
GIULIA BATTISTONI*

FONDAMENTI DEL DIRITTO ALLA RESISTENZA A PARTIRE DA HEGEL: TRA SECONDA COERCIZIONE, DIRITTO DI NECESSITÀ E VULNERABILITÀ¹

Abstract

Starting from the recent studies by Klaus Vieweg, this paper will discuss in what sense one can speak of a 'right to resistance' within Hegel's *Rechtsphilosophie*. Taking as a textual reference the *Elements of the Philosophy of Right* (1821), but also the rich material made available by the *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts* (1817/18 – 1824/25), I will identify the logical and juridical-rational foundation of the right to resistance in the 'second coercion' against an illicit behavior (2) and its moral foundation in the subjective right of each individual to the realization of their own welfare and in the right of necessity connected to it (3). This will lead to consider the meaning of resistance in the context of a political order that does not promote freedom and personal rights (4), and to finally address the interesting perspective developed by Judith Butler (5), which allows to move «with Hegel beyond Hegel», integrating the conditions of the right to resistance identified by him with Butler's idea of a «mobilization of vulnerability».

Keywords: Butler; Resistance; Right of Necessity; Second Coercion; Vulnerability

1. Note introduttive

Why Read Hegel Now? è la domanda cui cerca di rispondere Judith Butler in un suo recente saggio, scritto in occasione della commemorazione dei duecento anni dalla pubblicazione dei *Lineamenti di filosofia del diritto* di Hegel²: si tratta di una questione che risulta estremamente stimolante per chiunque interpreti la realtà a partire da grandi sistemi filosofici del passato. Leggere Hegel oggi significa, a parere di chi scrive, non ostinarsi ad attualizzare anacronisticamente un pensiero che in alcuni punti risente inevitabilmente dei limiti del suo tempo, quanto piuttosto interrogare la ricchissima costellazione concettuale elaborata dal filosofo di Stoccarda, per verificare se essa possa valere come strumento ancora imprescindibile per decifrare i problemi del presente, senza perderne la specificità.

* Istituto Italiano per gli Studi Storici/Università degli Studi di Verona; giulia.battistoni.90@gmail.com

1 Dal dialogo instaurato con i relatori e le relatrici ospiti dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici nell'ambito del ciclo di conferenze *La regola e l'eccezione* dell'anno 2022, ho tratto giovamento nella scrittura di questo saggio. Sono grata, inoltre, a Giampiero Moretti per l'importante confronto terminologico e concettuale sul tema di un *inversives Widerstandsrecht*, che mi ha permesso di chiarire aspetti decisivi per l'articolo; sono grata, infine, ai revisori, per le osservazioni che si sono rivelate determinanti per fare ulteriore chiarezza su alcune parti del discorso.

2 J. BUTLER, *Why Read Hegel Now?*, in *Hegel and the Philosophy of Right after 200 years*, «Crisis & Critique», 8, n. 2, 2021, pp. 40-55.

Tale approccio sembra particolarmente fruttuoso in riferimento al delicato argomento della resistenza e delle sue attuazioni in ambito socio-politico. Si tratta di un tema che ha trovato scarso approfondimento all'interno della *Hegel-Forschung*, che per lo più ha negato la presenza, nel testo hegeliano, di una trattazione del 'diritto alla resistenza'³. Ed in effetti non si può di certo affermare che Hegel abbia fornito una trattazione sistematica della resistenza e del diritto corrispondente, come ha fatto, invece, con altre tematiche. Tuttavia, fermarsi a questa considerazione rischierebbe di condurre a una lettura miope del testo hegeliano, quanto il non riconoscere che in molti casi alcune questioni sono ben presenti in esso, seppur in maniera 'implicita'⁴, e richiedono quindi all'interprete di leggere 'tra le righe', non solo del testo principale, ma anche degli appunti tratti dalle lezioni e dalle annotazioni apposte dallo stesso Hegel, in questo caso, a margine della sua copia dei *Lineamenti*.

Nella convinzione che Hegel non potesse elaborare sistematicamente e in maniera esplicita un 'diritto alla resistenza', a causa del contesto storico-politico in cui scriveva, influenzato dalla censura⁵, Klaus Vieweg ne ha colto le tracce e ne ha ricostruito di recente la presenza in modo molto fruttuoso, su più livelli: quello giuridico, quello morale, quello socio-politico⁶. Dagli studi di Vieweg partirà pertanto questo contributo, senza, però, ripercorrerne i risultati, ma tentando piuttosto di individuare le condizioni giuridiche e morali del diritto alla resistenza. Prendendo come riferimento testuale i *Lineamenti di filosofia del diritto*, ma anche il ricco – e talvolta poco considerato dalla critica – materiale reso disponibile dalle *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts (VPhR)*, tenute da Hegel dal 1817/18 al 1824/25, si argomenterà quanto segue: (1) il fondamento giuridico del diritto alla resistenza va individuato nella 'seconda coercizione' (*zweiter Zwang*) contro un illecito, per come essa viene elaborata all'interno del Diritto astratto;

- 3 Secondo Ludwig Siep il testo hegeliano non offre motivi sufficienti all'individuazione di un diritto alla resistenza. Cfr. L. SIEP, *Widerstandsrecht zwischen Vernunftstaat und Rechtsstaat*, in D.P. Schweikard, N. Mooren, L. Siep (eds.), *Ein Recht auf Widerstand gegen den Staat? Verteidigung und Kritik des Widerstandsrechts seit der europäischen Aufklärung*, Mohr Siebeck, Tübingen 2018, pp. 99-131. Domenico Losurdo sostiene addirittura che Hegel rigetti tale diritto. Cfr. D. LOSURDO, *Hegel und die Freiheit der Modernen*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2000, p. 119. Herbert Schnädelbach riconosce invece in Hegel un diritto alla resistenza, inteso però come ribellione solo interiore, psicologica. Cfr. H. SCHNÄDELBACH, *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000, p. 241.
- 4 Rispetto al diritto alla resistenza, è Thomas Petersen ad aver riconosciuto la sua implicita presenza in Hegel. Cfr. T. PETERSEN, *Widerstandsrecht und Recht auf Revolution in Hegels Rechtsphilosophie*, in «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», 82, n. 4, 1996, pp. 472-484.
- 5 Su questo, per comprendere al meglio il contesto in cui vengono scritti e pubblicati da Hegel i *Lineamenti*, cfr. K. VIEWEG, *Hegel. Der Philosoph der Freiheit*, Beck, München 2019, p. 447 ss.
- 6 Cfr. VIEWEG, *Elements of an Inversive Right of Resistance in Hegel*, in B. Zantvoort, R. Comay (eds.), *Hegel and Resistance*, Bloomsbury, London 2018, pp. 157-175. Alcuni aspetti elaborati in questo saggio sono comparsi anche in italiano nel capitolo *Povertà e ricchezza secondo Hegel: il «diritto di necessità» (Notrecht) e il «diritto di resistere» al potere*, in VIEWEG, *La «logica» della libertà. Perché la filosofia del diritto di Hegel è ancora attuale*, ETS, Pisa 2017, pp. 95-106, mentre una trattazione approfondita del diritto alla resistenza in tutti i suoi livelli è apparsa in tedesco in VIEWEG, *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Fink, München 2012, in particolare p. 448 ss.

