MIMESIS

Giornale critico di storia delle idee
Rivista internazionale di filosofia

Direttori editoriali:
Andrea Tagliapietra, Sebastiano Ghisu

Direttore responsabile:
Giovanni Campus

Redattore Capo Centrale:
Enrico Cerasi

Coordinatori di redazione:
Alessandra Pigliaru, Gianpaolo Cherchi

Redattori:
Raffaele Ariano, Luca Basile, Mario M. Bosincu, Marco Bruni, Antonio Catalano, Corrado Claverini, Alfredo Gatto, Giuseppe Girgenti, Erminio Maglione, Antonio Moretti, Caterina Piccione, Maria Russo, Valentina Sperotto, Janna Voskressenskaia

Membri corrispondenti:
Fulvio Accardi (Istituto Italiano per gli Studi Storici – Napoli); Raphael Ebgi (Freie Universität Berlin); Luigi Sala (Université François Rabelais de Tours); Michele Giugni (Technische Universität Dresden)

Redazioni:
Sassari: Dipartimento di Storia, Scienze dell'Uomo e della Formazione, Università degli Studi di Sassari, Via Zanfarino, 62 – 07100 Sassari.
e-mail: redazione-sassari@giornalecritico.it
Milano: Centro di Ricerca Interdisciplinare di Storia delle Idee (CRISI), Università Vita-Salute San Raffaele – Milano, DIBIT 1 – Via Olgettina, 58 – 20132 Milano.
e-mail: redazione-milano@giornalecritico.it

Comitato Scientifico:
Claudia Baracchi (Università degli studi di Milano-Bicocca), Claudio Bartocci (Università degli studi di Genova), Simonetta Bassi (Università di Pisa), Giovanni Bonacina (Università di Urbino), Gavina Cherchi (Università di Sassari), Francesca Crasta (Università di Cagliari), Amina Crisma (Università Alma Mater di Bologna), Stefano Cristante (Università di Lecce), Massimo Donà (Università Vita e Salute san Raffaele Milano), Giulio D'Onofrio (Università di Salerno), Catherine Douzou (Université François Rabelais de Tours), Emmanuel Faye (Université de Rouen), Nicola Gardini (University of Oxford), François Jullien (Université Paris VII-Denis Diderot), Michela Marzano (Université Paris V), Roberto Mordacci (Università Vita e Salute San Raffaele Milano), Jean-Luc Nancy (Université de Strasbourg), Vesa Oittinen (Università di Helsinki), Francesca Rigotti (Università della Svizzera Italiana), Renato Rizzi (Istituto Universitario di Architettura di Venezia), Hans Bernard Schmid (Universität Basel), Homero Silveira Santiago (USP – Universidade de São Paulo), Leonel Ribeiro dos Santos (Universidade de Lisboa), Alexandre Guimarães Tadeu de Soares (Universidade Federal de Uberlândia (Brasil)), Emidio Spinelli (Università La Sapienza di Roma), Pirmin Stekeler-Weithofer (Universität Leipzig), Cristina Terrile (Université François Rabelais de Tours), Italo Testa (Università degli studi di Parma), Francesco Valagussa (Università Vita e Salute san Raffaele Milano), Mauro Visentin (Università di Sassari), Frieder Otto Wolf (Freie Universität Berlin), Günter Zöller (Ludwig-Maximilians-Universität München).

NUMERO 2/2018

GIORNALE CRITICO DI STORIA DELLE IDEE

RIVISTA INTERNAZIONALE DI FILOSOFIA

Critical Journal of History of Ideas
International Review of Philosophy

DELL'UOMO E DEI DIRITTI

ON HUMAN AND RIGHTS

A CURA DI
GIANPAOLO CHERCHI E ANTONIO MORETTI

MIMESIS

Il «Giornale Critico di Storia delle Idee» è indicizzato presso la banca dati internazionale per gli studi filosofici *The Philosopher's Index.*

La rivista si avvale di un *codice etico* ordinato secondo gli standard indicati dal COPE (*Committee on Publication Ethics*) nel *Code of Conduct and Best Practice Guidelines for Journal Editors*. I testi devono essere conformi alle norme etiche ed editoriali indicate sul sito www.giornalecritico.it

La versione elettronica di questo numero sarà disponibile sul sito www.giornalecritico.it a un anno di distanza dalll'uscita in formato cartaceo. Sul sito è possibile reperire la versione elettronica dei numeri della prima serie della rivista. La politica editoriale della rivista è orientata verso una tipologia di pubblico scientifico. Gli scritti proposti per la pubblicazione sono sottoposti al processo di *double blind peer review.*

Fondazione di Sardegna

CRISI
Centro di Ricerca Interdisciplinare di Storia delle Idee

In copertina: Giacomo Balla, *Bandiere in movimento*, 1918 CA. © GIACOMO BALLA, by SIAE 2019

Pubblicazione semestrale: abbonamento annuale (due numeri): € 30,00

Per gli ordini e gli abbonamenti rivolgersi a:
ordini@mimesisedizioni.it
L'acquisto avviene per bonifico intestato a:
MIM Edizioni Srl, Via Monfalcone 17/19
20099 – Sesto San Giovanni (MI)
Unicredit Banca – Milano
IBAN: IT 59 B 02008 01634 000101289368
BIC/SWIFT: UNCRITM1234

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Isbn: 9788857558097
Issn: 2240-7995

© 2018 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

Registrazione Tribunale di Sassari n. 455 del 14/7/2008

Indice

7 Gianpaolo Cherchi e Antonio Moretti, *Nota editoriale/Editorial Note*

Diritti per quali umani? Per un'epistemologia critica dell'umano

21 Jacques Rancière, *Who is the Subject of the Rights of Man?*
39 Gianpaolo Cherchi, *Contro l'ideologia del riconoscimento. Per una critica immanente della Teoria Critica*
59 Alberto Giovanni Biuso, *Oltre l'umanismo, oltre l'umanitarismo*
71 Tommaso Guariento, *Il soggetto inumano: alienazione, percezione, estensione*

Uso dei corpi ed economia dei diritti. Questioni governamentali e biopolitiche

85 Marco Maurizi, *Diritti umani e sovranità sul vivente. E se la biopolitica leggesse Adorno?*
105 Sabeen Ahmed, *The Human and the Rights-Bearer. A Philosophico-Juridical Analysis of the 'Refugee Problem'*
121 Davide Grasso, *Artefatti, ostensione e realtà istituzionale. Le "Unità anti-terrore" nella guerra siriana*
139 Viki Mladenova, *What Happened to the Human of Human Rights? An Anti-Humanist Examination*

Diritti umani e prassi. Antinomie e paradossi applicativi

155 Luca Baccelli, *I diritti umani. Oltre i paradossi e le ambivalenze?*
177 Carla Panico, *The colonial strikes back. Rappresentazione e governance dell'"emergenza migratoria" in Italia nel paradigma del diritto e del sapere eurocentrici*
193 Meir Margalit, *¡No Gracias! No preciso Derechos Nacionales. El caso de los palestinos en east Jerusalem durante el último decenio*
207 Kaya Maria Schwemmlein, *Peasants' Rights and the Future of Food. Food as a Commodity of Climate Adaptation or as Collective Right for Climate Mitigation?*

Note Critiche

229 Yeelen Badona Monteiro, *Sandro Luce,* Soggettivazioni antagoniste. Frantz Fanon e la critica postcoloniale

241 Andrea Caroselli e Miguel Mellino, *La trappola umanitaria: l'umano come cifra dell'accumulazione neoliberale. Una recensione critica di* Ragione Umanitaria. Una storia morale del tempo presente*, di Didier Fassin*

Italian Thought

251 Andrea Tagliapietra, *Carlo Enzo e la libertà dei maestri*

261 Romano Màdera, *Il libro dell'Adamo che non abbiamo mai letto*

Controversie

281 Carmelo Meazza, *Nel passo della massima distanza tra Derrida e Levinas*

293 Alfredo Gatto, *Robert Desgabets e l'indefettibilità delle verità eterne*

Nota editoriale

Gianpaolo Cherchi, Antonio Moretti

Nel presentare questo fascicolo monografico non possiamo esimerci dal sottolineare alcuni aspetti peculiari che, a nostro avviso, ne hanno caratterizzato il senso e la portata teorica. Al momento dell'ideazione del Call for paper ci trovavamo entrambi concordi nel voler proporre un'indagine critica dell'idea dei diritti umani facendo emergere la loro dimensione intrinsecamente politica. L'intenzione teorica comune, profonda e condivisa, era perciò quella di proporre un punto di vista sottratto, quanto più possibilmente autonomo e svincolato da un'indagine trascendental-formalistica sul tema dei diritti umani; un punto di vista, insomma, che fosse in grado di porre l'accento non tanto sulle questioni dell'oggettività e dell'universalità dei diritti, quanto piuttosto su quelle legate alla loro rivendicazione. Le critiche all'elaborazione concettuale dei diritti umani sembrano d'altronde accompagnarne la storia sin dalla loro prima formulazione settecentesca, ripresentandosi puntualmente, quasi che a ogni tentativo di affermazione ne conseguisse una negazione uguale e contraria. Già Arendt individuava questo carattere problematico dei diritti ne *Le origini del totalitarismo*, riferendosi alle critiche di Burke alla Dichiarazione scaturita dalla Rivoluzione francese. Allo stesso modo, le critiche mosse da una prospettiva materialista ne hanno a lungo bersagliato la fallacia formalistica: la loro universalità, lungi da rappresentarne il criterio di estensione a ogni soggetto e di inclusione ad ogni escluso, non è altro che un'universalità astratta, il velo ideologico dietro cui si nasconde un determinato (e, nell'ambito del diritto, normativamente e giuridicamente giustificato) rapporto di forza, di potere, di dominio. Un rapporto in cui il ruolo del dominante è rappresentato dalla figura del "maschio bianco occidentale", così come lo ha definito la critica post-coloniale. I diritti umani rappresenterebbero in questo modo un ulteriore ingranaggio nel dispositivo di sistematica esclusione dalla presa di parola dei subalterni, dei governati. Obiettivo metodologico della nostra proposta tematica, perciò, era quello di fornire una mappatura sul dibattito intorno ai diritti umani con il fine di portarne in superficie le contraddizioni, le paradossalità e le antinomie, per far deflagrare ed esplodere l'immagine della loro presunta neutralità e naturalità.

Il clima politico che progressivamente si è imposto proprio mentre l'edizione del volume andava avanti ha messo in luce la necessità di una riflessione profon-

dissima sul senso e sul funzionamento dei diritti. Sotto lo sguardo impassibile delle istituzioni internazionali che ne custodiscono la prerogativa di implementazione, l'uguaglianza universale e la pari dignità di tutti e di ciascuno rimpicciolisco no dinanzi all'emergenza umanitaria costantemente sotto i nostri occhi e, di volta in volta, costantemente spettacolarizzata, così da conferirle quella parvenza di eccezionalità atta a mascherarne il reale status di normalità. Se nell'ordine del discorso politico occidentale l'emergenza umanitaria è divenuta essenzialmente *emergenza migratoria*, a questa ridefinizione terminologica si accompagna una ri-concettualizzazione e ri-semantizzazione ideologica che mette in evidenza quella separazione fra *umanitario* e *politico*, quello scollamento fra *diritti dell'uomo* e *diritti del cittadino* di cui parlava Agamben ormai un quarto di secolo fa. Nel linguaggio politico occidentale l'oggetto di questa emergenza cessa di essere *l'uomo* per essere qualcosa che si presenta come *altro* rispetto ad esso, come estraneo e implicitamente non ascrivibile alla comunità degli uomini e dei cittadini riconosciuti giuridicamente come liberi, come soggetti portatori di diritti. L'oggetto di questa emergenza così riconfigurata è il *migrante*, il non-cittadino, l'uomo venuto dall'esterno, dal *di fuori*. Un *di fuori* che è da intendersi essenzialmente come uno spazio *di fuori* del diritto, e tuttavia come uno spazio ancora eminentemente giuridico e politico. Si tratta di quello spazio in cui, per dirla con le parole di Jacques Rancière (il cui saggio *Who is the subject of the rights of man?* tradotto per la prima volta in italiano apre il nostro fascicolo), i *senza parte* chiedono di prendere parte al gioco politico di partizione del corpo sociale, di rivendicare la propria uguaglianza giuridica dinanzi a quelle istituzioni sociali che ne hanno decretato giuridicamente la loro emarginazione.

