

PIETRO COSTA

Cittadinanza, identità, riconoscimento

Da molti anni ormai l'impiego del termine cittadinanza è sempre più diffuso: in Italia e all'estero, nella stampa quotidiana come nella letteratura specialistica, nella filosofia politica, nella storiografia, negli studi giuridici, nella sociologia.

Quali sono le ragioni di questo successo? E quali sono i significati che questo termine viene assumendo nell'uso attuale? Non si tratta di un neologismo. Cittadinanza è parola abbastanza antica, in italiano, così come lo sono le espressioni corrispondenti nelle altre lingue europee. Cittadinanza era ed è un'espressione della lingua comune ed era al contempo presente negli studi giuridici. Era corrente anche presso i giuristi medievali (per non parlare dei giuristi romani) il riferimento allo *status civitatis* come a un elemento che contrassegna la condizione giuridica di un individuo. In sostanza però lo spazio che i giuristi otto-novecenteschi riserbavano a cittadinanza era molto circoscritto: si trattava per lo più di regolare il problema del passaggio di un individuo da uno Stato all'altro; il problema della perdita o dell'acquisto della cittadinanza.

Quando discutiamo oggi di cittadinanza intendiamo riferirci a un ambito tematico più ampio. Cittadinanza non è una parola nuova; è però una parola trasformata, ri-definita. È nuovo il suo campo semantico, l'insieme degli elementi che ne definiscono il significato nell'impiego attuale e ne giustificano il successo.

Questo processo di ri-definizione non è casuale e le sue tappe essenziali sono facilmente ricostruibili. È un processo che ha a che fare con un testo degli anni Cinquanta e con il clima culturale dell'ultimo ventennio. Il testo è uno scritto del 1950, redatto dal sociologo inglese Marshall (*Citizenship and social class*¹): uno scritto in cui l'autore affrontava il problema dello *Welfare State* suggerendo una connessione forte fra lo sviluppo dell'eguaglianza nell'età moderna, la conseguente moltiplicazione dei diritti e, appunto, il concetto di cittadinanza: divenire eguali (o 'più' eguali) significava in sostanza divenire compiutamente cittadini, dal momento che 'cittadinanza' poteva essere intesa come il punto di incontro fra «l'uguaglianza umana fondamentale di appartenenza» e quel «formidabile apparato di diritti» che si era venuto sviluppando in Europa nel corso dell'Ottocento e del Novecento.

Ed è appunto al ruolo determinante dei diritti che l'ultimo ventennio si è mostrato particolarmente sensibile. Due fenomeni devono essere tenuti presenti. In primo luogo, la crisi del

marxismo (non solo il crollo del 'socialismo reale' nei paesi del blocco sovietico, ma anche e soprattutto la perdita di fiducia nelle capacità esplicative e nelle risorse progettuali della teoria marxista) invitava a riscoprire i diritti come tramite di eguaglianza e di emancipazione umana. In secondo luogo, il forte incremento di movimenti migratori dal sud e dall'oriente verso i paesi dell'Europa occidentale mostrava il carattere, insieme, fondamentale e problematico dei legami di appartenenza dei soggetti alla comunità politica e richiamava l'attenzione sull'incidenza che quell'appartenenza esercitava sui diritti e sul loro effettivo godimento.

Sono questi alcuni dei fenomeni che hanno richiamato l'attenzione sul lemma 'cittadinanza' e hanno indotto a dilatarne il significato. In quali direzioni? Non è possibile una ricostruzione ravvicinata e analitica. Vorrei limitarmi a proporvi un indice ragionato dei temi che a mio avviso fanno parte dell'attuale campo semantico di 'cittadinanza'.

A me sembra che i temi dal cui intreccio emerge il nuovo significato di 'cittadinanza' siano i seguenti: l'individuo, i suoi diritti e i suoi doveri e l'appartenenza a un ordine politico-giuridico, o, se preferite, a una comunità politica, a una *polis*, a una *civitas*.