(2) il fondamento morale del diritto alla resistenza va individuato nel diritto soggettivo di ogni individuo alla realizzazione del proprio benessere e nel diritto di necessità ad esso congiunto, che entra in gioco in situazioni di pericolo per la persona (aspetti elaborati all'interno della Moralità). Ciò porterà a trattare (3) il significato del diritto alla resistenza nel contesto di un ordine politico che non promuove la libertà e i diritti personali, mostrando come il pensiero hegeliano risulti ancora attuale rispetto alla questione dei diritti umani fondamentali (aspetti elaborati da Hegel all'interno dell'Eticità). Per concludere, si prenderà in considerazione (4) l'interessante prospettiva sviluppata da Judith Butler⁷, che permetterà di muoversi «con Hegel oltre Hegel», integrando le condizioni del diritto alla resistenza da lui individuate con l'idea di una «mobilitazione della vulnerabilità», concetto quest'ultimo su cui l'autrice si è spesa per anni e che di recente ha concepito come inerente alla resistenza stessa. Si svilupperà, con ciò, un concetto di resistenza intesa come sovversione di una condizione che non rispetta il diritto in sé, che non favorisce cioè libertà, diritti e benessere dell'individuo. Ciò permetterà di distinguere i casi che legittimano la resistenza stessa dalla ribellione e dalla sovversione illegittime dell'ordine vigente.

2. Il fondamento logico e giuridico-razionale del diritto alla resistenza

Il diritto di resistere viene concepito da Vieweg come un *inversives Recht*, un diritto per 'via inversa' a contrapporsi, a ribellarsi a una situazione esistente illecita⁸, che nega il diritto e legittima il suo stesso 'rovesciamento', volto a ristabilire il diritto in sé: quest'ultimo viene da Hegel inteso, come è noto, come manifestazione ed espressione della libertà. Alla base di questa elaborazione teorica, Vieweg pone, per primo, l'argomento della 'seconda coercizione', elaborata da Hegel all'interno della sezione Diritto astratto dei *Lineamenti di filosofia del diritto*. Vieweg sembra però, da un lato, presupporre a tratti ciò che deve invece essere dimostrato, ovvero la legittimità della resistenza come azione che si oppone a una prima forma di coercizione, al rovesciamento del diritto, cui si legherebbe appunto un 'diritto all'inversione', o meglio alla re-inversione di detto rovesciamento, già posto in essere, riaffermando così il diritto negato; dall'altro lato, Vieweg sembra applicare al contesto della resistenza in condizioni di necessità, in condizioni cioè in cui si produce una sospensione della giurisdizione e una assenza di diritti, un concetto, quello di 'seconda coercizione', che Hegel sviluppa, invece, su base kantiana, nel contesto giuridico-formale della punizione giuridica e che quindi richiede di essere analizzato nel suo quadro specifico di riferimento, per individuare le differenze di contesto e applicazione. Da qui sarà allora necessario partire per comprendere in che modo tale concetto risulti effettivamente decisivo per fondare, sul piano logico e

7 BUTLER, *Rethinking Vulnerability and Resistance*, in J. Butler, Z. Gambetti, L. Sabsay (eds.), *Vulnerability in Resistance*, Duke University Press, Durham 2016, pp. 12-27.

8 *Re-bellare*, nella tradizione di John Locke. La resistenza andrebbe pertanto concepita, secondo Vieweg, come una *re-actio* a una precedente azione illecita. Cfr. VIEWEG, *Das Denken der Freiheit*, cit., p. 448.

giuridico-razionale, il diritto alla resistenza come diritto di opporre a una prima illecita coercizione una ‘seconda coercizione’. La concettualità alla base della ‘seconda coercizione’ proviene da Kant, che utilizza i concetti di ‘resistenza’ e ‘coercizione’ per definire il diritto:

La resistenza [Widerstand] con cui si contrasta ciò che ostacola un effetto promuove questo effetto e si accorda con esso. Ora, tutto ciò che è ingiusto [unrecht] rappresenta un ostacolo [Hinderniß] alla libertà basata su leggi universali, e la costrizione [Zwang] è un ostacolo o una resistenza [Widerstand] opposta alla libertà. Di conseguenza, quando un certo uso della libertà stessa è di ostacolo alla libertà basata su leggi universali (ossia è ingiusto), la costrizione cui si ricorre come *impedimento* a ciò che fa da *ostacolo alla libertà* si accorda con la libertà basata su leggi universali e dunque è giusta [recht]⁹.

Il ‘diritto rigoroso’, ovvero «quello a cui non è frammisto nulla di etico» e che è quindi ‘diritto esterno’, è rappresentato dalla possibilità di una coercizione reciproca (*wechselseitiger Zwang*) generale «che si accorda con la libertà di ciascuno secondo leggi universali»¹⁰. Tale argomento non viene però utilizzato da Kant come legittimazione di un presunto diritto alla resistenza.

Allo stesso modo, Hegel introduce l’argomento della ‘seconda coercizione’ nel contesto del diritto formale e astratto, concependo in particolare la punizione come coercizione legittima contro comportamenti illeciti, i delitti (*Verbrechen*), interpretandola cioè come ‘seconda coercizione’. In tal modo, egli si fa promotore di una teoria retributiva della pena, la quale, in quanto ‘lesione della lesione’, o «*impedimento* a ciò che fa da *ostacolo alla libertà*», con le parole di Kant, si traduce, in termini logici, nella ‘negazione della negazione’, e con ciò nella riaffermazione del diritto. Ma ripercorriamo brevemente l’argomento hegeliano.

Nei paragrafi dedicati a *Coercizione e delitto (Zwang und Verbrechen)*, all’interno della sezione Diritto astratto dei *Lineamenti*, Hegel afferma che «violenza o coercizione è [...] *antigiuridica [unrechtlich]*»¹¹, in quanto distrugge se stessa nel suo stesso concetto, autocontraddicendosi: essa è infatti estrinsecazione di una volontà che a sua volta nega, ledendola, l’estrinsecazione di una volontà. Il delitto si configura allora, in Hegel, come una coercizione iniziale contro il diritto: questa prima coercizione ‘deve’ e può essere

9 I. KANT, *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. v. der Königlich Preußischen – poi Deutschen – Akademie der Wissenschaften, Berlin und Leipzig – poi Berlin, 1902 ss; Bd. 6, p. 231; trad. it., *Introduzione alla dottrina del diritto*, § D, in ID., *Metafisica dei costumi*, trad. it. G.L. Petrone, Bompiani, Milano 2006, pp. 63-65. Le parole tedesche tra parentesi quadre sono state da me aggiunte.

10 *Ivi*, § E, p. 65 [*Kant's gesammelte Schriften*, cit., Bd. 6, p. 232].

11 Essa è cioè contraria al diritto, inteso come manifestazione della volontà libera. G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in ID., *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, hrsg. v. der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste (*GW*), Bd. 14,1, hrsg. v. K. Grotzsch u. E. Weisser-Lohmann, Meiner, Hamburg 2009; trad. it., *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio*, con le aggiunte di E. Gans, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 2010, § 92. Abbreviazione: *PhR*.

tolta solamente da un'altra, necessaria seconda coercizione (*PhR*, § 93). In ambito giuridico, come negazione del delitto (prima coercizione), essa è rappresentata dalla pena, che agendo come 'lesione della lesione' (*Verletzung der Verletzung*, *PhR*, § 101) ripristina il diritto leso¹². Di conseguenza, per Hegel, «la coercizione è *in abstracto* qualcosa di illecito (*Unrecht*), ma in quanto è coercizione contro coercizione, è lecita (*Recht*). La negazione della negazione è affermazione»¹³. Ciò fornisce, ci sembra, non solo il fondamento giuridico-formale ma anche il fondamento logico della *re-actio*, come forma di resistenza, che si oppone a un'azione precedente, in tal caso a un illecito giuridico¹⁴.