Si impone perciò l'esigenza di ripensare criticamente le relazioni di riconoscimento che regolano i rapporti giuridici e politici nel gioco di partizioni dello spazio sociale. Porre in atto, cioè, una forma di riconoscimento che non si limiti alla semplice ricostruzione di quei presupposti normativi rispondenti ad una organizzazione sociale che, attraverso le categorie dell'*intesa* e del *consenso*, si concepisce come pacificata e armonica, priva di contraddizione, di conflitto, di disaccordo, priva insomma, di rapporti di dominio. Una simile concezione formalistica e astratta del riconoscimento si rivela incapace di rispondere alle richieste di emancipazione politica sempre crescenti, finendo per assumere quell'atteggiamento conciliatorio e conservativo nei confronti degli attuali rapporti di dominio. Compito della storia critica delle idee è infatti quello di porre in discussione e ripensare i "diritti dell'uomo" al di là tanto della loro presunta *naturalezza*, nella forma dell'evidenza della loro definizione, quanto della presunta *neutralità* della loro applicazione. Si è trattato dunque da parte nostra di proporre in primo luogo un doppio binario d'indagine: da un lato quello dell'analisi critica delle istituzioni e delle effettive pratiche di attuazione dei diritti, dall'altro l'apertura di una sorta di cantiere permanente per una nuova epistemologia dell'umano. Ma queste due linee di indagine si co-implicano in ogni momento, poiché è già nella definizione dell'*umano* dei diritti che si mettono in moto gli ingranaggi dei dispositivi attuativi ed è già nella messa in pratica di questi stessi diritti – tramite

istituzioni, saperi, forme di vita – che si combatte la lotta, non solo teorica, intorno a cosa sia *umano*. Da qui dunque le tre linee di ricerca proposte e tradotte nelle sezioni di cui si compone il volume.

Il primo asse tematico problematizza l'*umano* dei diritti umani, mette cioè al centro della sua attenzione la soggettività individuale o collettiva cui vengono attribuiti questi diritti. A chi spettano infatti questi diritti, chi può dirsene soggetto e come avviene questa attribuzione? I contributi della prima sezione puntano quindi a grattare la superficie della normatività dell'umano, a partire dal *riconoscimento* dell'insufficienza delle teorie del riconoscimento contemporanee per una comprensione delle dinamiche di soggettivazione di questi diritti, dal momento che questo si inserisce in un meccanismo che ha già assegnato a ciascuno la propria parte nel corpo sociale. Una volta messo in discussione il tabù della normatività dell'umano, ci troviamo nel mezzo del dibattito contemporaneo sulla critica dell'umanismo, che si svolge su un doppio versante: in primo luogo, una critica alla deriva umanitaria dell'umanismo, ovvero di un punto di vista che vede nella normatività dell'umano un programma politico da implementare, fino al parossismo della giustificazione delle guerre umanitarie; in secondo luogo, l'apertura del fronte trans- e post-umano, che innanzitutto ha il merito di porre sotto gli occhi il grado di effettiva interazione e ibridazione che l'umano intesse con ciò che umano non è. Il contributo di *Alberto Giovanni Biuso* intende mostrare come il transumanismo del XXI secolo si stia declinando tanto nella forma di un iperumanismo antropocentrico che in quella di un postumanismo antropodecentrico e mette in guardia sulla pericolosità di ogni applicazione pedissequa della normatività dell'umano nella forma dell'umanitarismo politico. *Tommaso Guariento* opera una sorta di aggiornamento del motto di Canguilhem secondo cui la norma è un *concetto polemico*: mostrando, a partire da un punto di vista xenofemminista e inumanista, come la rivoluzione digitale operi a livello sociopsicologico, Guariento sostiene che è la stessa natura umana il vero campo di battaglia politico.

Il secondo asse di ricerca è costituito dalla problematizzazione del posizionamento dei diritti umani rispetto al funzionamento dei dispositivi biopolitici di regolazione della vita biologica e governamentali di "condotta delle condotte". *Sabeen Ahmed* inquadra la figura del rifugiato contemporaneo nella contrapposizione tra soggetti legali e soggetti meramente umani, nel solco della critica ai diritti umani condotta da Arendt e Agamben sulla base della distinzione tra uomo e cittadino, nuda vita e vita qualificata. *Viki Mladenova* analizza il problema dell'infondatezza teorica dei diritti umani e, sulla scorta di Roberto Esposito, ne inserisce il funzionamento nel più ampio dispositivo della *persona* e della *nascita*. In maniera estremamente efficace, Marco Maurizi delinea il contesto della critica ai diritti umani nel dibattito degli ultimi decenni nelle letture italiane della biopolitica di Agamben, Esposito e Negri e, mettendo in luce una sorta di Verneinung della dialettica negativa di Adorno, ne ricusa alcune derive ideologiche,

come una filosofia della natura non dialettica e il disprezzo pregiudiziale per le categorie di mediazione e totalità. Con *Davide Grasso* il discorso si allarga e restringe al tempo stesso: attraverso il caso-studio/caso-limite delle Unità anti-Terrore siriane (emanazione delle Ypg, le Unità di protezione popolare), Grasso punta a mostrare la contestualità costitutiva del diritto, il suo funzionamento come artefatto sociale – vale a dire non solo la sua funzione istituzionale, ma anche la sua potenza come strumento di regolazione delle condotte.

Il terzo e ultimo asse di ricerca si concentra principalmente sulla materialità dei diritti, sulle lotte contemporanee per la loro difesa o conquista, sugli strumenti e sulle pratiche posti in essere per queste battaglie, prendendo in considerazione i fronti dell'attualità del problema dei diritti umani, nella loro applicazione o nella loro inefficacia. *Carla Panico* dispiega un'analisi assieme puntuale e partecipata della rappresentazione e della gestione giuridico-legale dei fenomeni migratori in Europa attraverso il caso particolare dell'Italia, con l'obiettivo di ricondurle all'interno del paradigma del *pensiero abissale*, il sistema di pensiero basato sulle categorie di "*modern knowledge*" e "*modern law*" che, secondo Boaventura de Sousa Santos, è fondativo della egemonia del pensiero eurocentrico, e riproduce costantemente un meccanismo di potere di tipo coloniale. Il contributo di *Meir Margalit* prende in esame il caso della popolazione palestinese residente a Gerusalemme Est, proponendo sia una sorta di esame controfattuale della critica arendtiana dei diritti umani, sia un tentativo di integrazione delle teorie post-coloniali sulla situazione delle popolazioni indigene in territori occupati. Con *Kaya Maria Schwemmlein* siamo introdotti al tema del *campesinato* e alle lotte per il riconoscimento dei diritti dei contadini portate avanti dall'associazione *La Via Campesina* da oltre vent'anni. Schwemmlein opera una critica del modello di produzione agroindustriale attraverso l'analisi comparata delle rivendicazioni espresse dalla *Dichiarazione* de La Via Campesina del 2009 e la risoluzione ONU definitiva della *Declaration on the Rights of Peasants and Other People Working in Rural Areas*, in cui emerge tutta la difficoltà di tradurre la lotta per i diritti nel linguaggio ufficiale della burocrazia delle Nazioni Unite. Ed è questa perseveranza della conflittualità a fare da sfondo alle problematiche e alle proposte positive contenute in questo volume: infatti, in una magistrale (per completezza e concisione) ricostruzione genealogica dei diritti umani, *Luca Baccelli* accoglie con riserva la critica all'universalità dei diritti ormai egemone nel dibattito contemporaneo. Pur facendo emergere i paradossi che ne accompagnano la storia, come la loro *pudenda origo* tutta particolaristica nel desiderio di dominazione europea delle Americhe, Baccelli ne riafferma in ogni caso il carattere di *linguaggio di emancipazione*, che scaturisce dai conflitti sociali e politici, costituendo uno strumento utile anche al di là della loro prima elaborazione in una determinata cultura, in un determinato assetto legale.

La parte tematica del volume si chiude con due note critiche in cui riaffiorano e interagiscono i temi affrontati lungo le prime tre sezioni: il problema della partizione del corpo sociale, la problematizzazione delle teorie del riconoscimen-

to, la normatività dell'umano e il dispositivo escludente delle forme di *pensiero abissale*. *Yeelen Badona Monteiro* analizza il testo di Sandro Luce, *Soggettivazioni antagoniste. Frantz Fanon e la critica postcoloniale* e sottolinea la feroce attualità del pensiero di Fanon, così come la strumentazione che è in grado di fornire per teorie della soggettivazione individuale e collettiva che si vogliano post-coloniali. *Andrea Caroselli* e *Miguel Mellino* mettono in scena luci e ombre della critica della *Ragione umanitaria* avanzata da Didier Fassin, la quale ribadisce a un livello meno percettibile – e forse per questo ancor più pericoloso – la neutralità del pensiero scientifico e la centralità del pensiero europeo.

A completare il volume vi sono i contributi liberi che trovano posto nelle rubriche della nostra rivista. Nella sezione *Controversie*, il saggio di Carmelo Meazza indaga i luoghi teorici in cui il dialogo così stretto fra Derrida e Levinas è reso possibile da una profonda divergenza interpretativa intorno ad alcuni plessi concettuali, quali quello di chiamata immemoriale, volto, *thauma*. Il contributo di Alfredo Gatto si sofferma invece sull'interpretazione di Desgabets della teoria delle verità eterne di Cartesio, mostrando come questa venga appoggiata e sostenuta soltanto dopo averla privata delle sue implicazioni radicali.

Durante la fase di impaginazione del presente volume, siamo stati raggiunti dalla triste notizia della scomparsa di Carlo Enzo. Al suo ricordo la Redazione ha ritenuto di aggiungere in fascicolo, nella sezione *Italian Thought*, i contributi di Andrea Tagliapietra e di Romano Màdera, così da offrire un primo omaggio al biblista e filosofo veneziano.

Esprimiamo infine, la più sentita solidarietà a Davide Grasso, autore di uno dei contributi del volume, sottoposto ad una ordinanza di sorveglianza speciale e divieto di dimora domiciliare come misura preventiva per la sua militanza nelle Unità anti terrore siriane.

Editorial Note

Gianpaolo Cherchi, Antonio Moretti

In presenting this monographic issue, we cannot avoid pointing out some peculiar aspects which, in our opinion, have characterized its sense and theoretical scope. At the time of the conception of the Call for paper, we were both in agreement in wanting to propose a critical investigation of the idea of human rights by bringing out their intrinsically political dimension. The common theoretical intention, profound and shared, was therefore to propose a point of view as far as possible autonomous and free from any transcendental-formalistic investigation on the theme of human rights; a point of view, in short, whose goal was not so much to stress the questions of objectivity and the universality of rights, but rather the struggles related to their claim.

The criticisms of the conceptual elaboration of human rights seem to accompany its history since their first eighteenth-century formulation, reappearing punctually, as if each attempt at affirmation resulted in an equal and opposite denial. Already Arendt identified this problematic feature of rights in *The Origins of Totalitarianism*, referring to Burke's criticisms of the *Declaration* arising from the French Revolution.

Likewise, the criticisms from a materialistic perspective have long targeted a certain formalistic fallacy: their universality, far from representing the criterion of extension to every subject and inclusion to every excluded, it is nothing but an abstract universality, the ideological veil behind which hides a given relationship of strength, power, dominion – relationship that, more often than not, find itself normatively and juridically justified within the law. A relationship in which the dominant role is fulfilled by the figure of the "western white male", as the post-colonial criticism defined it. In this way, human rights would represent a further mechanism in the systematic exclusion from the speech of the subordinates, the governed. Methodological objective of our thematic proposal, therefore, was to provide a mapping on the debate around human rights with the aim of bringing to the surface the contradictions, paradoxicalities and antinomies, to let the image of their supposed neutrality and naturalness explode.