Studiare la cittadinanza significa guardare l'individuo assumendolo come parte di un contesto più ampio, come membro di un gruppo organizzato; significa mettere a fuoco il vincolo che lo unisce a una comunità giuridicamente ordinata, insediata su un territorio, capace di esercitare un potere anche coattivo sui suoi membri. Studiare la cittadinanza significa insomma studiare il rapporto politico fondamentale, il rapporto di appartenenza di un individuo a una comunità politica.

Ridefinito in questi termini, il concetto di cittadinanza presenta due caratteristiche che conviene sottolineare. In primo luogo, essa privilegia il punto di vista del soggetto, assume come proprio tema centrale l'innesto del singolo nella comunità politica. In secondo luogo, l'individuo cui essa si riferisce non è l'essere umano generico, l'individuo come tale; è un individuo situato, collocato in uno spazio e in un tempo determinato, legato a specifiche forme di vita, membro di una determinata comunità politica. L'approccio suggerito dalla cittadinanza è un approccio (almeno tendenzialmente o in ultima istanza) particolaristico.

La cittadinanza dunque come l'appartenenza di un individuo a una comunità politica. Dovunque si dà un'esperienza politica, un gruppo politicamente organizzato, lì si pone un problema di cittadinanza. Non esiste quindi un rapporto privilegiato fra un determinato contesto stori-

co e il problema della cittadinanza. Si può studiare la cittadinanza nel nostro presente come nel passato: quale che sia il contesto storico considerato, la Grecia antica o la società medievale, la Francia di antico regime o la Germania nazionalsocialista, studiare la cittadinanza significa interrogarsi sulle forme volta a volta assunte dal rapporto politico fondamentale.

Non voglio annoiarvi con un'analisi storica più dettagliata (che peraltro sarebbe impossibile in questa sede). Vorrei piuttosto richiamare l'attenzione su una caratteristica generale: la grande varietà dei modi nei quali storicamente il rapporto politico fondamentale è stato realizzato (e rappresentato concettualmente). Vi sono insomma diversissime forme storiche di comunità politica cui corrispondono altrettanto diversi rapporti di appartenenza.

Occorre soprattutto evitare un equivoco nel quale noi moderni potremmo facilmente cadere: l'equivoco di far coincidere la comunità politica con lo Stato e la cittadinanza con l'appartenenza alla comunità politica statale. In realtà, lo Stato è solo la forma specificamente moderna dell'ordine politico. Lo Stato che noi conosciamo non è una forma eterna, ma è un fenomeno storico, che ha una sua genesi lunga e complessa (una genesi che, per l'Europa occidentale, occupa, a cifra tonda, i secoli Cinque-Settecento), si afferma trionfalmente nel corso dell'Otto-Novecento e già mostra, nei nostri giorni, i primi segni di un possibile declino.

Prima di questa forma di organizzazione politica – lo Stato che possiamo chiamare *ad abundantiam* 'moderno' – esistevano forme di ordine politico non riconducibili, se non a patto di molte forzature, al nostro concetto di Stato e fra queste una in particolare si impone; una forma dominante, prima nel mondo antico, in Grecia e a Roma, e poi di nuovo nell'Europa medievale: la città. In effetti, né le lingue antiche né il latino medievale conoscono il termine 'Stato', nel nostro senso. È la città, la *civitas*, il termine capace di descrivere tanto una specifica comunità (la città di Milano, Firenze o Genova) quanto l'ordine politico-giuridico come tale. E peraltro, e non a caso, lo stesso termine cittadinanza evoca, in italiano come in molte lingue europee, non già lo Stato ma la città.

È soltanto nel corso di un lungo processo (fra il Cinquecento e il Settecento, come ricordavo) che la città perde terreno a vantaggio di un nuovo assetto di poteri culminante nel monarca. Nasce una dialettica tipicamente moderna, che ci riguarda ancora da vicino: la dialettica fra centro e periferia. Il centro è il sovrano e la città è la periferia. L'individuo appartiene ancora all'una o all'altra città, ma il rapporto politico fondamentale si svolge ora fra l'individuo e il centro so-

vano. Il quadro dell'appartenenza si complica: l'appartenenza non è semplice ma plurima; non è un singolare ma è un plurale. L'individuo è definito politicamente non da uno ma da più rapporti di appartenenza: quanto meno alla città e alla monarchia.

