esercizio della propria libertà di scelta, è necessaria, ma non è sufficiente. E non lo è non solo e non tanto perché



esclude drasticamente dai diritti minimi le libertà positive e alcuni beni elementari che devono essere assicurati ad ogni essere umano, come il diritto al cibo, al vestiario, all'abitazione, che vengono chiamati *subsistence rights* (4), ma soprattutto perché di per sé non dà conto di una caratteristica che i diritti debbono avere (anche) quando sono veramente “minimi”, cioè la loro inalienabilità. Perché mai la libertà negativa è senza dubbio un diritto minimo necessario? Se diciamo che la sua giustificazione riposa nell'individualismo etico, si sottolinea il valore dell'autonomia e della sovranità su noi stessi e sui nostri progetti di vita. Ma questa giustificazione è palesemente autodistruttiva, poiché potremmo legittimamente voler esercitare la nostra libertà di scelta rinunciando ad essa. Potremmo preferire la schiavitù, l'essere torturati o, più modestamente, essere rassicurati da un regime paternalistico. Cosa c'è di male nell'essere masochisti? Quindi, per sostenere coerentemente che la libertà negativa è un diritto necessario (o addirittura l'unico diritto necessario) bisogna ritenerlo “inalienabile”, cioè fornito di una qualità che non può essere spiegata dalla stessa libertà negativa, ma che anzi rappresenta un limite positivo ad essa.

Basta dare uno sguardo alla storia dei diritti umani per rendersi conto che essi vengono, in senso stretto, alla luce solo quando la libertà, o altri beni umani, è ritenuta inalienabile. Proprio questa caratteristica fa la differenza fra i diritti soggettivi di tipo patrimoniale e quelli legati al rispetto della persona in quanto tale.

Grozio, che era fortemente condizionato da una concezione patrimonialistica dei diritti, coerentemente arrivava alla conclusione che tutti i diritti sono in linea di principio rinunciabili. Infatti disporre della proprietà di una cosa vuol dire spogliarsi della propria libertà di usarla (*alienatio particulae nostrae libertatis*) (5). Se questo è il modello di ogni diritto, allora tutti i diritti sono alienabili. Di conseguenza non v'è niente che spetti ad un uomo a cui egli stesso non possa rinunciarvi, o essere costretto a farlo in nome di esigenze superiori di ordine pubblico. Ciò conduceva Grozio ad affermare che lo stesso diritto di resistenza deve essere limitato, aprendo la strada verso l'assorbimento (parziale o totale) della libertà individuale nel potere pubblico.

Con maggiore sensibilità per i diritti, Hobbes ha invece sostenuto che ve n'è uno a cui non si può mai essere costretti a rinunciare. Questo diritto non è quello di libertà, ma quello della vita, che però non si può in senso proprio considerare un diritto, ma una necessità naturale. È noto che il diritto naturale per Hobbes è strumentale, perché è inteso come la libertà (o il potere) di fare qualunque cosa si reputi necessaria per l'autoconservazione. Si può, dunque, essere costretti a rinunciare a questa libertà di scelta, trasferendola ad un



sovrano e sottomettendosi a questi, per raggiungere il fine della conservazione. Anche qui, pertanto, la libertà è alienabile.

C'è da chiedersi se sia più liberale chi non pone alcun limite, se non quello del danno ad altri, all'esercizio della libertà fino al punto da ammettere la libera rinuncia alla libertà, oppure chi pone dei confini interni al suo uso. Tuttavia per percorrere questa seconda via occorre avere una concezione minima del bene umano più ampia di quella rappresentata dalla logica interna della libertà negativa. D'altronde, se non possiamo spogliarci della stessa libertà, non è perché siamo liberi, ma perché la libertà stessa è un bene della persona umana. Non siamo liberi nei confronti della stessa libertà negativa, cioè non possiamo spogliarci di essa in modo irreversibile senza violare la dignità della persona umana in noi stessi. Questo intendo dire quando affermo che anche la libertà negativa è un bene come la vita e il corpo. Nell'ottica del bene dobbiamo ammettere che il paniere dei beni umani essenziali è ben più ricco di quello abitato soltanto dalla libertà negativa.

Di conseguenza la ricerca dei diritti minimi conduce inevitabilmente ad optare per una qualche concezione del bene. Ciò rende inaccettabile la pur suggestiva tesi che Veca difende nell'altra postfazione al testo di Ignatieff, cioè quella della "priorità del male" (6), tesi questa che consiste in un ulteriore indebolimento del giusto rawlsiano. La formula tradizionale del principio del bene era così espressa: "si deve fare il bene ed evitare il male". Evitare il male appartiene al principio generale del bene in modo inseparabile e ciò è ben comprensibile, perché non potremmo evitare il male se non sapessimo quali sono i beni propri della persona umana. Se riducessimo la formula al "*malum est vitandum*", dovremmo astenerci dal fare solo ciò che gli altri credono sia per loro un danno o uno svantaggio. Se la libertà negativa è un bene per noi, potrebbe non esserlo per loro. Ancora una volta, cosa c'è di male nel masochismo? Ma, se la libertà negativa è un bene universale (per noi e per loro), allora si deve riaffermare la priorità del bene.