The political climate, evolving as the edition of the issue progressed, highlighted the need for a profound reflection on the meaning and functioning

of human rights. Under the impassive gaze of the international institutions that guard the prerogative of their implementation, universal equality and the equal dignity of each and every one pale in front of the humanitarian emergencies unfolding constantly under our eyes – and yet constantly spectacularized, so to give them a semblance of exceptionality to mask their real status of normality.

If in the order of Western political discourse the humanitarian emergency has essentially become a *migratory emergency*, this terminological redefinition is accompanied by an ideological reconceptualization and re-semantisation that highlights the separation between *humanitarian* and *political*, as well as the detachment between *human rights* and *rights of the citizen* mentioned by Agamben now a quarter of a century ago.

In Western political language the object of this emergency ceases to be *man* to be something that presents itself as something *other*, as something *extraneous* and implicitly not ascribable to the community of men and citizens legally recognized as free, as subjects of rights. The object of this emergency thus reconfigured is the *migrant*, the non-citizen, the one coming from *outside*. An *outside* that is essentially to be understood as a space *outside law*, and yet as an eminently legal and political space.

This is the space in which – to put it in the words of Jacques Rancière, whose essay *Who is the Subject of the Rights of Man?*, translated for the first time in Italian, opens our volume –, *those who have no part* ask to take part in the political game of partition of the social body, to claim their juridical equality before those social institutions that have juridically decreed their marginalization.

Therefore, there grows the need to critically rethink the relations of recognition regulating the juridical and political relationships in the game of partitions of the social space. This means enforcing a form of recognition that is not limited to the simple reconstruction of the normative presuppositions of a given social organization, conceived, through the categories of understanding and consensus, as peaceful and harmonious, without contradiction, conflict, disagreement, in short, of relations of domination. A similar formalistic and abstract conception of recognition proves incapable of responding to the ever-increasing demands for political emancipation, ending up assuming the aforementioned conciliatory and conservative attitude towards current relations of domination. The task of the critical history of ideas is in fact to question and rethink "human rights" beyond both their presumed *naturalness*, in the form of the evidence of their definition, and of the alleged *neutrality* of their application.

Hence, we proposed firstly a double track of inquiry: on the one hand that of the critical analysis of the institutions and the actual practices of the implementation of rights; on the other the opening of a sort of permanent work-in-progress for a new epistemology of the human. But these two lines of inquiry constantly merge, since it is already in the definition of the *human* of human rights that the gears of the implementing devices are set in motion and it is already in the en-

forcement of these same rights – through institutions, knowledge, forms of life – that the struggle, not only theoretical, about what is *human*, is put forth. Hence the three research lines proposed and translated into the sections of which the volume is composed.

The first thematic axis addresses the *human* of human rights, focusing on the individual or collective subjectivity to which these rights are attributed (upon which these rights are attributed). Who is, in fact, entitled to these rights, who can be their subject and how does this attribution take place? The contributions of the first section therefore aim to scratch the surface of the normativity of the human, starting from the *recognition* of the insufficiency of contemporary recognition theories for an understanding of the dynamics of subjectivation of these rights, since this is part of a mechanism that has already assigned to each and every one their own part in the social body. Once questioned the taboo of the normativity of the human, we find ourselves in the middle of the contemporary debate on the critique of humanism, which takes place on two sides: first, a critique of the humanitarian drift of humanism, a point of view that sees in the normativity of the human a political program to fulfill, up to the paroxysm of the justification of the humanitarian wars; secondly, the opening of the trans- and post-human front, which first of all has the merit of putting under the eyes the degree of effective interaction and hybridization that the human weaves with what is not human. The contribution of *Alberto Giovanni Biuso* intends to show how the transhumanism of the XXI century is developing both in the form of an anthropocentric hyperhumanism and in that of an anthropodecentric posthumanism and warns about the danger of every slavish application of the normativity of the human in the form of political humanitarianism.

Tommaso Guariento operates a sort of update of Canguilhem's motto according to which the norm is a *polemical concept*: showing, from a xenofeminist and inhumanist point of view, how the digital revolution operates at a sociopsychological level, Guariento claims that it is human nature itself the real political battlefield.

The second research axis is the problematization of the positioning of human rights with respect to the functioning of both biopolitical *dispositifs* for the regulation of biological life and governmental relationships of "conduct of conducts". *Sabeen Ahmed* frames the figure of the contemporary refugee in the contrast between legal subjects and merely-human subjects, in the wake of the criticism of human rights conducted by Arendt and Agamben on the basis of the distinction between man and citizen, *bare life* and *qualified life*. *Viki Mladenova* analyzes the problem of the theoretical groundlessness of human rights and, following the work of Roberto Esposito, grounds their functioning in the wider *dispositifs* of the *person* and of *birth*. *Marco Maurizi* effectively outlines the context in which, during the last decades, the critique of human rights emerged among the Italian readings of the biopolitics of Agamben, Esposito and Negri

and, highlighting a sort of *Verneinung* of Adorno's negative dialectic, he rejects some ideological tendencies, such as a non-dialectical philosophy of nature and the preliminary disdain for the categories of mediation and totality. With *Davide Grasso* the scope of the discourse expands and narrows at the same time: through the case-study / case-limit of the Syrian Anti-Terror Units (emanation of the Ypg, the Popular Protection Units), Grasso aims to show the constitutive contextuality of the law, its functioning as a social artefact – that is to say not only its institutional function, but also its power as an instrument for the regulation of conducts.

The third and final axis of research focuses mainly on the materiality of rights, on contemporary struggles for their defense or conquest, on the tools and practices put in place for these battles, taking into account the current fronts of the problematization of human rights, in their application or ineffectiveness. *Carla Panico* presents a thorough and engaged analysis of both the representation and the juridical-legal management of migratory phenomena in Europe through the particular case of Italy, with the aim of bringing them back into the paradigm of *abyssal thought*, the thought system based on the categories of "*modern knowledge*" and "*modern law*" which, according to Boaventura de Sousa Santos, is the foundation of the hegemony of Eurocentric thought, constantly reproducing a colonial type of power mechanism. The contribution of *Meir Margalit* examines the case of the Palestinian population residing in East Jerusalem, proposing at the same time a sort of counterfactual examination of the Arendtian critique of human rights and an attempt to integrate postcolonial theories on the situation of the indigenous populations in the occupied territories. With *Kaya Maria Schwemmlein* we are introduced to the theme of *campesinato* (*peasants*) and to the struggles for the recognition of the rights of the peasants carried out by the association *La Via Campesina* for over twenty years. Schwemmlein criticizes the agro-industrial production model through the comparative analysis of the claims expressed by the *Declaration* of La Via Campesina of 2009 and the definitive UN resolution of the *Declaration on the Rights of Peasants and Other People Working in Rural Areas*, comparison that shows the whole difficulty in translating the struggle for rights into the official language of the United Nations bureaucracy. And it is this perseverance of conflictuality that forms the background to the problematizations and positive proposals contained in this volume: in fact, in a masterful (for completeness and conciseness) genealogical reconstruction of human rights, *Luca Baccelli* expresses a qualified approval of the criticism of the universality of rights now hegemonic in the contemporary debate. While pointing out the paradoxes that accompany their history, like their entirely particularistic *pudenda origo* found in the desire for European domination of the Americas, Baccelli reaffirms in any case their character of *language of emancipation*, arising from social and political conflicts and constituting an instrument useful even beyond their first elaboration in a given culture, in a specific legal order.

The thematic part of the volume ends with two critical notes where the themes tackled along the first three sections resurface and interact: the problem of the partition of the social body, the problematization of theories of recognition, the normativity of the human and the exclusionary device of *abyssal thought* forms. *Yeelen Badona Monteiro* analyzes the text by Sandro Luce, *Soggettivazioni antagoniste. Frantz Fanon e la critica postcoloniale* stressing the ferocious actuality of Fanon's thought, as well as the tools that it provides for each and every postcolonial theory of individual and collective subjectivation. *Andrea Caroselli* and *Miguel Mellino* stage lights and shadows of the criticism of *Ragione umanitaria* (Humanitarian reason) advanced by Didier Fassin, which reaffirms at a less perceptible level – and perhaps for this reason even more dangerous – the neutrality of scientific thought and the centrality of European thought.

To completion of this volume, there are the free contributions of the *Controversy* section. The essay by *Carmelo Meazza* investigates the theoretical places in which the close dialogue between Derrida and Levinas is made possible by a profound interpretative divergence around some conceptual plexuses, such as that of immemorial calling, face, *thauma*. *Alfredo Gatto*'s contribution focuses instead on Desgabets' interpretation of Descartes' theory of eternal truths, showing how this is supported and sustained only after the subtraction it of its radical implications.

During the layout of the present volume, we were reached from the sad news of the death of Carlo Enzo. In his memory the Editor decided to add the contributions of Andrea Tagliapietra and Romano Màdera in the *Italian Thought* section, so as to offer a first tribute to the Venetian biblicist and philosopher.

Finally, we express the most heartfelt solidarity with Davide Grasso, author of one of the contributions of the volume, subjected to a special surveillance order and prohibition of domicile as a preventive measure for his militancy in the Syrian Anti-Terror Units.

Diritti per quali umani?
Per un'epistemologia critica dell'umano

Who is the Subject of the Rights of Man?

di Jacques Rancière

1. Introduzione; 2. Chi è il soggetto dei diritti umani?

1. *Introduzione (di Antonio Moretti)*

Who is the Subject of the Rights of Man?, che proponiamo qui in versione italiana, è stato pubblicato da Jacques Rancière originariamente nel 2004 sul *South Atlantic Quarterly* in un doppio numero intitolato *And Justice for All? The Claims of Human Rights*[1], a cui, oltre allo stesso Rancière, hanno partecipato numerose figure notevoli della filosofia politica contemporanea – come Étienne Balibar, Wendy Brown, Jacques Derrida, Gayatri Chakravorty Spivak e Slavoj Žižek – per mettere in questione la rilevanza, la natura e le difficoltà implicite tanto nel discorso quanto nella messa in atto dei diritti umani.

Il tema non è in sé nuovo: la problematicità dei diritti umani e delle istituzioni che assumono il compito di farli rispettare è infatti un tema che sembra accompagnarne il dibattito sin dalla loro prima elaborazione. Tuttavia, questa costitutiva problematicità sembrava assumere un rilievo crescente nelle questioni politiche e nel dibattito filosofico almeno a partire dagli anni Novanta, il primo decennio del Novecento ad aprirsi su una *storia finita*, il decennio in cui si sarebbe dovuta consolidare la vittoria della democrazia liberale e del capitalismo reale sul socialismo. Gli anni Novanta sono però gli anni di impressionanti *catastrofi umanitarie*, gli anni del genocidio del Rwanda e dell'inasprimento dei conflitti interetnici in Jugoslavia, situazioni la cui gravità si somma a una più generale moltiplicazione su scala mondiale nel corso dei due decenni precedenti di situazioni di violazione o negazione dei diritti umani. Va aggiunto che il volume si colloca a ridosso di un momento di svolta nella politica internazionale, quello a cavallo tra l'11 settembre 2001 e la conseguente *War on Terror* dichiarata dall'amministrazione di George W. Bush. Si tratta cioè di un momento estre-

[1] J. Rancière, "Who Is the Subject of the Rights of Man?", in *South Atlantic Quarterly*, Vol. 103, no. 2-3, pp. 297-310. Copyright, 2004, Duke University Press. Tutti i diritti sono riservati. Ripubblicato con l'autorizzazione del titolare del diritto d'autore, Duke University Press. www.dukeupress.edu.

mamente importante nella storia dell'utilizzo della strategia discorsiva dei diritti umani, un momento in cui – sfruttando le problematicità insite nella loro stessa formulazione – ne è stata possibile l'inscrizione in un ordine del discorso che ne giustifica il perseguimento a tutti i costi, un rovesciamento strategico che ha dato vita a quello che Noam Chomsky ha definito *new military humanism*[2] (nuovo umanismo militare) già a partire dalle implicazioni della Guerra del Kosovo. Si colloca dunque in questo contesto il contributo di Rancière, in un momento storico in cui la domanda sul soggetto dei diritti umani implica direttamente una scelta politica su chi abbia *il diritto* di impugnarli, contro chi, a quale prezzo. A distanza di quindici anni dalla prima pubblicazione di questo saggio, né gli interrogativi al suo centro né le possibilità dischiuse sono in nessuna maniera ridotti in importanza, cogenza o attualità.