È con l'Ottocento e con il primo Novecento che lo Stato-nazione trionfa incontrastato e l'appartenenza torna ad essere declinata al singolare: è allo Stato che appartiene il singolo; il rapporto politico fondamentale coincide con l'appartenenza del singolo allo Stato. Lo Stato ottocentesco, e la forma ottocentesca dell'appartenenza allo Stato-nazione, non è però la fine della storia. Proprio nel nostro presente l'appartenenza dell'individuo alla comunità politica torna a complicarsi. La complicazione si chiama Europa, Unione Europea. Siamo ancora, e innanzitutto, cittadini di uno Stato (italiani, tedeschi ecc.), ma, in quanto tali, apparteniamo anche ad un ordinamento transnazionale, all'ordinamento europeo: siamo appunto cittadini europei. L'appartenenza torna a declinarsi al plurale. L'individuo è definito dall'appartenenza a una molteplicità di cerchi politico-giuridici. Sembra addirittura possibile evocare qualche analogia con la cittadinanza della prima età moderna. E non mancano infatti studiosi che parlano di 'new medievalism': di una realtà post-moderna che si congiunge idealmente con il pre-moderno nel moltiplicare le appartenenze.

Pluralità di forme politiche e pluralità di forme di appartenenza, dunque. Riflettiamo però ulteriormente su che cosa significa 'appartenenza' nel lessico della cittadinanza. Non dobbiamo pensare che l'appartenenza sia un dato anagrafico, meramente giuridico-formale: un timbro su un passaporto. L'appartenenza a una comunità politica è in realtà una componente di rilievo dell'identità dell'individuo. L'identità del soggetto dipende dall'intervento di complessi dispositivi sociali e culturali che inducono il soggetto a identificarsi con la comunità di appartenenza. Identità individuale e identità collettiva si connettono strettamente. Potremmo dire, con una qualche semplificazione, di essere di fronte a una costante antropologica, a un fenomeno che torna a ripetersi sempre di nuovo nei più vari contesti, anche se in forme completamente diverse: il nesso obbligato fra identità individuale e identità collettiva.

Nel mondo antico come nel mondo medievale è essenziale per l'individuo il rapporto con la città. Si pensi ad Aristotele: è come membro della *polis* che l'individuo si realizza come essere umano. Un individuo a-politico è un dio oppure un animale, è un essere sovrumano o subumano: *politeia* e condizione umana, *civilitas* e *civitas* si uniscono strettamente. In Grecia come in

Roma è dalla città che dipendono i diritti del singolo; è dalla condizione di cittadino che scaturiscono le principali prerogative del soggetto ed essere cittadino si traduce prioritariamente nella partecipazione attiva alla vita della città. Si ricordi la definizione aristotelica: è cittadino colui che partecipa alle cariche e al governo della città.

Pur nella radicale diversità culturale, sociale, istituzionale che separa il mondo medievale dal mondo antico, qualche tratto della città antica si ritrova nella città medievale, soprattutto quando questa, a partire dal XII secolo, prende a costituirsi come un ente dotato di piena autonomia giuridica e politica.

Anche la cultura medievale valorizza la città; è una cultura che in buona parte si forma nella città, in quell'originale istituzione inseparabile dalla nuova città: l'università. E' una cultura che riscopre la *Politica* di Aristotele e sottoscrive la sua tesi principale (peraltro confermata anche dall'autorità di Cicerone): l'essere umano si compie nella città. Questa tesi è largamente condivisa. Un predicatore fiorentino del primo Trecento, Remigio de' Girolami, dà ad essa una forma icastica: «si non est civis non est homo».