Ciò che permette, ci sembra, di fungere da tramite tra la teoria giuridica della seconda coercizione e il diritto alla resistenza, è la distinzione, sottolineata da Hegel, tra illeciti che ledono solo una parte dell'esistenza della volontà libera e delitti che ne ledono invece l'intera estensione, come accade «in assassinio [*Mord*], schiavitù [*Slavery*], coercizione nella religione [*Religionszwang*] ecc.» (*PhR*, § 96)¹⁵.

Gli illeciti del secondo tipo sono lesioni della persona nel suo complesso: sono negazioni del diritto alla vita, violazioni della dignità della persona e della sua personalità, della facoltà di esercitare libertà di azione, di pensiero e di culto, elementi alla base di ogni diritto. Si tratta di «beni, o piuttosto determinazioni sostanziali [...], i quali costituiscono la mia persona più propria e l'essenza universale della mia autocoscienza, come la mia personalità in genere, la mia universale libertà della volontà, la mia eticità, la mia religione» (*PhR*, § 66), beni che risultano inalienabili¹⁶. Una loro violazione rappresenta, pertanto, la lesione più grave del diritto *in sé*, inteso hegelianamente come esistenza

12 Vittorio Hösle definisce la pena un *Gegenzwang*, una 'controcoercizione.' Cfr. V. HÖSLE, *Il sistema di Hegel*, a cura di G. Stelli, La Scuola di Pitagora editrice, Napoli 2012, p. 612. Per un approfondimento di questi temi (illecito, delitto, pena e seconda coercizione) nel contesto del Diritto astratto, si rimanda a G. MOHR, *Unrecht und Strafe* (§§ 82-104; 214; 218-220), in L. Siep (a cura di), G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Akademie Verlag, Berlin 1997, pp. 95-124 e VIEWEG, *Das Denken der Freiheit*, cit., pp. 136-147. In questo studio, Vieweg ha il merito di aver sottolineato il fondamento logico (rappresentato dalle forme di giudizio) delle differenti tipologie di illecito riconosciute da Hegel. Sulla logica del delitto e della pena è sempre di grande valore lo studio di S. FUSELLI, *Processo, pena e mediazione nella filosofia del diritto di Hegel*, Cedam, Padova 2001.

13 HEGEL, *VPhR*, in *GW*, Bd. 26,1, hrsg. v. D. Felgenhauer, Meiner, Hamburg 2013, § 46, p. 48 (*Nachschrift Wannenmann 1817/18*). Traduzione mia.

14 Il senso del 'rovesciamento' logico prodotto dalla *re-actio* a un illecito appare tanto più chiaro alla lingua tedesca, nella quale la 'doppia negazione' porta linguisticamente all'affermazione. Nel caso del rapporto tra delitto e pena, il primo si tradurrebbe allora nella prima negazione *kein Recht gilt* (non vige alcun diritto), mentre la pena si tradurrebbe nella seconda negazione *nicht kein Recht gilt*, dove il *nicht*, negando l'intera frase, la volge al suo significato positivo: 'il diritto vige'. Nel linguaggio logico: $\neg(\neg\text{Recht}) = \text{Recht}$.

15 L'esempio della schiavitù sembra particolarmente interessante: in essa «l'essere umano viene considerato come una cosa, viene quindi espropriato di tutta la sua personalità». HEGEL, *VPhR*, in *GW*, Bd. 26,2, hrsg. v. K. Grotzsch, Hamburg, Meiner 2015, § 96, p. 852 (*Nachschrift Hotho 1822/23*). Traduzione mia.

16 Ciò fonda, con le parole di Andrew Buchwalter, il diritto di avere diritti, nonché i diritti umani. Cfr. A. BUCHWALTER, *Hegel, Human Rights, and Political Membership*, in «Hegel Bulletin», 34, n.1, 2013, pp. 98-119. Il tema dei diritti umani, a partire da Hegel, viene affrontato dagli autori del volume collettaneo: BUCHWALTER (a cura di), *Hegel and Global Justice*, Springer, Dordrecht-Heidelberg-New York-London 2012.

della libertà, una violazione che oggi definiremmo come inosservanza dei diritti umani¹⁷. In quanto atti illeciti (*Unrecht*), i delitti contro la persona rappresentano, sulla base dell'argomentazione sviluppata da Hegel e ripercorsa brevemente, una prima forma di coercizione nei confronti del diritto, e legittimano una 'seconda coercizione' volta a ristabilirlo¹⁸.

Definita la legittimità della 'seconda coercizione' in questi casi, in che modo essa si specifica ulteriormente giustificando il diritto alla resistenza in ambito etico? Anzitutto, a parere di chi scrive, è necessario sottolineare alcune differenze di contesto. Nel contesto giuridico, la punizione come 'seconda coercizione' lecita è la pena definita dalla figura del giudice, quale legittimo interprete del diritto e delle leggi vigenti. Di conseguenza, Hegel nega che la forma di giustizia personale e soggettiva rappresentata dalla vendetta abbia validità giuridica¹⁹. Ora, anche l'atto di resistere viene normalmente attribuito a un individuo particolare, volto a riaffermare se stesso e i suoi diritti particolari. Diviene allora necessario interrogarsi su cosa distingua e definisca l'azione individuale della resistenza rispetto all'azione vendicatrice, essendo entrambe operate da un individuo contro un atto o una situazione illecita. In altre parole, cosa distingue l'azione del vendicatore, che per Hegel non costituisce una legittima forma di giustizia, essendo anzi un'azione soggettiva e accidentale che porta a una serie infinita di lesioni, dall'azione legittima di chi resiste e si oppone alla violazione di un atto illecito? Cosa distingue il legittimo diritto di ribellione e resistenza da un'insurrezione arbitraria? Per rispondere a queste domande e per giungere all'applicazione del concetto di 'seconda coercizione' al contesto specifico della resistenza, si rende necessaria l'analisi dei suoi fondamenti morali.