Senza anticipare l'andamento del testo e senza pretesa di esaustività, ci limiteremo a far notare in qual modo l'indagine rancieriana sui diritti umani si inserisca nella sua più ampia caratterizzazione della politica elaborata nel corso della sua ricerca e poi culminata (fino al 2004) nei fondamentali *Il disaccordo*[3] e *La partizione del sensibile*[4].

Dopo aver contribuito, da studente di Louis Althusser, a *Leggere il Capitale*, Rancière si allontana dalle posizioni del suo *maestro* a causa della profonda divergenza in merito alla funzione delle élite nel processo di emancipazione del proletariato, scaturita a partire dalla differente lettura dei moti del Sessantotto. Questo rifiuto del ruolo dell'avanguardia intellettuale diventerà un tema sempre più presente nella produzione di Rancière a partire dagli studi degli anni Settanta e Ottanta sul proletariato del XIX secolo, nella forma dell'assunto fondamentale della radicale uguaglianza di tutti gli uomini. La tesi della necessità di un'avanguardia intellettuale dipenderebbe in larga parte da una serie di pregiudizi infondati sulla naturale differenza delle capacità mentali e di apprendimento degli individui, pregiudizi a suo avviso smentiti dalle evidenze empiriche raccolte dalla pedagogia e generalmente riproposti a livello implicito o esplicito nell'organizzazione simbolica e materiale della società. In questo percorso si inserisce *Le*

[2] N. Chomsky, *The New Military Humanism. Lessons from Kosovo*, Pluto Press, London 1999.
[3] J. Rancière, *La Mésentente. Politique et Philosophie*, Galilée, Paris 1995; tr. it. a cura di B. Magni, *Il disaccordo. Politica e filosofia*, Meltemi, Roma 2007. Nel presente articolo ci atteniamo, per continuità con la traduzione italiana di questo testo, all'utilizzo del termine *disaccordo* per tradurre il francese *mésentente*. Va tuttavia notato, come fa Giovanni Campailla sulla scorta di Filippo Del Lucchese nella recensione all'edizione italiana, che il termine "disaccordo" non riesce a tradurre precisamente il portato semantico, implicito in *mésentente*, del termine *entendre* «che indica al contempo il *sentire*, il *comprendere* e l'*intendere*» proponendo l'adozione del termine *disintesa*. Cfr. F. Del Lucchese, *La potenza aritmetica dell'uguaglianza*, il manifesto, 4 aprile 2007; G. Campailla, *La politica de* La Mésentente*: un bilancio a vent'anni dalla prima pubblicazione*, "Storia del pensiero politico", n°3/2016, pp. 445-464.
[4] J. Rancière, *Le partage du sensible*, La Fabrique, Paris 2000; tr. it. a cura di F. Caliri, *La partizione del sensibile*, DeriveApprodi, Roma 2016.

Maître ignorant[5], il testo dedicato alla pedagogia di Jean-Joseph Jacotot (1770-1834), un manifesto del pensiero contemporaneo dell'uguaglianza politica, in cui Rancière sostiene che chiunque, a prescindere dal proprio grado di *elevazione* sociale o intellettuale, è capace di insegnare qualsiasi cosa a chiunque altro attraverso tecniche pedagogiche in grado di valorizzare il potenziale degli studenti.

I pregiudizi sulle classi sociali più basse si fondano tuttavia su una certa distribuzione dell'ordine sociale in cui queste vengono identificate come la parte della società che non ha alcun titolo per il possesso del potere: né potere economico, né conoscenza, né autorità atavica. Secondo Rancière, ogni ordine sociale è infatti allo stesso tempo rispecchiato e prodotto da una certa *disposizione* del sensibile, ovvero una ripartizione del complesso di individui e di discorsi individuali (i *corpi* e le *voci*) che sono effettivamente visibili, dicibili o udibili, assieme agli assunti impliciti circa le capacità naturali dei differenti individui o gruppi. Il nome che Rancière assegna a questa ripartizione è *polizia*. La polizia è una «costituzione simbolica del sociale», una «partizione del sensibile il cui principio è l'assenza di vuoto e di supplemento»[6]: ovvero le regole e le convenzioni che impongono al corpo sociale una distribuzione ben definita delle funzioni, la quale assegna a ciascuna parte il suo posto *naturale* nell'ordine delle cose, senza alcuno scarto o intervallo possibile tra di esse e implicando al tempo stesso la totale presenza a sé stesso del corpo sociale. L'ordine poliziesco è pertanto il sistema di partizioni messe in piedi per stabilire ciò che può essere *visto*, *detto* e *fatto*. Si tratta in particolar modo di un sistema che ha per scopo la naturalizzazione e la legittimazione delle disuguaglianze concrete, neutralizzando al contempo ogni tipo di rivendicazione che opponga a questa distribuzione dei compiti, delle responsabilità e dell'esercizio del potere istituzionalizzato una distribuzione ulteriore. Funzione della polizia è dunque prevenire l'apertura di scene di *politica*. La politica non è, in sé, l'esercizio del potere, ma è qualcosa che *si fa* in ogni tentativo intrinsecamente dirompente portato avanti dai *senza-parte* – da chi è escluso o marginalizzato dal conteggio delle parti sociali e dall'organizzazione della società – di affermare sia la propria uguaglianza di fronte a chi ne ha organizzato l'emarginazione sia il conseguente diritto a *fare parte* della società. Politica è dunque il tentativo di ridisegnare la partizione del sensibile, è ciò che avviene quando l'ordine

[5] J. Rancière, *Le Maître ignorant: Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Fayard, Paris 1987; tr. it. a cura di A. Cavazzini, *Il maestro ignorante*, Mimesis, Milano 2008.

[6] J. Rancière, *Dix thèses sur la politique*, in *Aux bords du politique*, Folio, Paris 2004, Tesi 8: «*La police n'est pas une fonction sociale mais une constitution symbolique du social. L'essence de la police n'est pas la répression, pas même le contrôle sur le vivant. Son essence est un certain partage du sensible. On appellera partage du sensible la loi généralement implicite qui définit les formes de l'avoir-part en définissant d'abord les modes perceptifs dans lesquels ils s'inscrivent. Le partage du sensible est la découpe du monde et de monde, le nemeïn sur laquelle se fondent les nomoï de la communauté. Ce partage est à entendre au double sens du mot: ce qui sépare et exclut d'un côté, ce qui fait participer, de l'autre. Un partage du sensible, c'est la manière dont se détermine dans le sensible le rapport entre un commun partagé et la répartition de parts exclusives. Cette répartition qui anticipe, de son* évidence *sensible, la répartitition des parts et des parties présuppose elle-même un partage de ce qui est visible et de ce qui ne l'est pas, de ce qui s'entend et de ce qui ne s'entend pas*».

viene messo in discussione, quando il consenso armonioso del corpo sociale è infranto dalla non coincidenza di questo corpo con sé stesso, dall'*interferenza* di una parte eccedente nel conteggio delle parti, la parte che non ha alcun titolo per partecipare alla vita politica se non quello di non avere titoli, aprendo così una scena di disaccordo. Con *scena di disaccordo* si intende il momento in cui due mondi devono condividerne uno solo. In altre parole, è il momento conflittuale in cui due (o più) *parti* della società non sono più in grado di intendersi, ma non al livello del conflitto tra gli interessi e le opinioni. Il disaccordo è «uno scarto del sensibile con sé stesso», la presa d'atto della non evidenza dei significati politici, intorno ai quali sorge dunque un conflitto.

> Il disaccordo non è il conflitto tra colui che dice bianco e colui che dice nero: è il conflitto tra colui che dice bianco e colui che dice bianco, ma che non intende la medesima cosa, o non capisce che l'altro, sotto il nome di "bianco", sta dicendo la stessa cosa.[7]

È dunque nelle scene di disaccordo che si compiono le soggettivazioni politiche. Non esiste cioè un *soggetto politico eternamente dato*: «È la relazione politica che permette di pensare il soggetto politico e non l'inverso»[8]. In effetti, l'ammissione di un *soggetto* politico già da sempre dato implicherebbe l'*assegnazione del suo posto* nell'ordine della società, sia rispettivamente a sé stesso che alle varie parti, ovvero un ordinamento delle relazioni politiche, un ordinamento poliziesco. I soggetti politici non preesistono all'evento che scompagina l'ordine poliziesco, ma si fanno nella richiesta del *riconteggio delle parti*, nel disaccordo su cosa significhi *fare parte*, *uguaglianza* e *disuguaglianza* e, in ultima analisi, *politica*.

È questa la chiave di lettura attraverso cui Rancière affronta il problema dei diritti umani, vale a dire a partire dalla loro conflittualità intrinseca, dal fatto cioè che essi non siano un *a priori* del processo politico, ma un altro degli elementi in grado di aprire una scena di disaccordo. È per questo che Rancière sviluppa il suo argomento *a partire* dalla critica classica dell'astrattezza dei diritti umani. Chi è il soggetto dei diritti umani? Il soggetto astratto, smaterializzato, che è al contempo nessuno e la maschera ideologica del maschio bianco occidentale borghese? O soggetto di questi diritti è invece la *vittima*, colui che subisce la doppia angheria di vedere la propria uguaglianza scritta e riconosciuta a chiare lettere *de iure* e negata, umiliata, straziata puntualmente *de facto*? La risposta di Rancière è un movimento di sottrazione a questa dicotomia, che afferma il carattere intrinsecamente *polemico*, ovvero conflittuale, dei diritti umani. Egli afferma che è proprio la prima inclusione dell'uguaglianza per mezzo dei diritti a legittimare un loro utilizzo *politico* e *polemico*, poiché, parafrasando ciò che ha detto della

[7] J. Rancière, *Il disaccordo*, *op. cit.*, p. 19. Ma vedi anche Id, *Dix thèses sur la politique*: «Thèse 9. *Le travail essentiel de la politique est la configuration de son propre espace. Il est de faire voir le monde de ses sujets et de ses opérations. L'essence de la politique est la manifestation du dissensus, comme présence de deux mondes en un seul*».
[8] Ivi, Tesi 1.

democrazia, essi diventano «l'oggetto di una lotta»[9], dando così luogo a una duplice possibilità: da un lato, per quanto si tratti di un'inscrizione, di un'inclusione astratta di uguaglianza formale, i diritti rappresentano pur sempre una sorta di *prima inclusione degli esclusi*, permettendo l'apertura di un intervallo per la soggettivazione politica nello stesso momento in cui questi sono formalmente concessi; dall'altro, la *verifica* di questi diritti, cioè la presa in carico da parte di una collettività che si fa soggetto politico di questi diritti come oggetto di una lotta, aiuta ad evitare la *fallacia moralistica* e *umanitaria* di certi approcci contemporanei alla critica dei diritti umani, evitando cioè il rischio della riduzione a vittima del soggetto di questi diritti – neutralizzandone e privandoli in pratica di ogni agentività politica.

La posizione di Rancière offre dunque una critica immanente dei diritti umani che permette di mantenere la critica della loro astrattezza senza ricadere nella sospensione della politica nel nome della morale. In questo modo, egli propone una possibilità pratica di far valere la disfunzionalità dei diritti, che prescinda dall'assunzione di un soggetto statico o dell'altro assoluto, doppio speculare della presenza immediata e totale del soggetto dei diritti umani. Allo stesso tempo, la posizione di Rancière permette di mantenere l'universalità dei diritti, ma in una forma paradossale, perché non basata sul contenuto positivo di un'identità, come ad esempio la presunta natura umana di cui parteciperebbero tutti gli individui o la specificità di una certa minoranza oppressa. La loro universalità è l'*andirivieni* tra l'inscrizione di tutti nell'astrattezza del diritto e la falsificazione, la non-identità con sé stesso del particolare, che crea lo *spazio negativo* del disaccordo, lo scarto tra diritto e fatto che rende possibile una soggettivazione politica.