La città vive del forte senso di appartenenza dei cittadini stessi. È dall'appartenenza alla comunità politica che dipende il compimento umano di ciascuno, oltre che la sua sicurezza ed immunità. Si è parlato, a proposito del senso di appartenenza caratteristico del comune medievale, di patriottismo comunale, per sottolineare il forte coinvolgimento del cittadino medievale nella vita della comunità. È dalla comunità che l'individuo trae sicurezza, privilegi, identità: la sua stessa libertà presuppone la libertà della città.

Possiamo ritenere che il pathos dell'appartenenza scompaia con la progressiva perdita di importanza della città a vantaggio dello Stato? Credo di no. Credo che intervenga piuttosto un fenomeno che vorrei chiamare di traslazione: di spostamento dalla città allo Stato, dalla comunità locale alla grande (e, se si vuole, immaginaria) comunità nazionale. Nemmeno entro lo Stato ottocentesco l'appartenenza è meramente anagrafica. Al contrario, gli Stati ottocenteschi non possono esistere senza appoggiarsi su quel formidabile simbolo di legittimazione che è la nazione. Si pensi al risorgimento italiano e alla parallela vicenda tedesca e alla enfasi nazionalistica che ha accompagnato entrambi. Non scompare il pathos dell'appartenenza: semplicemente, cambia di oggetto; l'amore del cittadino medievale per la sua comunità di appartenenza – la città – si sposta dal piccolo Stato al grande Stato, dalla piccola comunità cittadina alla grande comunità

nazionale. Il rapporto politico fondamentale, il rapporto di cittadinanza, continua ad essere intessuto di simboli che lo rendono vitale e determinante per la stessa identità individuale. Oppure, detto diversamente, l'individuo continua a definirsi attraverso simboli che lo collocano entro una comunità politica assunta come essenziale per il suo destino.

Questo problema è ancora oggi vivo e vitale e si ripropone, in forme diverse, anche per la più nuova ed originale forma di appartenenza del nostro presente: l'appartenenza all'Unione Europea. Le appartenenze tornano a moltiplicarsi: apparteniamo non più soltanto allo Stato nazionale, ma anche all'Europa. Possiamo però parlare di un'identità europea? E in che senso? L'appartenenza all'Europa può trarre alimento dal senso di una comune identità? Oppure è proprio l'assenza o l'insufficienza di un'identità collettiva europea a rendere la cittadinanza europea giuridicamente forte ma simbolicamente esangue? Quale che sia la risposta, trova comunque un'ulteriore conferma il nostro assunto: lo stretto rapporto fra appartenenza e identità.

Ho detto che il rapporto di appartenenza non ha un valore meramente anagrafico, ma si sostanzia di simboli identitari. Non è però solo di simboli che si nutre l'appartenenza di un individuo a una comunità politica. In ogni società politicamente organizzata si procede infatti a una costante ripartizione del potere e delle risorse. Il risultato di questo processo è l'attribuzione a ciascun soggetto di un complesso di prerogative e di oneri, di diritti e doveri, che definiscono ciò che ciascuno soggetto deve dare alla comunità politica e può ottenere da essa.

L'assegnazione di diritti e doveri, la determinazione della condizione giuridica dei soggetti, è un momento nevralgico del processo politico-sociale. Assumerlo come momento della 'cittadinanza' significa richiamare l'attenzione sul ruolo strategico dei diritti nella determinazione dell'identità politico-sociale dell'individuo. Diritti e appartenenza si implicano reciprocamente. Si delinea dunque un altro tema centrale della cittadinanza: il complesso dei diritti e doveri attribuibili a un soggetto che sia membro di una determinata comunità politica.

È appena il caso di avvertire che anche l'attribuzione dei diritti e dei doveri ai singoli soggetti è tanto varia storicamente quanto molteplici sono le forme e i simboli dell'appartenenza. È impossibile passarli in rassegna anche solo sommariamente. Mi limiterò a segnalare un problema di carattere più generale: il ruolo determinante esercitata dalla comunità politica nei confronti dei diritti.