Per questo il primo teorico dei diritti umani nel senso moderno è a rigore Locke, che infatti sostiene l'inalienabilità e l'irrinunciabilità dei diritti naturali in modo ben diverso di come aveva fatto Hobbes a proposito dell'autoconservazione. Locke può sostenere questa tesi, sfuggendo alla logica autodistruttiva della libertà, perché ha fondato i diritti naturali sulla legge naturale. Questa legge non cessa di essere obbligatoria nella società politica, anzi diventa in questa ancor più coattiva. Voglio dire che l'attribuzione all'essere umano di beni essenziali, per quanto minimi, richiede necessariamente un principio di ragione che li giustifica, rendendoli inalienabili. È possibile sostenere l'inalienabilità dei diritti naturali solo se essi derivano da una legge naturale, cioè da una qualche concezione dei beni che



sono propri della persona in quanto tale (7). Solo in virtù di una legge morale indipendente i diritti naturali possono essere difesi dalle stesse debolezze e fragilità dell'individuo che li possiede, nonché dall'arbitrio del potere politico.

So bene quanto questo radicamento dei diritti nella legge naturale, ancora ben presente in Locke, sia stato abbandonato negli sviluppi successivi. Già Tom Paine, dovendo contrastare le tesi di Burke, non negherà che in linea di principio la libertà sia totalmente alienabile, ma userà l'argomento che non possiamo essere vincolati dagli atti dei nostri antenati e che ogni generazione deve prendere le proprie decisioni sulle sorti della propria libertà (8). E tuttavia affermare - come oggi è usuale - l'inalienabilità dei diritti senza far ricorso ad una legge naturale non è alla fin dei conti conducente al fine di sottrarre la libertà umana alla logica dell'autonegazione. D'altronde questo problema oggi riemerge sotto altre vesti a proposito della soluzione dei conflitti dei diritti, che abbisogna di criteri e di regole della ragione, a meno di non affidarla alla logica del potere o alla strategia dello svincolamento (*avoidance*), che alla fin dei conti favorisce ancor di più i forti e penalizza ancor di più i deboli.

L'obiezione più rilevante che è spesso sollevata nei confronti di queste considerazioni è - com'è noto - quella dell'attuale pluralismo delle dottrine e delle culture. Affermare la necessità della ricerca di una legge della ragione è visto come indizio d'intolleranza e di imperialismo culturale. Al contrario, credo che il pluralismo attuale postuli questa ricerca e che questo sia il solo modo di governarlo se non ci si vuole affidare alla volontà di potenza o al mero relativismo. Si può evitare l'obiezione semplicemente riconoscendo che questa supposta legge naturale non è qualcosa di prefabbricato o di imposto da una chiesa, da una dottrina o da un'ideologica, ma qualcosa da cercare insieme nel dialogo interculturale e nella pratica della deliberazione democratica. Sarebbe ben strano che l'invito ad una maggiore fiducia nella ragione venisse dall'antica tradizione della legge naturale e non già da coloro che riconoscono le loro radici nella cultura dell'Illuminismo.

Note

1. Cfr. M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia dei diritti umani* (2001), trad.it. di S. D'Alessandro, Milano, Feltrinelli, 2003, p.58.

2. Ivi, p.70.

3. Cfr. D. Zolo, "Fondamentalismo umanitario", in M. Ignatieff, *op. cit.*, pp. 135-157.

4. Cfr., ad esempio, H. Shue, *Basic Rights: Subsistence, Affluence, and U.S.Foreign Policy*, Princeton, Princeton U.P., 1980, cap. I.



5. Cfr. F. Viola e G. Zaccaria, *Le ragioni del diritto*, Bologna, il Mulino, 2003, p. 83 e ss.

6. Cfr. S. Veca, “I diritti umani e la priorità del male”, in M. Ignatieff, *op.cit.*, pp. 101-134.

7. Per uno sviluppo di questa tesi rinvio al mio *Dalla natura ai diritti. I luoghi dell’etica contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 1997, pp. 276-284.

8. Cfr. T. Paine, *Rights of Man* (1791), New York, Penguin, 1984, p. 41 e il commento di R.Tuck, “The International Bill of Rights”, in Unesco, *Philosophical Foundation of Human Rights*, Paris, 1986, p.76.