Ciò significa che, anche ammettendo l'implicita e sistematica forma di governo delineata dal rapporto discorsivo e governamentale dei diritti umani, Rancière delinea una possibilità di resistenza che non implichi la necessità di un *totalmente altro* dei diritti umani, un'anima per il corpo vuoto dei diritti, o un corpo concreto per l'anima astratta dei diritti, una *voce piena*, un soggetto integro cui affidare l'elocuzione, soggetto al contempo di enunciazione e dell'enunciato, che affermi: *eccomi*, *io sono il calpestato*, ma in grado invece di operare un ribaltamento immanente a questa astrattezza. E ciò perché il soggetto politico non è una sostanza, bensì un processo, una *soggettivazione*. Una soggettivazione che porta sempre contraddizioni *in seno* al proprio processo, creando un soggetto strutturalmente dimidiato, mai identico a sé stesso, mai totalmente presente a sé stesso, ma che si compone nell'atto della rivendicazione della parte eccedente che esso è, rispetto a sé stesso e al conteggio delle parti della comunità.

Il soggetto dei diritti umani, pertanto, *non è*: non è né il soggetto immediatamente presente, maschera ideologica del maschio bianco occidentale; non è neppure il subalterno che deve riappropriarsi della parola, almeno non nella misura

[9] J. Rancière, *Les démocraties contre la démocratie*, in *Démocratie, dans quel* état*?*, La Fabrique, Paris, pp. 95-100; tr. it a cura di A. Aureli e C. Milani, *I democratici contro la democrazia*, in *In che stato è la democrazia?*, Nottetempo, Roma 2010, pp. 119-126; la citazione è a p. 121.

in cui si tratti di un *eterno subalterno*. Esso *si fa* in ogni processo politico di riappropriazione di diritti che al contempo si hanno e non si hanno, che è il processo stesso della soggettivazione della parte non contata, ovvero nella conflittualità delle scene di disaccordo.

2. *Chi è il soggetto dei diritti umani?*

Come sappiamo, la questione sollevata nel mio titolo ha assunto una rinnovata cogenza negli ultimi dieci anni del ventesimo secolo. I Diritti dell'Uomo o Diritti Umani erano appena stati rinvigoriti negli anni Settanta e Ottanta dai movimenti dissidenti nell'Unione Sovietica e nell'Europa Orientale – rinvigorimento tanto più significativo dal momento che il "formalismo" di quei diritti era stato uno dei primi bersagli del giovane Marx, così che il crollo dell'Impero Sovietico potrebbe apparire come la loro vendetta. Dopo questo crollo, essi apparirebbero come l'atto costitutivo del movimento irresistibile verso un pacifico mondo post-storico in cui la democrazia globale si accorderebbe al mercato globale dell'economia liberale.

È risaputo che le cose non siano andate esattamente così. Negli anni seguenti, il nuovo panorama dell'umanità, sgombrato dai totalitarismi utopistici, è divenuto il teatro di nuove recrudescenze di conflitti e massacri etnici, di fondamentalismi religiosi, o di movimenti razzisti e xenofobi. Il territorio dell'umanità pacifica e "post-storica" si è rivelato il territorio di nuove figure dell'Inumano. E i Diritti dell'Uomo si sono mostrati infine come i diritti dei senza diritti, delle popolazioni cacciate dalle loro case e terre e minacciate di massacro etnico. Apparivano sempre più come i diritti delle vittime, i diritti di tutti quelli non in grado di far valere alcun diritto né alcuna rivendicazione nel proprio nome, tanto da far sì che i loro diritti dovessero essere infine difesi da altri, al costo di mandare in frantumi l'edificio del diritto internazionale, nel nome di un nuovo diritto all' "interferenza umanitaria" – che si riduce in sostanza al diritto all'invasione.

Un nuovo sospetto è dunque sorto: cosa si nasconde dietro questo strano spostamento dall'Uomo all'Umanità e dall'Umanità all'Umanitario? I Diritti Umani sono diventati l'effettivo soggetto di questi Diritti dell'Uomo. Non c'è un pregiudizio nell'affermazione di tali diritti? Era ovviamente impossibile resuscitarne la critica marxista. Ma un'altra forma di sospetto poteva essere resuscitata: il sospetto che l'"uomo" dei Diritti dell'Uomo fosse una mera astrazione dal momento che i soli diritti reali sono i diritti dei cittadini, i diritti legati a una comunità nazionale in quanto tale.

Questa affermazione polemica era stata avanzata per la prima volta da Edmund Burke contro la Rivoluzione Francese[10]. Ed è stata resuscitata in maniera significativa da Hannah Arendt. *Le origini del totalitarismo* comprende un capitolo

[10] E. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, Hacket, Indianapolis 1987 (1790); tr. it. a cura di M. Respinti, *Riflessioni sulla Rivoluzione in Francia*, Ideazione, Roma 1998.

dedicato alle *Incertezze dei diritti umani*[11]. In quel capitolo, Arendt paragonava l'«astrattezza» dei «diritti umani» alla situazione concreta di quelle popolazioni di rifugiati fuggite per tutta l'Europa dopo la Prima Guerra Mondiale. Queste popolazioni erano state private dei loro diritti dal fatto stesso di essere solo "uomini", di non avere alcuna comunità nazionale a garantire quei diritti. Arendt trovava qui il "corpo" appropriato all'astrattezza dei diritti e formulava così il paradosso: i Diritti dell'Uomo sono i diritti di coloro che sono solo esseri umani, che non hanno altra proprietà rimasta loro se non quella di essere umani. In altre parole, sono i diritti di chi non ha diritti, la mera parodia del diritto.

Lo stesso paragone era reso possibile dalla visione di Arendt della sfera politica come una sfera specifica, separata dal regno della necessità. Vita astratta significava "vita deprivata" [*deprived life*]. Significava "vita privata" [*private life*], una vita intrappolata nella sua "idiozia", opposta alla vita dell'azione, della parola e dell'apparenza pubbliche. Questa critica dei diritti "astratti" era in realtà una critica della democrazia. Poggiava sull'assunto che la moderna democrazia fosse andata sprecata sin dal principio a causa della "compassione" dei rivoluzionari per la povera gente, a causa della confusione di due libertà: libertà politica, opposta al dominio, e libertà sociale, opposta alla necessità. Dal suo punto di vista, i Diritti dell'Uomo non erano la fantasia ideale di sognatori rivoluzionari, come aveva sostenuto Burke. Erano i diritti paradossali dell'individuo privato, povero, spoliticizzato.

Questa analisi, articolata più di cinquant'anni fa, sembra fatta apposta, cinquant'anni dopo, per adattarsi alle nuove "incertezze" dei Diritti dell'Uomo allo stadio "umanitario". Ora dobbiamo fare molta attenzione a cosa glielo permette. È la concezione di Hannah Arendt di un certo stato di eccezione. In un eclatante passaggio del capitolo sulle incertezze dei Diritti dell'Uomo, Arendt scrive ciò dei senza diritti: «La disgrazia degli individui senza status giuridico non consiste nell'essere privati della vita, della libertà, del perseguimento della felicità, dell'uguaglianza di fronte alla legge e della libertà di opinione (formule intese a risolvere i problemi nell'ambito di determinate comunità), ma nel non appartenere più ad alcuna comunità di sorta, nel fatto che per essi non esiste più nessuna legge, che nessuno desidera più neppure opprimerli»[12].

C'è qualcosa di straordinario nell'affermazione «nessuno desidera più neppure opprimerli» e nel suo tono apertamente sprezzante. Sembra quasi che questa gente fosse colpevole di non essere neppure in grado di farsi opprimere, di non essere neppure degna di essere oppressa. Credo sia importante essere consapevoli di cosa c'è in gioco in questa affermazione di una situazione e di uno status che sarebbe "al di là dell'oppressione", al di là di ogni resoconto in termini di conflitto e repressione, o legge e violenza. In verità, esistevano persone che volevano oppri-

[11] H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace, New York 1973 (1951), Part II: *Imperialism*, cap. 9: "The Decline of the Nation-State and the End of the Rights of Man", §2, pp. 290-302; tr. it. a cura di A. Guadagnin, *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2004, pp. 402-419.
[12] Ivi, p. 409.

merli e leggi per poterlo fare. La concezione di uno "stato al di là dell'oppressione" è più una conseguenza della rigida opposizione stabilita da Arendt tra il regno del politico e il regno della vita privata – ciò che ella definisce nello stesso capitolo «lo sfondo oscuro di ciò che è meramente dato»[13]. È in linea con la sua posizione archi-politica[14]. Ma paradossalmente questa posizione ha fornito un quadro di descrizione e una linea di argomentazione che si sarebbe dimostrata in seguito piuttosto efficace per depoliticizzare questioni di potere e repressione e collocarle in una sfera di eccezionalità che non è più politica, in una sfera antropologica di sacralità situata al di là della portata del disaccordo politico.

Questo ribaltamento di un'affermazione archi-politica in un approccio depoliticizzante è, dal mio punto di vista, uno degli elementi di pensiero più significativi messi in rilievo nella discussione contemporanea sui Diritti dell'Uomo, l'Inumano e i crimini contro l'umanità. È illustrato nella maniera più chiara dalla teorizzazione della biopolitica di Giorgio Agamben, in particolar modo in *Homo sacer*[15]. Agamben trasforma il paragone – o il paradosso – di Arendt attraverso una serie di sostituzioni che lo comparano dapprima con la teoria del biopotere di Foucault, in seguito con la teoria dello stato di eccezione di Carl Schmitt.

In un primo tempo, la sua argomentazione si poggia sull'opposizione arendtiana di due vite, opposizione affermata in base alla distinzione tra due parole greche: *zoe*, che significa "mera vita fisiologica", e *bios*, che significa "forma di vita", in particolar modo il *bios politikos*: «la vita delle grandi azioni e delle parole nobili». Secondo Arendt, i Diritti dell'Uomo e la democrazia moderna poggiavano entrambi sulla confusione tra quelle due vite – che in ultima analisi si traduce nella riduzione del *bios* alla sola *zoe*. Agamben compara la critica di Arendt alla polemica di Foucault sulla «liberazione sessuale». Ne *La volontà di sapere* e *Bisogna difendere la società*, Foucault sostiene che la cosiddetta liberazione sessuale e la libertà di parola sul sesso non siano che effetti di un *dispositivo di potere* che sollecita a parlare del sesso. Sono effetti di una nuova forma di potere che non è più il vecchio potere sovrano di vita e di morte sui sudditi, ma un potere positivo di controllo sulla vita biologica. Secondo Foucault, anche la pulizia etnica e l'Olocausto sono da considerare parti di un programma «positivo» biopolitico e non ritorni del potere sovrano di uccidere[16].

[13] Ivi, p. 417.

[14] L'*archi-politica*, che Rancière lega al pensiero politico di Platone, rappresenta il tentativo di fondare la comunità politica su di un'unità organica, in cui ciascun individuo trova il suo posto attraverso la divisione delle funzioni delle parti sociali. Pertanto, l'organizzazione archi-politica non prevede nessuno spazio conflittuale in seno alla comunità. In questo senso, «l'archi-politica è la completa attuazione della *physis* in *nomos*, il divenire sensibile totale della legge comunitaria. Nel tessuto della comunità non possono esserci tempi morti, né spazi vuoti». Cfr. J. Rancière, *Il disaccordo*, *op. cit.*, in particolare *Dall'archi-politica alla meta-politica*, pp. 79-108 [N.d.T].

[15] G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995.