Certo, se si guarda al fondamento dei diritti è possibile teorizzare una categoria di diritti svincolata dalla *civitas*: i diritti che sono detti fondamentali, i diritti dell'uomo, che sono per l'appunto definiti come diritti di cui ogni individuo deve godere in ragione della sua natura o essenza umana. Nella prospettiva della cittadinanza però viene tematizzato non tanto il fondamento dei diritti quanto la loro effettiva imputazione a un soggetto; ed è da questo punto di vista che emerge il ruolo determinante del rapporto fra l'individuo e la comunità politica.

È stata Hannah Arendt che ha sottolineato con forza questo aspetto in alcuni scritti del secondo dopoguerraⁱⁱ. La tragica esperienza degli apolidi, particolarmente drammatica nel secondo dopoguerra, è per la filosofa tedesca l'esperienza limite che costringe a ripensare la teoria dei 'diritti umani'. Era plausibile attendersi che quei diritti, presentati fino dal Settecento come «inalienabili» e «indipendenti dai governi», permettessero di proteggere i 'senza patria', ma è avvenuto esattamente il contrario: nessuna autorità si è mostrata disposta a garantire agli apolidi «quel minimo di diritti che dovevano avere acquistato con la nascita». Di fronte a individui che avevano perduto qualsiasi legame con un ordinamento sovrano, «i diritti umani si sono rivelati inapplicabili» ed è emersa una diversa verità: che i diritti fondamentali (quali la vita e la libertà) appartengono effettivamente all'individuo solo nell'orizzonte di una concreta comunità politica, senza la quale è messa in forse la condizione prima di qualsiasi diritto, ovvero il «diritto ad avere diritti». La sventura che ha colpito milioni di persone dopo la catastrofe della guerra è stata non già «la perdita di specifici diritti», ma «la perdita di una comunità disposta e capace di garantire qualsiasi diritto». Non possiamo quindi attribuire ai diritti umani un'autonomia e automatica efficacia 'protettiva', fondata sulla «astratta nudità dell'essere-nient'altro-che-uomo». Al contrario, è soltanto nel concreto rapporto di un individuo con un determinato ordine politico-giuridico che gli stessi diritti fondamentali (come qualsiasi altro diritto) trovano l'ambiente indispensabile per svilupparsi.

Dobbiamo ora tener presente un altro aspetto del problema cittadinanza. Finora ho parlato del nesso individuo-diritti-comunità politica presentandolo per semplicità in una dimensione, per così dire, statica. In realtà, la determinazione dell'identità politico-giuridica dell'individuo è un fenomeno dinamico: l'individuo non è un dato immobile, ma è un costrutto storico-sociale, la risultante di un confronto continuo (tanto collaborativo quanto conflittuale) con gli altri soggetti.

Riveste un'importanza decisiva, da questo punto di vista, il tema del 'riconoscimento'. Un individuo esiste socialmente in quanto riconosce l'altro e ne è riconosciuto. Riconoscere l'altro significa renderlo socialmente rilevante e visibile: significa garantirgli qualcosa e attendersi qualcosa, assegnarli un ruolo nel complesso scacchiere della società, attribuirgli diritti e doveri. Riconoscimento dell'altro e riconoscimento dei diritti si implicano a vicenda. I diritti possono essere (e sono storicamente) molto diversi fra loro così come varia la loro attribuzione all'una o all'altra categoria di soggetti; certo è però che la radicale negazione di ogni diritto, quanto meno il rifiuto di attribuire a un soggetto quello che Hannah Arendt ha chiamato il 'diritto ad avere diritti', trasforma quel soggetto in una non-personaⁱⁱⁱ. È il riconoscimento reciproco che, nell'interazione sociale, costituisce l'altro come persona, lo rende socialmente visibile nel momento in cui ne soddisfa alcune aspettative, ne legittima alcune pretese, gli attribuisce una serie di diritti. Riconoscimento della soggettività dell'altro e riconoscimento di una sua qualche identità politico-giuridica si implicano a vicenda.