17 Per una interessante elaborazione filosofica e una problematizzazione del concetto di diritti umani, sulla base della dialettica hegeliana, cfr. A. SIANI, *The Contemporary Dialectic of United Nations Human Rights*, in «Clio. A Journal of Literature, History, and the Philosophy of History», 44, n. 1, 2014, pp. 19-50. Nel suo testo, "*Unvollkommene Gerechtigkeit*". Hegel, *Antigone und die Menschenrechte*, pubblicato nel volume collettaneo a cura di T. Oehl e A. Kok, *Objektiver und absoluter Geist nach Hegel. Kunst, Religion und Philosophie innerhalb und außerhalb von Gesellschaft und Geschichte*, Brill, Leiden/Boston 2018, pp. 191-212, Siani interpreta la resistenza di Antigone al tiranno Creonte come anticipazione del moderno diritto alla resistenza e come simbolo politico dei diritti umani, individuando in essa il punto di partenza per una vera e propria filosofia dei diritti umani che non sia meramente astratta ma che sia volta a mediare tra diverse dimensioni e istanze giuridiche (cfr. *ibidem*, p. 200). Secondo Siani, l'idea dei diritti umani personificherebbe la storia del mondo, intesa hegelianamente come una forma globale di giustizia (cfr. *ibidem*, p. 209): «Mit anderen Worten ist das einzige Recht, das jedem anderen überlegen ist, das Recht des menschlichen Subjekts als solchem, d.i. das Menschenrecht, und die einzige Gerechtigkeit, die vollendet ist, diejenige internationale Gerechtigkeit, die das Menschenrecht schützt und stärkt» (*ibidem*, pp. 209-210). Pur riconoscendo che Hegel non ha sviluppato sistematicamente una teoria dei diritti umani, Siani rinviene, nel pensiero hegeliano, interessanti intuizioni che possono agire dialetticamente in modo fruttuoso all'interno dell'attuale dibattito filosofico sui diritti umani.

18 HEGEL, *VPhR*, in *GW*, Bd. 26,1, cit., § 51, p. 271 (*Nachschrift Homeyer 1818/19*).

19 Pur riconoscendole valore secondo il contenuto, in quanto retribuzione, Hegel considera la vendetta «secondo la forma», una «azione di una volontà soggettiva, volontà che può porre in ciascuna lesione avvenuta la sua infinità e la cui giustizia perciò è in genere accidentale». *PhR*, § 102.

3. Il fondamento morale del diritto di resistere: il diritto al benessere e il diritto di necessità

Al § 121 della sezione *Moralità dei Lineamenti*, in cui Hegel sviluppa la sua teoria dell'azione ed espone i diritti della volontà soggettiva, particolare, viene riconosciuto il fondamentale diritto del soggetto «di trovar nell'azione il suo *appagamento* [*Befriedigung*]²⁰. Si tratta di una considerazione decisiva dal momento che, a differenza di quanto si è soliti credere rispetto alla concezione hegeliana dello Stato e di una Eticità che sopprime il singolo individuo con i suoi diritti, Hegel sostiene che «l'appagamento *soggettivo* dell'individuo stesso [...] è contenuto nell'esecuzione di fini *validi in sé e per sé*» (*PhR*, § 124). Si tratta di un'anticipazione di ciò che con forza sarà fatto valere proprio nel contesto etico, statale, in cui si afferma che

la considerazione concreta, l'idea, mostra il momento della particolarità [...] essenziale e quindi l'appagamento [*Befriedigung*] di esso come senz'altro necessario; l'individuo nel suo adempimento del dovere deve in qualsiasi modo trovare in pari tempo il suo proprio interesse, il suo appagamento o tornaconto, e a lui dal suo rapporto nello stato deve risultare un diritto, attraverso di che la cosa universale diviene la *sua propria cosa particolare* (*PhR*, § 261 An).

Il soddisfacimento della particolarità, che si riferisce anche a bisogni e interessi naturali che competono antropologicamente all'essere umano, risulta quindi essere un diritto e momento *necessario* all'identificazione della volontà particolare con quella universale²¹. In tale contesto, si inserisce il diritto di necessità (*Notrecht*)²², che entra in vigore in situazioni in cui la totalità degli interessi particolari dell'individuo, ossia la sua vita, è in pericolo:

Questa *nell'estremo pericolo* e nella collisione con la proprietà giuridica di un altro ha un *diritto di necessità* (non come equità, bensì come diritto) da pretendere, giacché dall'un lato sta l'infinita lesione dell'esserci ed ivi la totale mancanza di diritto [*totale Rechtlosigkeit*], dall'altro lato soltanto la lesione di un singolo limitato esserci della libertà [...].²³

Dal diritto di necessità deriva il *beneficium competentiae*, per cui a un debitore vien lasciato, di strumenti di lavoro, arnesi agricoli, abiti, in genere del suo patrimonio [...] tanto quanto vien riguardato come occorrente alla possibilità del suo mantenimento [*Möglichkeit ... seiner Ernährung*] – finanche adeguato al suo stato» (*PhR*, § 127)²⁴.

20 Tale diritto della libertà soggettiva costituisce il «punto di svolta e centrale nella differenza tra l'*antichità* e l'*età moderna*» (*PhR*, § 124 An), costituisce cioè il principio fondamentale della modernità, il principio della particolarità, il cui appagamento ritorna come tema centrale all'interno dell'Eticità, nel contesto del sistema dei bisogni.

21 Ciò viene sottolineato, a ragione, da David James: «for Hegel the satisfaction of their particularity provides individuals with a reason for identifying themselves with the interest of the state as a whole». D. JAMES, *Hegel's Philosophy of Right. Subjectivity and Ethical Life*, continuum, London 2007, p. 132.

22 Tale diritto ha trovato maggiore attenzione tra gli studiosi. Cfr. W. SCHILD, *Hegels Lehre vom Notrecht*, in V. Höhle (a cura di), *Die Rechtsphilosophie des Deutschen Idealismus*, in Verbindung mit dem Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Hamburg, Meiner 1989, pp. 146-163.

23 Si noti che ritorna, in questo contesto, la distinzione riscontrata già a livello del Diritto astratto tra una lesione di 'una parte' dell'esistenza della volontà libera e una lesione della sua 'intera estensione'.

24 Il *beneficium competentiae* è un'istituzione del diritto romano, che proteggeva l'interesse del debitore,

Si tratta del diritto assoluto del soggetto di affermare la propria volontà soggettiva, il diritto alla vita e alla libertà, che giustificano azioni che in sé sarebbero illegali, ma che in una situazione di ‘totale mancanza di diritto’ sono ammesse proprio per riaffermarlo²⁵. In questo senso, ad esempio, il furto, che di per sé sarebbe un atto illegale, diviene legittimo se commesso per procurarsi del cibo in una situazione di malnutrizione: non compiendo questo atto, l’esistenza stessa della libertà verrebbe infatti negata perché la persona morirebbe. Il metro di misura sembra essere, in tali situazioni, il diritto in sé, razionale, in una condizione in cui il diritto vigente (nella forma delle leggi positive, messe in atto dalle istituzioni socio-politiche) non è in grado di assicurare il rispetto dei diritti fondamentali, quale il diritto alla vita. È, inoltre, la «necessità dell’immediato presente» ad «autorizzare ad un’azione illecita, poiché nella sua stessa omissione sarebbe implicito di nuovo il commettere un illecito, e addirittura il supremo, cioè la totale negazione dell’esserci della libertà» (*PhR*, § 127 Z), ovvero la negazione della vita. Quest’ultima possiede un *wahrhaftes Recht* che può e deve farsi valere²⁶. Essendo la vita la ‘totalità della particolarità’²⁷, il diritto di necessità viene allora a tutelare la particolarità stessa²⁸, in situazioni in cui non viene rispettato il diritto al minimo appagamento, alla propria sopravvivenza, che è legata al ruolo del corpo e ai suoi bisogni, come fondamento stesso della realizzazione della libertà e della persona²⁹. Per questi motivi, per Vieweg il diritto di necessità contiene in sé il diritto all’autoconservazione, all’esistenza corporea, come diritto umano fondamentale³⁰. Di conseguenza e sulla base degli argomenti precedentemente sviluppati, il furto compiuto dal malnutrito per sopravvivere può essere ricompreso, in tal senso, come un diritto ‘per via inversa’, una forma di ‘seconda coercizione’ – questa volta fatta valere direttamente dall’individuo interessato – una *re-actio*, o resistenza legittima del singolo, nei confronti di una situazione in cui gli vengono negati i diritti fondamentali e che può portare addirittura alla negazione dell’esistenza della libertà nella sua totalità,

adeguando l’adempimento del debito alle sue facoltà e riservando per lui il necessario alla sopravvivenza. *Ernährung* si riferisce letteralmente alla possibilità di nutrirsi, e quindi di sopravvivere.