[16] M. Foucault, *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976; tr. it. a cura di P. Pasquino e G. Procacci, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Feltrinelli, Milano 1978; Id, *"Il faut défendre la société". Cours au Collège de France 1975-1976*, Seuil-Gallimard, Paris 1997; tr. it. *"Bisogna difendere la società". Corso al Collège de France (1975-1976)*, a cura di M. Bertani e A. Fontana, Feltrinelli, Milano 1998.

Attraverso la concezione biopolitica, ciò che in Arendt era il difetto della democrazia moderna diventa in Agamben la positività di una forma di potere. Diventa la connivenza della democrazia, intesa come l'attenzione individualistica di massa per la vita individuale, con tecnologie di potere che influenzano la vita biologica in quanto tale.

Agamben compie un passo ulteriore rispetto a questo punto. Mentre Foucault opponeva il biopotere moderno all'antica sovranità, Agamben le associa comparando il "controllo sulla vita" di Foucault con lo stato di eccezione di Carl Schmitt[17]. Schmitt aveva posto lo stato di eccezione come il principio dell'autorità politica. Il potere sovrano è il potere che decide sullo stato di eccezione in cui la normale legalità è sospesa. Ciò significa in ultima analisi che la legge dipende da un potere di decisione che è esso stesso fuori dalla legge. Agamben identifica lo stato di eccezione con il potere di decisione sulla vita. Ciò che è correlato all'eccezionalità del potere sovrano è l'*eccezione della vita*. È la vita in quanto mera o nuda vita, la quale, secondo Agamben, significa vita catturata in una zona di indiscernibilità, di indistinzione tra *zoe* e *bios*, tra vita naturale e vita umana.

In questo modo, non vi è più opposizione tra potere sovrano e biopotere. Il potere sovrano è identico al biopotere. Né vi è alcuna opposizione tra potere assoluto dello stato e i diritti dell'uomo. I diritti dell'uomo fanno sì che la vita naturale appaia come la fonte e la detentrice dei diritti. Fanno sì che la nascita appaia come il principio della sovranità. Il paragone sarebbe stato ancora nascosto a quel tempo dall'identificazione della nascita – o la *natività* – con la *nazionalità*, cioè con la figura del cittadino. Il flusso di rifugiati del ventesimo secolo avrebbe separato quell'identità e rivelato la nudità della mera vita, spogliata del velo della nazionalità, come il segreto dei diritti dell'uomo. I programmi di pulizia etnica e di sterminio apparirebbero dunque come un tentativo radicale di trarre le conseguenze ultime di questa separazione. Ciò significa che il segreto della democrazia – il segreto del potere moderno – può ora mostrarsi in primo piano. Ora il potere statale ha concretamente a che fare con la nuda vita. La nuda vita non è più la vita del suddito da reprimere. Né la vita del nemico da uccidere. È una vita «sacra», dice Agamben – una vita presa all'interno di uno stato di eccezione, una vita al di là dell'oppressione[18]. È una vita tra la vita e la morte che può essere identificata con la vita del condannato a morte o la vita di una persona in stato comatoso.

Nella sua analisi dell'Olocausto, Agamben sottolinea la continuità tra due cose: la sperimentazione scientifica sulla vita «indegna di essere vissuta», cioè sugli anormali, sui disabili mentali, sui condannati a morte, e lo sterminio pianificato degli Ebrei, assunti come popolazione sperimentalmente ridotta alla condizione

[17] C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker und Humblot, Berlin 1922; tr. it. a cura di G. Miglio e P. Schiera, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in *Le categorie del "politico". Saggi di teoria politica*, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 27-86.
[18] G. Agamben, *Homo sacer*, *op. cit.*, Parte Sconda, *Homo Sacer*, pp. 77-127.

di nuda vita[19]. Per questo motivo, le leggi naziste che sospendevano gli articoli costituzionali a garanzia della libertà di associazione e di espressione possono essere interpretate come l'aperta manifestazione dello stato di eccezione, che è il segreto celato del potere moderno. Allo stesso modo, l'Olocausto si mostra come la verità celata dei Diritti dell'Uomo – vale a dire lo status di vita nuda, indifferenziata, il correlato del biopotere. Il campo può allora essere posto come il *nomos* della modernità e includere così in una stessa nozione i campi di rifugiati, le zone dove i migranti illegali sono parcheggiati dalle autorità internazionali o i campi di concentramento nazisti.

In questo modo, la correlazione tra potere sovrano e nuda vita ha luogo dove possono essere individuati i conflitti politici. Il campo è lo spazio di «assoluta impossibilità di decidere tra fatto e diritto, tra norma e applicazione, fra eccezione e regola»[20]. In questo spazio, il carnefice e la vittima, il corpo tedesco e il corpo ebreo, appaiono come due parti dello stesso corpo "biopolitico". Qualsiasi tipo di rivendicazione o di lotta per far valere dei diritti è dunque catturata sin dal principio nella mera polarità di nuda vita e stato di eccezione. Tale polarità appare come una sorta di destino ontologico: ognuno di noi sarebbe nella situazione di un rifugiato in un campo. Sbiadisce ogni distinzione tra democrazia e totalitarismo e ogni pratica politica si rivela già presa nella trappola biopolitica.

La visione di Agamben del campo come «nomos della modernità» può sembrare molto distante dalla visione di Arendt dell'azione politica. Ciononostante, ritengo che la sospensione radicale della politica nell'eccezione della nuda vita sia la conseguenza ultima della posizione archi-politica di Arendt, del suo tentativo di preservare il politico dalla contaminazione della vita privata, sociale, apolitica. Questo tentativo sgombra la scena politica liquidando i suoi attori costitutivamente ambigui. Di conseguenza, l'eccezione politica è in definitiva incorporata nel potere statale, posto di fronte alla nuda vita – opposizione che il passo successivo trasforma in complementarità. La volontà di preservare la purezza del regno del politico risolve in definitiva quest'ultimo nella sola relazione tra potere statale e vita individuale. La politica è dunque comparata al potere, un potere che è sempre più inteso come un soverchiante destino storico-ontologico da cui soltanto un Dio potrebbe salvarci.

Se vogliamo uscire da questa trappola ontologica, dobbiamo ripristinare la questione dei diritti dell'uomo – più precisamente, la questione del loro soggetto – che è allo stesso tempo il soggetto della politica. Ciò significa porre la questione di cosa sia la politica su nuove basi. Per poterlo fare, guardiamo più da vicino l'argomento arendtiano sui *Diritti dell'Uomo e del Cittadino*, un argomento che Agamben in buona sostanza avalla. Arendt pone loro un dilemma, che può essere così formulato: o i diritti del cittadino sono i diritti dell'uomo – ma i diritti dell'uomo sono i diritti della persona spoliticizzata; sono i diritti di chi non ha diritti, che equivale a dire nulla – o i diritti dell'uomo sono i diritti del cittadino,

[19] Ivi, Parte Terza, *Il campo come paradigma biopolitico del moderno*, pp. 129-211.
[20] Ivi, p. 194.

i diritti legati al fatto di essere un cittadino di questo o quest'altro stato costituzionale. Ciò significa che sono i diritti di chi ha diritti, vale a dire una tautologia[21].

O i diritti di chi non ha diritti o i diritti di chi ha diritti. O un vuoto o una tautologia e, in entrambi i casi, l'argomento non è che uno stratagemma capzioso. Funziona solo al costo di liquidare il terzo assunto che si sottrarrebbe al dilemma. C'è infatti un terzo assunto, che porrei nella maniera seguente: i diritti dell'uomo sono i diritti di chi non ha i diritti che ha e ha i diritti che non ha.

Cerchiamo di dare un senso a questa affermazione – o di sviluppare l'equazione. È chiaro che l'equazione non può essere risolta dall'identificazione di una singola *x*. I diritti dell'uomo non sono i diritti di un soggetto singolo che sarebbe allo stesso tempo la fonte e il titolare dei diritti e in grado di usare solo i diritti che possiede. Se infatti fosse questo il caso, sarebbe facile provare, come fa Arendt, che un tale soggetto non esiste. Ma la relazione del soggetto ai suoi diritti è un po' più complicata e intricata. È posta in essere attraverso una doppia negazione. Il soggetto dei diritti è il soggetto, o più precisamente il processo di soggettivazione, che colma l'intervallo tra due forme dell'esistenza di quei diritti.

Due forme di esistenza. In primo luogo, essi sono diritti scritti. Sono inclusioni della comunità in quanto comunità di liberi e uguali. In quanto tali, essi non sono solamente i predicati di un essere inesistente. Anche se le situazioni effettive di privazione dei diritti possono provarne la limitatezza, essi non sono solamente un ideale astratto, senza alcun contratto con le situazioni concrete. Essi sono altresì parte della configurazione di ciò che è dato. E ciò che è dato non è solo una situazione di disuguaglianza. È altresì un'inclusione, una forma di visibilità dell'uguaglianza.

In secondo luogo, i diritti dell'uomo sono i diritti di chi fa qualcosa di quell'inclusione, di chi decide non solo di "usare" i propri diritti, ma anche di montare questo o quest'altro caso per la verifica del potere di tale inclusione. Non si tratta solo di controllare che la realtà confermi o neghi i diritti. La questione è capire che cosa *confermare* o *negare* significhino. *Uomo* e *cittadino* non designano insiemi di individui. Uomo e cittadino sono soggetti politici. I soggetti politici non sono collettività definite. Sono nomi *eccedenti*, nomi che aprono una questione o un conflitto su chi sia incluso nel loro conto. Allo stesso modo, *libertà* e *uguaglianza* non sono predicati appartenenti a soggetti definiti. I predicati politici sono predicati aperti: essi aprono un conflitto su cosa essi implichino esattamente e chi riguardino in quali casi.

La Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo afferma che tutti gli uomini sono nati liberi e uguali. Ora sorge la questione: qual è la sfera di attuazione di questi predicati? Se si risponde, come fa Arendt, che si tratta della sfera della cittadinanza, la sfera della vita politica separata dalla sfera della vita privata, si risolve il problema a monte. Tuttavia, il punto è proprio sapere dove tracciare la linea che separa una vita dall'altra. La politica si occupa di quel confine. È l'attività che lo rimette in questione. Ciò fu mostrato con grande chiarezza durante

[21] H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, pp. 409-410.

la Rivoluzione Francese da una rivoluzionaria, Olympe de Gouges, nella sua famosa affermazione secondo cui se le donne hanno diritto ad andare al patibolo, allora hanno il diritto di partecipare all'assemblea.

Il punto era precisamente che donne "nate uguali" non erano cittadini uguali. Non potevano né votare, né essere elette. La ragione di questa prescrizione era, come al solito, che non fossero adatte alla purezza della vita politica. Sarebbero piuttosto appartenute alla vita privata, domestica. E il bene comune della comunità doveva essere tenuto separato dalle attività, dai sentimenti, dagli interessi della vita privata. L'argomentazione di Olympe de Gouge mostrava precisamente che il confine che separa nuda vita e vita politica non può essere tracciato così chiaramente. C'era almeno un punto in cui la "nuda vita" si è rivelata "politica": ci sono state donne condannate a morte, in quanto nemiche della rivoluzione. Se potevano perdere la loro "nuda vita" in virtù di un giudizio pubblico basato su ragioni politiche, ciò significava che anche la loro nuda vita – la loro vita destinata alla morte – fosse politica. Se sotto la ghigliottina esse erano, per così dire, tanto uguali quanto gli uomini, allora avevano il diritto all'intera uguaglianza, inclusa l'uguale partecipazione alla vita politica.

Certo tale deduzione non poteva essere sostenuta – non poteva neppure essere *sentita* – dai legislatori. Ciononostante, poteva essere posta in essere attraverso un torto, nella costruzione di un disaccordo. Un disaccordo non è un conflitto di interessi, opinioni o valori; è una divisione posta nel "senso comune": un conflitto circa ciò che è dato, circa il quadro entro cui vediamo qualcosa come dato. Le donne potevano compiere una duplice dimostrazione. Potevano dimostrare di essere state private dei diritti che avevano, grazie alla Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo e del Cittadino. E potevano dimostrare, attraverso la loro azione pubblica, di avere i diritti che la costituzione negava loro, che potevano porre in essere quei diritti. Cioè potevano agire come soggetti dei Diritti dell'Uomo nel senso preciso a cui ho fatto riferimento. Hanno agito come soggetti che non avevano i diritti che avevano e che avevano i diritti che non avevano.