Il riconoscimento dell'altro e l'attribuzione dei diritti non è però un processo semplice e indolore. Attribuire diritti significa incidere sulla ripartizione del potere e delle risorse; significa introdurre criteri di valutazione e di differenziazione fra i soggetti, significa premiare alcuni soggetti e penalizzare altri. Emerge il problema dell'eguaglianza e delle differenze. Tutti appartengono alla medesima comunità politica, ma le modalità dell'appartenenza variano notevolmente. Dahrendorf^{iv} ha parlato della dimensione verticale della cittadinanza: il soggetto è definito non solo dall'appartenenza, ma anche dalle differenze (politiche, giuridiche, economico-sociali, culturali) che lo caratterizzano e lo distinguono dagli altri membri della medesima comunità. La stratificazione sociale incide a fondo sulla determinazione dell'identità individuale.

È facile capire allora come il reciproco riconoscimento dei soggetti appartenga a una dinamica non solo ma anche conflittuale, avvenga insomma in una scena dove gli attori si adoperano per aumentare la loro rilevanza sociale e la loro visibilità. Si sviluppa, in forme diverse a seconda dei contesti storici, un fenomeno che vorrei chiamare 'lotta per il riconoscimento' e questa a sua volta (dato il nesso stringente che collega 'riconoscimento' a 'diritti') si presenta al contempo come una 'lotta per i diritti'. È in questa chiave che è possibile leggere, tanto per fare un esempio certo non secondario, il processo di affermazione, nell'Europa dell'Ottocento (e del primo Novecento) della democrazia politica. Né peraltro la dialettica fra eguaglianza e differenze è e-

esclusivamente legata alla stratificazione economico-sociale: si pensi al tema, tanto centrale quanto difficile, della differenza di genere e della difficoltà di coniugare la valorizzazione delle differenze con il reciproco riconoscimento e la condivisione di una comune, ed eguale, appartenenza.

All'area tematica della cittadinanza appartengono dunque non solo gli elementi 'statici' dell'appartenenza e della titolarità dei diritti, ma anche il momento 'dinamico' del riconoscimento interattivo dei soggetti. Occorre però introdurre a questo punto un'ulteriore complicazione del quadro. Finora ho parlato dei soggetti e della loro comunità di appartenenza. Nessuna comunità politica è però una monade senza porte e finestre. I membri di una comunità politica entrano regolarmente in un qualche rapporto con soggetti appartenente a comunità 'altre'. Emerge allora la dimensione, come la chiama Dahrendorf, spaziale o orizzontale della cittadinanza. Si pone anche in questo caso il problema del riconoscimento dei soggetti e della valutazione delle loro differenze: queste differenze ora però non nascono dalla stratificazione sociale interna a una determinata comunità, ma traggono origine dall'appartenenza dei soggetti a una comunità diversa. Sono i soggetti di una comunità che guardano, dall'interno di quella comunità, ai soggetti esterni: si apre la dialettica che vorrei chiamare, metaforicamente, del 'dentro' e del 'fuori'.

È una dialettica complicata, che può svolgersi nelle due direzioni: dal 'dentro' al 'fuori' e viceversa. Dal 'dentro' al 'fuori', quando vengono attivati, nei confronti di un soggetto o di una classe di soggetti, dispositivi di espulsione: si disconoscono alcuni soggetti e il disconoscimento si traduce espellendoli dalla comunità, collocandoli coattivamente in uno spazio 'esterno', in una 'terra di nessuno' dove vengono meno le coordinate della loro identità politico-giuridica. Un limpido esempio è offerto dalla pena del *bannum*, frequentemente applicata nelle città medievali soprattutto nei confronti degli esponenti delle fazioni politiche sconfitte.

È però più rilevante e complesso il caso opposto, quando i soggetti 'dentro' (i membri di una determinata comunità politica) entrano in contatto con soggetti provenienti da 'fuori', con soggetti 'estranei' in ragione della loro originaria appartenenza e identità, appunto con 'stranieri'. In questo caso è soprattutto questa evidente 'alterità', questa condizione di originaria 'estraneità' la sfida principale che una 'politica del riconoscimento' deve superare.