25 Agisce qui, implicitamente, l’argomento logico – precedentemente analizzato – dell’inversione e della seconda coercizione. A differenza di Hegel, per Kant il diritto di necessità è solo un ‘presunto diritto’, poiché «non ci può essere alcuna necessità in grado di trasformare ciò che è ingiusto in qualcosa di legittimo». KANT, *Introduzione alla dottrina del diritto*, cit., p. 71 s. [ted. p. 235 s.].

26 Cfr. le note a margine di Hegel in *GW* 14,2, p. 631. In questo sembra, ancora una volta, essere implicito il fondamento di un discorso sui diritti umani.

27 HEGEL, *VPhR*, in *GW*, Bd. 26,2, § 127, p. 888 (*Nachschrift Hotho 1822/23*).

28 Con ciò, viene tutelata l’esistenza stessa del diritto, come esistenza della libertà, che consiste esattamente nella particolarità: «L’uomo si salva la vita violando un lato della libertà esistente di un altro, violandone la proprietà. Se la persona la cui vita era in pericolo non dovesse farlo, sarebbe determinata come non avente diritto. Perché se è negata alla libertà tutta l’esistenza, se all’uomo è negata la vita, è negata tutta la sua libertà come persona». *Ibidem*. Traduzione mia. E ancora: «Geht das Leben verlohren so ist damit Rechtlosigkeit gesezt». HEGEL, *VPhR*, in *GW*, Bd. 26,1, p. 398 (*Nachschrift Ringier – Anonymus 1819/20*).

29 Sul ruolo del corpo come fondamento di diritti umani inalienabili, cfr. anche S. ACHELLA, *The Right of the Body: Hegel on Corporeity and Law*, in «Crisis & Critique», cit., pp. 8.-21. Il corpo non è una cosa come le altre: la volontà se ne appropria, ma esso diviene parte dell’essenza dell’essere umano e deve pertanto essere protetto da un uso irrispettoso e violento.

30 Cfr. VIEWEG, *Das Denken der Freiheit*, cit., p. 179.

ovvero alla negazione della vita, e con ciò all'illecito supremo.

Il diritto di necessità, che secondo Vieweg rappresenta solo un livello nello sviluppo del diritto alla resistenza, diviene allora piuttosto il suo fondamento morale. Come diritto alla vita, esso presuppone quello che Vieweg chiama 'diritto all'incolumità della persona', al riconoscimento della sua dignità. Di conseguenza, come afferma a ragione Domenico Losurdo – che pur non riconosce la presenza di un diritto alla resistenza nel testo hegeliano – il diritto di necessità esclude la legittimazione della schiavitù, che si configura piuttosto a sua volta come crimine assoluto, negando la personalità dello schiavo e non riconoscendogli né diritti né doveri (*PhR*, § 66 An), come si è visto.

Si comprendono ora, su queste basi, i motivi per cui, vedendosi negati i diritti fondamentali al soddisfacimento della propria particolarità, e non essendo riconosciuta né rispettata la sua persona, lo schiavo sarebbe legittimato, secondo Hegel, a far valere il suo diritto di necessità (fondamento morale del diritto alla resistenza), ovvero il diritto assoluto di rompere le proprie catene e di liberarsi (*PhR*, § 66 Z), che vale come 'inversione', come 'seconda coercizione' nei confronti di una precedente violazione illecita del diritto, inteso come manifestazione della libertà (fondamento logico e giuridico-razionale).

Con questo, si sono poste le basi dello stesso diritto alla resistenza come 'inversione' di uno stato 'personale' di emergenza, inversione volta alla riappropriazione della propria personalità alienata³¹ e alla riaffermazione di quelli che oggi definiremmo 'diritti fondamentali' dell'essere umano. La tipologia di azioni legittimate dal diritto di necessità si distingue, pertanto, da quelle commesse dal vendicatore e da quelle commesse con semplice intenzione morale volta al proprio benessere accidentale o a quello di altri³²: in questi casi, infatti, il diritto rigoroso e l'azione prettamente legale mantengono la loro priorità³³. Si pensi, a tal riguardo, alle forme di soggettività assolutizzata, presentate da Hegel al § 140 dei *Lineamenti*: in questo contesto, egli mostra cosa accadrebbe se la soggettività morale prendesse pieno potere sull'oggettività, astruendo dal contesto etico e da ciò che deve valere come bene in sé. L'oggettività del diritto si dissolverebbe nella soggettività e il male si volgerebbe nel bene e viceversa. Questa 'fenomenologia della soggettività assolutizzata', che intende affermarsi, in generale, come metro di misura del valore delle azioni, dimostra che per Hegel non è possibile astrarre dal contesto etico-sociale³⁴, come forma di vita in cui è realmente

31 Cfr. *ivi*, p. 450.

32 Cfr. SCHILD, *Hegels Lehre vom Notrecht*, cit., p. 152 e D. MOYAR, *Hegel's Value. Justice as the Living Good*, Oxford University Press, Oxford 2021, p. 169. Sia la vendetta sia la resistenza presuppongono l'esistenza di un contesto etico-sociale: tuttavia, mentre la prima non può essere ammessa come legittima, poiché astrae dal fatto che il torto subito possa e debba trovare una giusta retribuzione tramite la pena definita in tribunale, nel secondo caso si ha un contesto in cui il diritto vigente e le istituzioni statali non sono in grado di tutelare i diritti fondamentali dell'essere umano, conducendo a una loro permanente violazione. L'atto di resistere a questa violazione del diritto in sé, non corrisponde, pertanto, per le circostanze in cui avviene e per il tipo di torto a cui reagisce, ad un mero atto soggettivo e personale di vendetta: quest'ultima si fa infatti portatrice di una forma di giustizia solo accidentale. Cfr. *PhR*, § 102.

33 Cfr. HEGEL, *VPhR*, in *GW*, Bd. 26,3, hrsg. v. K. Grotzsch, Meiner, Hamburg 2015, p. 1222.

34 La condizione degli individui cosmico-storici, per come emerge nella trattazione della storia del mon-

possibile valutare il valore di un'azione e definire i diritti della persona umana, in modo concreto ed effettivo, e non astratto³⁵.

4. Diritto alla resistenza in ambito socio-politico

Il diritto di necessità, sviluppato da Hegel a livello della Moralità, riemerge in ambito socio-politico nella trattazione del sistema dei bisogni all'interno della società civile: in particolare, è con riferimento al tema della povertà che viene fondato un vero e proprio diritto alla resistenza³⁶. Ritorna qui dirompente il fondamentale ruolo della particolarità della volontà, insieme ai suoi diritti, tra cui il diritto di appagare i propri bisogni. Il suo mancato adempimento mette in discussione la funzione stessa della società civile, che è appunto quella di assicurare il benessere dei suoi membri, generando così una contraddizione interna. Come sottolinea David James, se alcuni individui non possono soddisfare i propri diritti particolari, essi non esperiscono nemmeno il mondo sociale come adeguata espressione della loro volontà libera.