Questo è ciò che chiamo un disaccordo: far condividere un solo mondo a due mondi differenti. Un soggetto politico, per come io lo intendo, è una capacità di allestire tali scene di disaccordo. Appare pertanto che *uomo* non è il termine vuoto opposto all'effettività dei diritti del cittadino. Ha un contenuto positivo: la dismissione di ogni differenza tra coloro che "vivono" in questa o quest'altra sfera di esistenza, tra coloro che sono o non sono qualificati per la vita politica. La differenza tra uomo e cittadino non è il segno di una disgiunzione che dimostra che i diritti siano o vuoti o tautologici. È l'apertura di un intervallo per la soggettivazione politica. I nomi politici sono nomi conflittuali, nomi di cui estensione e intensione sono incerte e che aprono per questa stessa ragione lo spazio di una prova o di una verifica. I soggetti politici montano i casi per queste verifiche. Essi mettono alla prova il potere dei nomi politici, la loro estensione e intensione. Non solo confrontano l'inclusione dei diritti alle situazioni di negazione, ma fanno coesistere il mondo in cui quei diritti sono validi e il mondo in cui non lo sono. Essi fanno coesistere una relazione di inclusione e una relazione di esclusione.

Il nome generico dei soggetti che mettono in scena questi casi di verifica è *demos*, il nome del popolo. Alla fine di *Homo sacer*, Agamben sottolinea ciò che egli chiama la «costante ambiguità» del popolo che è allo stesso tempo il nome del corpo politico e il nome della classe inferiore. Egli vede in questa ambiguità il marchio della correlazione tra nuda vita e sovranità[22]. Ma il demos – o il popolo – non significa classe inferiore. Né significa nuda vita. La democrazia non è il potere dei poveri. È il potere di coloro che non hanno titoli per esercitare il potere. Nel terzo libro delle *Leggi*, Platone elenca tutte i titoli che sono o affermano essere fonti di autorità legittima[23]. Tali sono il comando dei padroni sugli schiavi, dell'anziano sul giovane, di chi ha studiato su chi è ignorante e così via. Ma, alla fine della lista, vi è un'anomalia, un "titolo" per il potere che egli definisce ironicamente la scelta del dio, intendendo con ciò il mero caso: il potere ottenuto dall'estrazione a sorte (sorteggio), il nome del quale è democrazia[24]. Democrazia è il potere di chi non ha alcun titolo specifico per governare, eccetto il fatto di non avere titoli. Per come io la interpreto, il demos – il soggetto politico in quanto tale – deve essere identificato con la totalità formata da coloro che non hanno "titoli". L'ho definito il conto dei non-contati – o la parte dei *senza-parte*[25]. Ciò non indica la popolazione più povera, indica una parte supplementare, una parte vuota che separa la comunità politica dal conto delle parti della popolazione.

L'argomentazione di Agamben è in linea con l'opposizione classica tra l'illusione della sovranità e il suo contenuto reale. Di conseguenza, egli non coglie la logica della soggettivazione politica. I soggetti politici sono soggetti eccedenti che includono il conto dei non-contati come un supplemento. La politica non separa una specifica sfera della vita politica dalle altre sfere. Separa l'intera comunità da sé stessa. Ne oppone due differenti conteggi. Si può infatti contare la comunità come la somma delle sue parti – dei suoi gruppi e dei titoli di cui ciascuno di essi è portatore. Chiamo *polizia* questa maniera di contare le parti della comunità. Si può contare invece un supplemento alla somma, la parte dei *senza-parte*, che separa la comunità dalle sue parti, posti, funzioni e titoli. Questa è la *politica*, che non è una sfera, ma un processo.

I diritti dell'uomo sono i diritti del demos, inteso come il nome generico dei soggetti politici che – in scene specifiche di disaccordo – pongono in essere il titolo paradossale di questo supplemento. Qualora i diritti vengano assegnati ad un soggetto determinato, questo processo sparisce del tutto. Non c'è infatti alcun uomo dei diritti dell'uomo, ma non ce n'è neppure alcun bisogno. La forza di questi diritti sta nel movimento continuo tra la prima inclusione dei diritti e

[22] Cfr. G. Agamben, *Homo sacer*, *op. cit.*, p. 198 e sgg.: «Ogni interpretazione del significato politico del termine "popolo" deve partire dal fatto singolare che, nelle lingue europee moderne, esso indica sempre anche i poveri, i diseredati, gli esclusi. Uno stesso termine nomina, cioè, tanto il soggetto politico costitutivo quanto la classe che, di fatto se non di diritto, è esclusa dalla politica» [N.d.T.].
[23] Platone, *Leggi*, III, 689e, in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, p. 1514.
[24] *Ibidem*: «Ateniese: Citando un settimo genere di commando caro agli dèi e affidato alla fortuna, noi ci spingiamo a trattare dell'estrazione a sorte, per la quale chi ha la fortuna dalla sua comanda e chi non l'ha si ritira e si sottomette. E questo, a nostro giudizio, è un modo di procedere assolutamente lecito» [N.d.T.].
[25] J. Rancière, *Il disaccordo*, *op. cit.*, *Il torto: politica e polizia*, p. 56 e sgg [N.d.T.].

la scena conflittuale su cui è messa alla prova. È per questo che i soggetti della costituzione sovietica potevano appellarsi ai diritti dell'uomo contro le leggi che ne negavano l'effettività. Ed è per lo stesso motivo che oggi i cittadini di stati governati da leggi religiose o dal mero arbitrio dei loro governi, persino i migranti clandestini nelle zone di transito delle nostre nazioni o le popolazioni nei campi dei rifugiati, possono appellarvisi. Quando questi gruppi sono in grado – e vi sono sempre individui tra loro a farlo – di fare qualcosa di questi diritti per costruire un disaccordo contro la negazione dei diritti cui sono sottoposti, allora essi possiedono davvero questi diritti. Soltanto se si presuppone che i diritti *appartengano* a soggetti stabili o definiti diventa necessario affermare, come ha fatto Arendt, che gli unici diritti reali sono i diritti conferiti ai cittadini di una nazione per il fatto che essi appartengono a quella nazione e garantiti dalla protezione dello stato. Se lo si fa, chiaramente, si deve anche negare la realtà delle lotte condotte al di là del quadro dello stato nazionale e costituzionale e assumere che la situazione della persona "solamente" umana privata dei diritti nazionali sia l'attuazione dell'astrattezza di questi diritti. La conclusione è tuttavia un circolo vizioso. Non fa che riasserire la divisione tra coloro che sono degni o indegni di fare politica postulata sin dall'inizio.

Ma l'identificazione del soggetto dei diritti dell'uomo con il soggetto privato di ogni diritto non è solo il circolo vizioso di una teoria; è altresì il risultato di una riconfigurazione effettiva del campo politico, di un reale processo di depoliticizzazione. Questo processo è ciò che viene comunemente chiamato *consenso*. Consenso indica molto più che la teoria e la pratica della ragionevole risoluzione dei conflitti politici nelle forme della negoziazione e dell'accordo, in cui a ciascuna parte è assegnata la migliore quota compatibile con gli interessi delle altre parti. Esso indica il tentativo di sbarazzarsi della politica estromettendo i soggetti eccedenti e rimpiazzandoli con le reali parti in causa, gruppi sociali, gruppi identitari, e così via. Di conseguenza, i conflitti divengono problemi da risolvere per mezzo della competenza di esperti e della negoziazione regolata degli interessi. Il consenso rappresenta la chiusura degli spazi di disaccordo attraverso il riempimento degli intervalli e la sutura dei possibili spazi vuoti tra apparenza e realtà, legge e fatto.

In questo modo, gli "astratti" e conflittuali Diritti dell'Uomo e del Cittadino vengono con esitazione trasformati in diritti reali, appartenenti a gruppi reali, legati alla loro identità e al riconoscimento del loro posto nella popolazione globale. Pertanto, il disaccordo politico sulla presa di parte, sulla partecipazione a ciò che è comune della comunità, si riduce a una distribuzione in cui ciascuna parte del corpo sociale si vedrebbe attribuire la miglior quota che può ottenere. Secondo questa logica, le leggi e il diritto positivo devono progressivamente aderire alla diversità dei gruppi sociali e alla velocità dei mutamenti nella vita sociale e nei modi di essere individuali. L'obiettivo della pratica consensuale è l'identità di diritto e fatto. Il diritto deve divenire identico alla vita naturale della società. In altri termini, il consenso è la riduzione della democrazia al modo di vita di una società, al suo *ethos* – intendendo con questa parola sia la dimora di un gruppo che il suo stile di vita.

Di conseguenza, lo spazio politico, che prende forma proprio nello spazio vuoto tra la letteralità astratta dei diritti e la polemica sulla loro messa alla prova, diminuisce ogni giorno di più. Infine, i diritti finiscono per apparire effettivamente vuoti e privi di utilità. E quando perdono di utilità, si fa la stessa cosa che le persone caritatevoli fanno con i loro vestiti usati. Li si dà ai poveri. Quei diritti che sembrano inutili al proprio posto sono allora mandati all'estero, assieme a medicine e vestiti, a gente senza medicine, vestiti o diritti. È così, come risultato di questo processo, che i diritti dell'uomo sono diventati i diritti di chi non ha diritti, i diritti di meri esseri umani soggetti a inumana repressione e inumane condizioni di esistenza. Diventano diritti umanitari, i diritti di coloro che non possono porli in essere, le vittime della negazione assoluta di diritti. Ciononostante, essi non sono vuoti. I nomi e i luoghi politici non diventano mai del tutto vuoti. Il vuoto è sempre riempito da qualcuno o qualcos'altro. I diritti dell'uomo non si svuotano per il fatto di diventare i diritti di coloro che non possono attualizzarli. Se questi non sono per davvero i "loro" diritti, possono sempre diventare i diritti di altri.

I diritti dell'altro è il titolo di un saggio scritto da Jean-François Lyotard, in origine un intervento tenuto durante le *Oxford Lectures on the Rights of Man*, organizzate nel 1993 da Amnesty International[26]. Il tema dei diritti dell'altro deve essere inteso come una risposta alla domanda: cosa significano i diritti umani nel contesto della situazione umanitaria? Si tratta di un tentativo di ripensamento dei diritti attraverso il precedente ripensamento del torto. La questione del ripensamento del torto si è imposta progressivamente dopo il crollo dell'Impero Sovietico e i risultati deludenti di ciò che doveva essere l'ultimo passo verso la democrazia universale. Rinnovati episodi di odio e violenza religiosa o razziale – di nuovi crimini contro l'umanità – che non potevano essere riportati a nessuna determinata ideologia implicavano la necessità di ripensare i crimini dei defunti regimi totalitari: essi non erano più considerati gli specifici effetti di ideologie perverse e regimi fuorilegge, quanto le manifestazioni di un torto infinito – un torto che non può più essere concepito all'interno dell'opposizione tra democrazia e antidemocrazia, stato legittimo o illegittimo, ma che compare come male assoluto, un male impensabile e irredimibile.

La concezione di Lyotard dell'Inumano è uno degli esempi più significativi di questa assolutizzazione. Egli ha infatti suddiviso l'idea di inumano. Dal suo punto di vista, le forme di repressione o crudeltà, o le situazioni di emergenza che definiamo "inumane", sono le conseguenze del nostro tradimento di un altro Inumano, che potremmo chiamare un "buon" Inumano. Questo buon Inumano sarebbe l'Alterità in quanto tale. È la parte di noi che non controlliamo. Può essere la nascita e l'infanzia, può essere l'inconscio, può essere la legge, può essere dio. L'Inumano è l'alterità irriducibile, la parte dell'Indomabile di cui l'essere umano, secondo Lyotard, è schiavo od ostaggio. Il male assoluto comincia con il

[26] J.-F. Lyotard, *The Other's Rights*, in S. Shute, S. Hurley (a cura di), *On Human Rights*, Basic Books, New York 1994.

tentativo di domare l'Indomabile, di negare la nostra situazione di ostaggio, di congedare la nostra dipendenza dal potere dell'Inumano in modo da costruire un mondo da poter dominare interamente[27].