Anche altre differenze, comunque, intervengono rendendo volta a volta più facile e più difficile il riconoscimento. La figura dello 'straniero' non è infatti nella maggior parte dei casi unita-

ria e omogenea e le aspettative, paure, reazioni suscitate nel 'cittadino' dai soggetti 'esterni' variano a seconda delle caratteristiche socio-culturali attribuite allo straniero. Si pensi, tanto per fare un esempio, alle strategie di una città medievale nei confronti degli stranieri: le strategie cambiano a seconda che i soggetti 'altri' siano immigrati di seconda generazione oppure ospiti momentanei, mercanti o mendicanti, pellegrini o studenti. Né peraltro il 'fuori' è sempre separato dal 'dentro' da connotazioni rigidamente 'spaziali'. Si pensi al caso degli ebrei nei lunghi secoli antecedenti alla loro moderna 'emancipazione': basta una pronunciata identità etico-religiosa per creare questa singolare figura di soggetti 'esterni-interni', di 'stranieri' compresi entro il perimetro di una determinata comunità politica eppure solo tangenzialmente 'appartenenti' ad essa.

Occorre infine almeno menzionare un fenomeno epocale che ha condotto alla traumatica commistione fra società e culture diverse: mi riferisco a quel fenomeno di espansione (economica, politica, militare) dei principali Stati europei nel resto del mondo che va sotto il nome di colonizzazione e costituisce non un episodio fra i tanti, ma una dimensione costitutiva della modernità europea e occidentale. Con la colonizzazione, l'identità politico-giuridica di una classe di soggetti (i 'colonizzati') viene determinata unilateralmente dalle strategie di assoggettamento adottate da un'altra classe di soggetti (i 'colonizzatori'): la differenza (fra i colonizzatori e i colonizzati, fra i 'civili' e i 'selvaggi') appare in questo caso radicale e incolmabile e blocca (o rende estremamente difficile) la possibilità stessa del riconoscimento dei soggetti e dei loro diritti.

Differenze verticali, differenze orizzontali, confini, conflitti fra culture: accanto, anzi contro tutto ciò, si erge tuttavia quel grandioso monumento intitolato ai diritti dell'uomo; un monumento cui si lavora ininterrottamente a partire dal secondo dopoguerra; un monumento che costituisce la base delle costituzioni democratiche occidentali e non solo occidentali e che sembra godere ormai di una crescente autorevolezza. Diritti dell'uomo e diritti del cittadino; i diritti legati al particolarismo delle appartenenze di contro ai diritti riconducibili all'essere umano come tale. Possiamo sostenere che i primi appartengono ormai al passato, travolti dal planetario riconoscimento dei secondi?

Non escludo che sul piano dell'argomentazione deontologica e normativa sia questa la conclusione più corretta. Come storico, non mi compete pronunciarmi in merito. Credo però che

convenga prendere sul serio le considerazioni di Hannah Arendt, che ho prima ricordato. È soltanto nel concreto rapporto di un individuo con un determinato ordine politico-giuridico che gli stessi diritti fondamentali (come qualsiasi altro diritto) trovano l'ambiente indispensabile per svilupparsi. I diritti umani insomma sono significativi non soltanto in quanto enunciati, ma soprattutto in quanto riescono a produrre effetti, a incidere sui conflitti politico-sociali, sulla distribuzione delle risorse, sull'organizzazione dei poteri. I diritti umani non rendono irrilevante, in una parola, la politica: non cancellano la *polis*, ma la presuppongono; e dato che non esiste la *cosmopolis*, lo Stato mondiale, essi devono fare i conti non solo con il singolo Stato, ma anche con gli Stati, con i conflitti fra Stati, con le appartenenze incompatibili. La vecchia dialettica fra appartenenza e conflitti continua, da questo punto di vista, anche nel nostro presente.