I soggetti in condizioni di povertà si ritrovano così in una situazione di alienazione, dovuta al venir meno sia della realizzazione dei loro scopi personali sia della coinciden-

do, è molto particolare: le loro azioni hanno un valore che può essere valutato solo retrospettivamente dal tribunale del mondo (*Weltgericht*), il giudice massimo, cui spetta il supremo diritto che trascende gli stessi contesti sociali particolari (cfr. *PhR*, § 340). Come sottolinea Mark Alznauer, tramite le loro azioni, tali individui contribuiscono al progresso storico della libertà effettiva e alla riaffermazione di una vera forma di eticità nella storia. Cfr. M. ALZNAUER, *Hegel's Theory of Responsibility*, Cambridge University Press, Cambridge 2015, cap. 5. Le azioni degli individui cosmico-storici non possono quindi essere paragonate ad atti di vendetta personale e presentano, piuttosto, qualche somiglianza con il legittimo atto di resistenza, in una condizione in cui il contesto socio-politico non garantisce la realizzazione della libertà e non risulta, in tal senso, razionale né espressione della vera eticità. Per un approfondimento del tema della *Weltgeschichte* in Hegel, nonché dello *status* delle azioni delle grandi individualità della storia, cfr. G. BONACINA, *Storia universale e filosofia del diritto. Commento a Hegel*, Guerini e Associati, Milano 1989.

35 Anche rispetto ai diritti umani, infatti, Hegel non sosterrebbe una concezione astratta degli stessi (cfr. *PhR*, § 209): i diritti fondamentali sarebbero piuttosto fondati su una forma di autonomia individuale di tipo interpersonale, che si realizza cioè nelle relazioni sociali, basate sul riconoscimento reciproco. In tal senso, Hegel porrebbe le basi per una teoria dei diritti umani che riesca a mediare tra l'universalità dei diritti stessi e il fatto che la libertà, alla base dei medesimi, è un principio che si sviluppa concretamente nelle comunità umane, offrendo un approccio di tipo interculturale. Su questi temi, cfr. BUCHWALTER, *Hegel and the Intercultural Conception of Universal Human Rights*, in J. Gledhill and S. Stein (eds.), *Hegel and Contemporary Practical Philosophy*, Routledge, New York 2020, pp. 348-375; BUCHWALTER, *Hegel, Human Rights and Political Membership*, cit.

36 Di questo avviso è Thomas Petersen, che riconosce la presenza, in questo contesto, di una trattazione della resistenza legittima contro lo stato, inteso come "Not- und Verstandesstaat". Cfr. PETERSEN, *Widerstandsrecht und Recht auf Revolution in Hegels Rechtsphilosophie*, cit., p. 479. In modo simile, David James riconosce l'elaborazione in Hegel di un vero e proprio diritto alla ribellione degli individui che vivono in condizioni di povertà, contro la loro alienazione sociale. Cfr. JAMES, *Hegel's Philosophy of Right. Subjectivity and Ethical Life*, cit., p. 129 ss. Di questo avviso è anche BUCHWALTER, *Hegel, Human Rights, and Political Membership*, cit., p. 108.

za della volontà soggettiva con quella universale³⁷; essi sono così «più o meno privi di tutti i vantaggi della società, di capacità di acquistare attitudini e cultura in genere, anche dell'amministrazione della giustizia, della cura della salute, spesso perfino del conforto della religione ecc.» (*PhR*, § 241). Tale condizione produce nella plebe un sentimento di ingiustizia, che la porta a voler rivendicare come proprio il «diritto di poter trovare la sua sussistenza» (*PhR*, § 244, Z). Nel contesto sociale, si aggiunge, «la mancanza acquista subito la forma di un'ingiustizia [*Form eines Unrechts*]» (*PhR*, § 244, Z). Il fatto che la condizione di povertà faccia perdere agli individui tutti i vantaggi che essi dovrebbero potenzialmente avere come membri di una società³⁸ produce in loro una *innere Empörung gegen die Reichen*³⁹, una ribellione e indignazione interiore contro i ricchi. Che l'indignazione e la ribellione non siano destinate a rimanere meramente interiori si ricava dagli appunti degli studenti relativi alle lezioni di Hegel. In particolare, nelle *Notizen* relative al corso del 1819/20, si legge che il povero «ha la coscienza di sé come di un essere infinito, libero, e con ciò sorge la pretesa che l'esistenza esterna corrisponda a questa coscienza»⁴⁰.

La povertà deve essere qui intesa non solo come mancanza di beni materiali, ma anche come perdita delle capacità comunicative che permettono agli esseri umani di prendere parte alla vita sociale: in tal senso, in condizioni di povertà l'essere umano si ritrova violato nei suoi diritti socio-politici e, ancora una volta, nei suoi diritti umani⁴¹. Il diritto di necessità sembra riemergere pertanto, anche in questo contesto, come fondamento di una reazione nei confronti di una condizione in sé illecita, legata al mancato soddisfacimento, nonché alla violazione, di diritti individuali fondamentali, in questo caso socio-politici: anche in questo caso, si tratta di una ingiustizia, che può essere concepita come una prima lesione di diritto, che legittima la ribellione o l'indignazione (seconda coercizione). Ciò fonda, pertanto, il diritto alla resistenza ad una situazione precaria, che rischia di produrre (o ha già prodotto) una condizione di assenza di diritti⁴².

Secondo Vieweg, il diritto alla resistenza legittimato dalla situazione di necessità in cui si trova l'individuo in condizioni di povertà sarebbe volto, però, a ripristinare i fondamenti della società civile e i diritti che essa deve per principio riconoscere e la cui realizzazione deve favorire (legati cioè alla stessa partecipazione ad essa)⁴³ – allo stesso

37 JAMES, *Hegel's Philosophy of Right. Subjectivity and Ethical Life*, cit., p. 133.

38 HEGEL, *VPhR*, in *GW*, Bd. 26,3, p. 1388 (*Nachschrift Griesheim 1824/25*).

39 *Ivi*, p. 1390.

40 HEGEL, *VPhR*, in *GW*, Bd. 26,1, p. 498 s. (*Nachschrift Ringier – Anonymus 1819/20*). Traduzione mia. Anche nella *Nachschrift Griesheim 1824/25* si ritrova il riferimento all'indignazione o ribellione (*Empörung*) degli esseri umani nei confronti della loro miseria. Cfr. *Nachschrift Griesheim 1824/25*, in *GW*, Bd. 26,3, p. 1309.

41 L'impossibilità di partecipazione politica costituisce in sé una violazione dei diritti umani. Cfr. BUCHWALTER, *Hegel and the Intercultural Conception of Universal Human Rights*, cit., p. 368; Id., *Hegel, Human Rights, and Political Membership*, cit.

42 Su queste basi, «the individuals in question would have the right to rebel against the existing social order in an attempt to bring about the true realization of their freedom». JAMES, *Hegel's Philosophy of Right. Subjectivity and Ethical Life*, cit., pp. 133-134.