La logica dell'appartenenza continua a pesare sul dibattito attuale intorno ai diritti umani da un altro punto di vista: vale come argomento per mettere in dubbio il carattere effettivamente universale dei diritti umani. Questi diritti – ecco l'argomento, ridotto ad estrema sintesi – coprono con una patina di universalismo valori, stili di vita e schemi intellettuali interamente legati alla cultura occidentale e alla sua storia. Occorre quindi denunciare il particolarismo dei diritti (sedicenti) umani per valorizzare un diverso, e altrettanto particolaristico punto di vista: il punto di vista delle culture orientali, l'anti-individualismo della tradizione confuciana. I valori (cosiddetti) asiatici contro il falso universalismo dei diritti umani. All'apparente trionfo dei diritti umani subentra, in questa prospettiva, l'opposto trionfo di due incompatibili appartenenze, sullo sfondo di un irrimediabile conflitto di civiltà.

In realtà, credo che convenga realisticamente riconoscere che il trionfo dei diritti umani non significa né la fine dello Stato né la fine dei conflitti all'interno dei singoli Stati, né la fine dei conflitti fra gli Stati, fra le diverse macro-aree politiche del pianeta. L'antica logica (identitaria e auto-difensiva) del 'gruppo-noi', come lo chiamava lo storico Koselleck^v, l'esigenza di porre argini a difesa del proprio gruppo di appartenenza, di erigere confini, di stabilire distanze, di riservare privilegi continua a influenzare i comportamenti individuali e collettivi e non può non entrare in tensione con le valenze universalistiche dei diritti umani. Esempi di questa tensione sono sotto gli occhi di tutti.

Un fenomeno che coinvolge tutti i paesi dell'Occidente è il fenomeno dei 'migranti'. Il problema del riconoscimento è un problema che ci riguarda da vicino. La difficoltà di riconoscere

soggetti ‘altri’ non può essere relegata nelle nebbie del medioevo o della prima modernità, come se essa fosse scomparsa con il trionfo formalmente incontrastato del principio di eguaglianza nelle società occidentali contemporanee. L’intero Occidente è posto di fronte ad una sfida difficile: come procedere al riconoscimento di soggetti provenienti dalle più diverse società e culture, come combinare la valorizzazione delle differenze e del pluralismo con il mantenimento di uno spazio pubblico comune e con la condivisione dei principî portanti dell’ordinamento.

Ora, la condizione politico-giuridica di questa massa crescente di individui nell’uno o nell’altro paese europeo sembra deciso sulla base di coordinate che, se per un verso si ispirano alla cultura dei diritti dell’uomo, per un altro verso fanno leva sui meccanismi identitari e sulla drammatizzazione delle differenze. L’Occidente insomma si trova di fronte a una difficile sfida: deve decidere fino a che punto è disposto a valorizzare i diritti e a prendere le distanze, di conseguenza, dall’antico (ma sempre attuale) gioco del ‘dentro’ e del ‘fuori’. Certo, la rilevanza dei diritti nelle democrazie costituzionali e nell’ordinamento internazionale sembra ormai un dato acquisito. E i diritti non sono *flatus vocis* e producono effetti. È però anche vero che i loro effetti non sono automatici e scontati. L’alternativa fra una comunità ‘aperta’ e una comunità ‘chiusa’ è in realtà una difficile scelta antropologica, etica e politica affidata a ciascuno di noi: riconoscere l’altro come persona e attribuirgli diritti continua a essere un processo complicato, dove le ragioni di chi ci è più vicino e appare più simile a noi rischiamo sempre di apparire più convincenti delle aspettative di chi è lontano e diverso.

ⁱ Th. H. Marshall, *Cittadinanza e classe sociale*, Laterza, Roma-Bari 2002.

ⁱⁱ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1996.

ⁱⁱⁱ A. Dal Lago, *Non-persone. L’esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano 1999.

^{iv} R. Dahrendorf, *Il conflitto sociale nella modernità*, Laterza, Roma-Bari 1989.

^v R. Koselleck, *Per una semantica storico-politica di alcuni concetti antitetici asimmetrici*, in Id. *Futuro Passato. Per una semantica dei tempi storici*, Marietti, Genova 1986, pp. 181-222.