43 Cfr. VIEWEG, *Das Denken der Freiheit*, cit., p. 452.

modo in cui la ‘seconda coercizione’ in ambito giuridico era volta a ripristinare il diritto leso. Di conseguenza, Hegel non intenderebbe in nessun caso abolire la società civile, che anzi rimane fondamentale all’interno dell’impianto socio-politico, proprio per assicurare alla particolarità uno spazio di azione e soddisfacimento, nonostante le contraddizioni interne da cui la società civile continua a essere affetta.

Da quanto detto, si evince che se il principio della libertà moderna, la particolarità e il suo soddisfacimento, viene violato, si ha per Hegel il diritto di resistere e di ribellarsi e, con questo, contrariamente alla visione kantiana, il diritto a mettere in discussione l’ordine socio-politico esistente, come ordinamento positivo che non rispecchia l’eticità effettiva e il diritto in sé e che, per questo motivo, deve essere riformato per favorire una reale affermazione della libertà.

Se, da un lato, la filosofia hegeliana del diritto permette di individuare in modo proficuo e ancora attuale le condizioni del diritto alla resistenza, sembra ora necessario integrare tale risultato con alcune delle riflessioni che ormai da anni vengono sviluppate intorno al concetto di ‘vulnerabilità’ nell’ambito di studi femministi. Concetto centrale negli studi di Judith Butler, esso permette infatti di aprire una ulteriore prospettiva, di cui non è possibile – ci sembra – non tenere conto, che risulta estremamente rilevante nella definizione della resistenza stessa.

5. Oltre Hegel: vulnerabilità e resistenza in Judith Butler

Nel suo recente saggio *Rethinking Vulnerability and Resistance*, Judith Butler si interroga sulla relazione tra vulnerabilità e resistenza, sottolineandone aspetti estremamente attuali e utili a integrare quanto si è detto finora, elaborando concettualità che da Hegel si muovono oltre Hegel. In particolare, Butler sottolinea che coloro che decidono di resistere a varie forme di potere statale ed economico si prendono consapevolmente, con i propri corpi, un grandissimo rischio, legato alla possibilità di subire violenze. Ciò fa sì che la resistenza renda l’individuo consapevole della propria vulnerabilità⁴⁴.

Su quest’ultimo concetto, come è noto, Butler si è spesa a più riprese nel corso della sua riflessione filosofica. Il suo lavoro *Antigone’s Claim* (2000)⁴⁵ apre alla dimensione della vulnerabilità umana, insita, secondo Butler, nelle relazioni interpersonali, in questo caso nei rapporti di parentela. Ma già in *Excitable Speech* (1997)⁴⁶ emergeva il concetto

44 Cfr. BUTLER, *Rethinking Vulnerability and Resistance*, cit., p. 12.

45 Cfr. BUTLER, *Antigone’s Claim. Kinship between Life and Death*, Columbia University Press, New York 2000, e, per un recente studio su questi temi, A. SARTORI, *Antigone Contended: Hegel, Cavareto and Butler on Repression and Vulnerability between Kinship and Politics*, in S. Giovanardi Byer, F. Cecchini (a cura di), *Representations of Female Identity in Italy: From Neoclassicism to the 21st Century*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2017, pp. 27-50. Non è possibile approfondire in questo contesto l’intera concezione della vulnerabilità di Butler: ne verranno delineati, pertanto, solo gli elementi fondamentali che permettano di coglierne il legame con il concetto di resistenza.

46 Cfr. BUTLER, *Excitable Speech. A Politics of the Performative*, Routledge, New York-London 1997, in

di ‘vulnerabilità linguistica’, come peculiarità essenziale dell’essere umano in quanto essere definito linguisticamente, aperto cioè originariamente alla relazione linguistica, intesa come prima forma di relazione sociale: in essa, il linguaggio acquista un’importante funzione costitutiva del soggetto stesso e del suo corpo. In *Precarious Life* (2004)⁴⁷ viene poi elaborata l’idea di una vulnerabilità primaria verso gli altri, che si caratterizza ulteriormente come ontologicamente intrinseca all’essere umano e pertanto ineliminabile, legandosi alla dimensione inaggrabile della socialità umana e, con essa, della ‘dipendenza’. È quest’ultima, in effetti, che sembra fondare la vulnerabilità. Se siamo dipendenti da qualcosa o da qualcuno, nel momento in cui ciò da cui dipendiamo viene meno, siamo esposti a una situazione precaria: in tal senso, siamo vulnerabili⁴⁸. Secondo Butler, siamo quindi esposti costantemente a una condizione di vulnerabilità, intesa tanto come vulnerabilità fisica quanto come vulnerabilità sociale, legate entrambe ai nostri corpi, come socialmente costituiti: in quanto esposti gli uni agli altri, gli esseri umani sarebbero quindi sempre a rischio di violenza, sempre vulnerabili⁴⁹. Nella sua dimensione pubblica, il corpo stesso implica ‘dipendenza’ dagli altri e la sua costituzione tramite le relazioni intersoggettive implica vulnerabilità. Benché quest’ultima sia pertanto intesa da Butler come costitutiva dell’essere umano, essa si inasprisce in condizioni politiche e sociali che favoriscono la violenza.

A partire da questo e ad un primo sguardo, la vulnerabilità sembra precedere e motivare la resistenza: «we are first vulnerable and then overcome that vulnerability, at least provisionally, through acts of resistance»⁵⁰. Anche in Butler, la resistenza appare quindi come una risposta, in questo caso alla vulnerabilità all’espropriazione, alla povertà, all’insicurezza e al danno, a situazioni che producono precarietà di vita e che sono legate al fallimento di quelle ‘infrastrutture’ (ambiente, supporti economici e di compensazione, relazioni sociali) che dovrebbero tutelarci e permettere l’esercizio delle nostre libertà⁵¹.

In questo concetto di resistenza, strettamente legato a quello di vulnerabilità, svolge un ruolo determinante, ancora una volta, il corpo, cui si legano il diritto al nutrimento, al rifugio ecc. Come si evince dal quadro precedentemente delineato, Butler si fa pro-

particolare il capitolo introduttivo, *On Linguistic Vulnerability*.

47 BUTLER, *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, Verso, London-New York 2004.

48 Tale idea è riaffermata con forza nel recente volume BUTLER, *The Force of Nonviolence. An Ethico-Political Bind*, Verso, London-New York 2020.

49 Dalla consapevolezza della comune vulnerabilità umana sorge, per Butler, una forma di responsabilità collettiva per le vite degli altri, così come per il mondo circostante e le ‘infrastrutture’ che permettono la nostra stessa esistenza. Cfr. BUTLER, *Precarious Life*, cit., pp. 29-30. In questa concezione della vulnerabilità, strettamente connessa alla socialità umana e costituita tramite le norme di riconoscimento, svolge un ruolo determinante l’interpretazione di Butler della lotta per il riconoscimento elaborata da Hegel (su questo, si ritorna di seguito). Per Butler, il soggetto è sempre coinvolto in uno scambio reciproco con altri soggetti, non è mai un soggetto isolato.

50 BUTLER, *Rethinking Vulnerability and Resistance*, cit., p. 12.

51 La prospettiva femminista sembra a Butler quella maggiormente in grado di denunciare le istituzioni che non favoriscono l’uguaglianza e che sono produttrici di vulnerabilità. Oltre a questo, Butler concepisce come compito prettamente femminista quello di interpretare la vulnerabilità come non separata dall’azione e dalla resistenza, ma come momento incipiente e duraturo della stessa.

motrice, però, di un concetto di corpo che si allontana dal senso comune: il corpo è da lei inteso, infatti, non come corpo ‘solo’ individuale, bensì come corpo essenzialmente ‘legato’ ad altri corpi, immerso ‘in relazioni’ sociali e materiali che rendono possibile la vita e l’azione, definendo il corpo stesso⁵². In questo senso, Butler concepisce il corpo più come ‘relazione’ che come entità, non potendo esso mai essere completamente isolato dalle sue condizioni ambientali e infrastrutturali.

Di conseguenza, non siamo, per Butler, solo vulnerabili gli uni di fronte agli altri, ma ci troviamo anche in una condizione di interdipendenza che sfida la comprensione ontologica dominante, maschilista, del soggetto incarnato indipendente. Questa forma di interdipendenza ontologica, che per Butler comporta anche una forma di vulnerabilità intrinseca all’essere umano, come si è visto, viene da lei individuata proprio all’interno della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel. Nella sezione dedicata al tema della signoria e della servitù emergerebbe, in particolare, l’essenziale socialità dell’autocoscienza⁵³, da cui Butler deduce che

my life is never my life alone, since my life belongs (a) to living processes that exceed and sustain me, and to (b) other lives [...]. And this means that I cannot destroy another’s life without attacking a set of living processes of which I am a part. In other words, in destroying another’s life, I destroy my own, which is not to say that I am the sole agent on the scene⁵⁴.

E, ancora, «on my reading of Hegel, this recognition that I am bound to the other is (a) an insight into bodily interdependency and (b) reciprocal ethical obligation»⁵⁵.

Non è pertanto avventato avvicinare Butler a Hegel nella loro comune idea per cui gli esseri umani sono già inseriti in un contesto sociale, in cui si trovano in costante relazione con l’Altro, sia esso il mondo naturale (il proprio e quello esterno, la prima natura, in termini hegeliani)⁵⁶ o il mondo sociale (la seconda natura) o gli altri individui, in costante determinazione, appropriazione e riconoscimento reciproci. Butler sottolinea, in tal senso, la grande eredità della filosofia hegeliana, che ci spinge a pensarci non come individui egoistici ma come esseri sociali che hanno obblighi reciproci gli uni verso gli altri.

In tale contesto, la vulnerabilità diviene il fondamento della resistenza politica⁵⁷, e si configura come una condizione esistenziale, in quanto siamo tutti ugualmente soggetti ed esposti a malattie, incidenti ed eventi che possono cancellare le nostre vite, e allo stesso

52 Cfr. BUTLER, *Rethinking Vulnerability and Resistance*, cit., p. 16.

53 Cfr. BUTLER, *Why Read Hegel Now?*, cit., p. 44 s.

54 Cfr. *ivi*, p. 45. C’è molto in questo, seppur in forma rielaborata, dell’idea hegeliana per cui chi commette un illecito contro un’altra persona, sta allo stesso tempo ledendo sia il diritto in sé sia se stesso e, pertanto, sta facendo valere contro di sé lo stesso principio che egli ha preteso di innalzare a universale, meritando così la pena, intesa come manifestazione stessa della sua azione illecita.

55 Cfr. *ivi*, p. 46. Proprio questo obbligo etico reciproco sarebbe a fondamento, ci sembra, della responsabilità collettiva verso i corpi e le vite degli altri, di cui si è precedentemente fatto menzione.

56 Dalla dipendenza dell’essere umano dal mondo naturale, si deduce che la sua autoconservazione implica necessariamente la conservazione del pianeta stesso: noi esistiamo, finché esiste il pianeta. Cfr. BUTLER, *Precarious Life*, cit.

57 BUTLER, *Rethinking Vulnerability and Resistance*, cit., p. 24.

tempo come una condizione socialmente indotta, legata a una esposizione sproporzionata alla sofferenza (con riferimento a individui che vivono in condizioni di precarietà, che non permettono loro l'accesso a ripari, cibo, cure mediche – ai poveri del linguaggio hegeliano).

Considerazioni conclusive

Nel pensiero di Hegel, come in quello di Butler, l'individuo ha il diritto di 'resistere' a condizioni e istituzioni socio-politiche che non favoriscono né realizzano la libertà dei cittadini. Come si è mostrato, il diritto a resistere è legittimato da un'ingiustizia precedente e da una violazione dei diritti fondamentali degli esseri umani. Sul piano logico e giuridico-formale, si fonda sulla teoria della 'seconda coercizione', mentre, su quello morale, si fonda sul diritto al proprio benessere, al soddisfacimento dei propri bisogni, e sul diritto di necessità a esso legato. Il diritto alla resistenza si distingue, pertanto, da un mero atto soggettivo e arbitrario di vendetta o insurrezione, proprio perché è legato al ristabilimento di quelli che oggi definiremmo diritti umani fondamentali⁵⁸.

Il riconoscimento delle condizioni alla base del diritto alla resistenza, all'interno della filosofia hegeliana, contribuisce a decostruire un'idea fallace che per decenni ha interessato il pensiero politico di Hegel: l'idea che esso fosse volto a giustificare lo *status quo*, nel senso per cui tutto ciò che sussiste è intrinsecamente razionale di per sé (secondo un'errata, o per lo meno, superficiale interpretazione dell'identità di reale e razionale, per come essa è esposta nella Prefazione ai *Lineamenti*). Il diritto alla resistenza dimostra, al contrario, che il metro di misura per valutare la razionalità o meno di istituzioni socio-politiche esistenti è il *Vernunftrecht*, il diritto razionale, inteso come manifestazione della volontà libera in sé e per sé: la libertà è il metro normativo su cui si misura, pertanto, la razionalità di uno stato esistente. E in definitiva, come afferma Vieweg, il *nervus probandi* per uno Stato libero non può che essere il pensiero⁵⁹.

In questo senso, una dittatura, uno Stato totalitario potrebbe essere esistito in passato e potrebbe esistere in tempi presenti e futuri come un'apparizione storica contingente, ma Hegel non lo giustificherebbe mai come qualcosa di razionale, non essendo un'istituzione volta a preservare la 'particolarità' dei cittadini e i loro relativi diritti fondamentali. Questo è cruciale per capire perché Hegel poteva ammettere, a differenza di Kant, un diritto alla resistenza, cioè un diritto all'inversione, al 'rovesciamento' di una condizione in cui non fosse realizzata la libertà.

Come si è mostrato, infine, ricostruendo brevemente la prospettiva di Butler sulla relazione tra resistenza e vulnerabilità, la resistenza a regimi ingiusti e violenti diviene 'mobilitazione della vulnerabilità' come parte del suo stesso esercizio di potere. Con ciò, si guadagna una prospettiva fondamentale alla comprensione della resistenza e del suo relativo diritto, tanto da far sembrare impossibile un'elaborazione del diritto alla resistenza senza prendere in considerazione il concetto di vulnerabilità, rivalutata in prospettiva femminista come condizione esistenziale e politica con immenso valore performativo.

58 Anche il diritto al proprio benessere vi rientra senz'altro. Cfr. BUCHWALTER, *Hegel and the Intercultural Conception of Universal Human Rights*, cit., p. 368.

59 Cfr. VIEWEG, *Das Denken der Freiheit*, cit., p. 461.