Un tale sogno di libertà assoluta sarebbe stato il sogno dell'Illuminismo e dell'emancipazione rivoluzionaria. Essa sarebbe ancora all'opera nei sogni contemporanei di una comunicazione e una trasparenza perfette. Ma solo l'Olocausto avrebbe completamente rivelato e raggiunto il nocciolo del sogno: sterminare coloro la cui missione è esattamente di portare testimonianza della situazione di ostaggio, di obbedire alla legge dell'Alterità, la legge di un Dio invisibile e innominabile. "Crimini contro l'umanità" sono allora i crimini *dell'*umanità, i crimini che derivano dall'affermazione di una libertà umana che nega la sua dipendenza dall'Indomabile. I diritti che devono essere intesi come risposta alla carenza "umanitaria" di diritti sono i diritti dell'Altro, i diritti dell'Inumano. Per esempio, dal punto di vista di Lyotard, il diritto alla parola deve essere identificato con il dovere di *annunciare qualcosa di nuovo*[28]. Ma il *nuovo* che deve essere annunciato non è altro che il potere immemoriale dell'Altro e la nostra stessa incapacità di compiere il dovere di annunciarlo. L'obbedienza ai diritti dell'Altro spazza via l'eterogeneità propria del disaccordo politico a beneficio di un'eterogeneità più radicale. Come in Agamben, ciò significa infinitizzare il torto, sostituire al processo che costituisce un torto politico una sorta di destino ontologico che permette solo "resistenza". Ma questa resistenza non è una manifestazione di libertà. Al contrario, resistenza significa lealtà alla legge dell'Alterità, che esclude ogni sogno di "emancipazione umana".

Questo è il modo filosofico di intendere i diritti dell'Altro. Ma esiste anche un modo meno sofisticato e più superficiale: se chi subisce repressioni inumane è incapace di porre in essere gli stessi Diritti Umani che sono la sua ultima risorsa, allora qualcun altro deve ereditare i suoi diritti in modo da poterlo fare al suo posto. È ciò che viene definito il "diritto all'intervento umanitario" – un diritto che alcune nazioni si arrogano a supposto beneficio delle popolazioni perseguitate, e molto spesso contro il parere delle stesse organizzazioni umanitarie. Il "diritto all'intervento umanitario" può essere descritto come una sorta di "ritorno al mittente": i diritti inutilizzati che erano stati spediti ai senza-diritti vengono rispediti ai mittenti. Ma questo movimento continuo, questo andirivieni, non è un gioco a somma zero. Dà ai diritti inutilizzati un nuovo uso – nuovo uso che ottiene sulla scena globale ciò che il consenso fa su scala nazionale: la cancellazione dei confini tra diritto e fatto, legge e assenza della legge. I diritti umani rispediti al mittente sono ora diritti della vittima assoluta. La vittima assoluta è la vittima di un male assoluto. Pertanto, i diritti che ritornano al mittente – che ora è il vendicatore – sono simili a un potere di giustizia infinita contro l'Asse del Male.

[27] Ivi, p. 136.

[28] Ivi, pp. 142-143: «[…] it follows that the interlocutory capacity changes into a right to speak only if the speech can say something other than the *déjà dit* (what has already been said). The right to speak implies a duty to announce. If our speech announces nothing, it is doomed to repetition and to the conservation of existing meanings». [N.d.T.]

L'espressione "giustizia infinita" (*infinite justice*) è stata rigettata dal governo statunitense in quanto espressione inappropriata solo pochi giorni dopo averla utilizzata. Tuttavia, a me sembra sufficientemente appropriata. Una giustizia infinita non è solo una giustizia che liquida i principi del diritto internazionale, che proibisce l'interferenza negli "affari interni" di un altro stato; è una giustizia che cancella tutte le distinzioni che definivano il campo della giustizia in generale: le distinzioni tra legge e fatto, pena legale e ritorsione privata, giustizia, polizia e guerra. Tutte queste distinzioni vengono limitate al solo conflitto etico tra Bene e Male.

La questione etica è certamente all'ordine del giorno. Alcuni lo interpretano come il ritorno a un qualche spirito fondativo della comunità a sostegno di leggi positive e dell'agentività politica. Io ho una posizione abbastanza differente in merito a questo nuovo regno dell'etica. Per me rappresenta la dissoluzione di ogni distinzione di diritto e la chiusura di tutti gli intervalli politici di disaccordo. Entrambi si dissolvono nell'eterno conflitto tra Bene e Male. La tendenza "etica" è in effetti lo "stato di eccezione". Ma questo stato di eccezione non è la realizzazione di alcuna essenza presunta del politico, come in Agamben. È piuttosto il risultato della cancellazione del politico nella coppia di politiche del consenso e polizia umanitaria. La teoria dello stato di eccezione, così come la teoria dei "diritti dell'altro", trasformano questo risultato in un destino antropologico od ontologico. Lo fanno risalire all'ineluttabile pre-maturazione dell'animale umano. Io ritengo invece che dovremmo lasciare da parte il destino ontologico dell'animale umano se il nostro obiettivo è capire chi è il soggetto dei diritti dell'uomo e ripensare la politica oggi, anche se fosse a partire dalla sua stessa assenza.

Contro l'ideologia del riconoscimento. Per una critica immanente della Teoria Critica

Gianpaolo Cherchi (Università San Raffaele Milano)
cherchigianpaolo@gmail.com

English Title: Against the ideology of recognition. An immanent critique of the Critical Theory

Abstract: The category of recognition has become central in the theoretical path of Frankfurter School. It has assumed a fundamental role within the lexicon of the Critical Theory, so much to define a new theoretical paradigm, whose order of discourse is characterized by the preponderance of the normative element, which is considered as the founding and inescapable presupposition of social action. In the light of a comparison within the sphere of the Frankfurter School tradition, this paper will try to notice on the one hand the unbridgeable distance that, from a methodological and theoretical point of view, separates the first generation of the Frankfurt School from the following generation of scholars. On the other hand this paper will try to show how the category of recognition, by its very nature, is not able to go beyond an abstract and formalistic vision of the social sphere: it is incapable of making it critically explode the concrete contradictions in social relations, assuming a conciliatory and conservative attitude towards the existing.

Keywords: Critical Theory, Anerkennungstheorie, negative dialectics, Gewalt, critique of progress

Non chiederci la parola che squadri da ogni lato
l'animo nostro informe, e a lettere di fuoco
lo dichiari e risplenda come un croco
perduto in mezzo a un polveroso prato

Ah l'uomo che se ne va sicuro
agli altri ed a se stesso amico,
e l'ombra sua non cura che la canicola
stampa sopra uno scalcinato muro!

Non domandarci la formula che mondi possa aprirti,
sì qualche storta sillaba e secca come un ramo.
Codesto solo oggi possiamo dirti,
ciò che non siamo, ciò che non vogliamo.

E. Montale

Che le teorie sociali che pongono al centro della loro riflessione l'idea di riconoscimento (*Anerkennung*) siano legate in maniera inestricabile alla sfera dei diritti umani, è un assunto che non necessita di troppe dimostrazioni. Fin da quando, infatti, l'idea di una universalità dei diritti dell'uomo è comparsa per la prima volta all'apice della modernità illuminista, questa è sempre stata declinata in termini giuridico-normativi attraverso una riflessione che ha posto come questione centrale il problema del riconoscimento di tali diritti, ovvero della loro assegnazione, del loro conferimento in termini di dignità e rispetto, e dunque della loro precisa funzione nell'ambito di una teoria sociale della giustizia.

Una teoria del riconoscimento, insomma, mostra il suo immediato rapporto con la sfera dei diritti umani nella misura in cui si pone come obiettivo quello di riconoscere all'uomo (inteso nella sua dimensione individuale e sociale) i diritti che gli competono. Questo assunto di fondo, questo obiettivo programmatico, rappresenta allo stesso tempo, a nostro avviso, il principale elemento di problematicità e di aporeticità della teoria del riconoscimento, ed è quanto cercheremo di mostrare nel corso di questa trattazione.

1. *Alle origini della teoria del riconoscimento*

Quella di riconoscimento è una categoria d'analisi divenuta ormai centrale nell'ambito delle riflessioni delle nuove generazioni che si sono succedute all'Istituto di Ricerca Sociale della Goethe Universität di Francoforte sul Meno. Istituzionalizzata teoricamente attraverso le riflessioni di Axel Honneth[1], essa era in realtà già stata introdotta da Jürgen Habermas con il suo cambio di paradigma rispetto alle riflessioni della *prima generazione* della Scuola di Francoforte, con la svolta dialogico-comunicativa prodotta dalla *linguistic turn*: fu allora che quello di riconoscimento iniziò a porsi come uno dei concetti di rilievo – sebbene non ancora il principale – all'interno dell'ordine di discorso della Teoria Critica, come un elemento dominante all'interno del suo quadro terminologico. È lo stesso Habermas, peraltro a considerare la teoria del riconoscimento honnethiana in linea di assoluta e sostanziale continuità con il proprio progetto teorico, se non addirittura come una conferma e un ampliamento delle proprie tesi[2]. Così

[1] Cfr. soprattutto *Kampf um Anerkennung. Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992 [trad. it. *Lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano 2002]; *Das Ich im Wir: Studien zur Anerkennungstheorie*, Suhrkamp, Berlin 2010; *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkemp, Frankfurt am Main 2011 [trad. it. *Il diritto della libertà. Lineamenti per una eticità democratica*, Codice, Torino 2015]; fino al recentissimo *Anerkennung. Eine europäische Ideengeschichte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2018.

[2] «I concreti rapporti di riconoscimento che vengono sanciti da un legittimo ordinamento giuridico sono sempre il frutto di una "lotta per il riconoscimento"; questa lotta è motivata dalle sofferenze causate da forme concrete di offesa [*Mißachtung*] e dall'indignazione che queste suscitano» (J. Habermas, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Laterza, Roma-Bari 2013, p. 505).

come è lo stesso Honneth, specularmente, a prendere le mosse dalla *linguistic turn* habermasiana e dalla centralità dell'elemento comunicativo, dal primato del *discorso*, ogni volta che intende definire il suo programma teorico[3]. Sebbene il programma di ricerca honnethiano si orienti verso forme relazionali pre-discorsive, che non presuppongono necessariamente una struttura relazionale di tipo linguistico-comunicativo, condivide con l'impianto teorico habermasiano un elemento fondamentale, ovvero il primato inaggirabile (*unhintergehbar*) del fatto normativo, vero e proprio presupposto imprescindibile dell'indirizzo teorico e speculativo dell'odierna Scuola di Francoforte. Rispetto alla posizione habermasiana, come vedremo, la teoria del riconoscimento di Honneth ribadisce con ulteriore forza, in maniera assolutamente esplicita, il ruolo fondamentale occupato dalla normatività all'interno del nuovo orizzonte speculativo della Teoria Critica francofortese. Se, infatti, la *Dirkursethik* di Habermas scopre nella procedura argomentativa della relazione con l'altro le norme fondamentali che regolano questa stessa relazione, la *Anerkennungstheorie* honnethiana trasforma il formalismo proceduralistico della *Diskursethik* in un orizzonte normativo intrascendibile che sta sempre alle spalle della relazione stessa, in quanto ogni relazione con l'altro sarebbe già sempre normativamente presupposta. Più precisamente, se il *consenso* cui mirava Habermas è il risultato consapevole di una concordanza di opinioni ottenuta mediante un confronto argomentativo che segue determinati criteri procedurali o, detto altrimenti, se esso implica una esplicita *intesa* sulla validità di determinate norme sociali, al contrario il *riconoscimento* honnethiano non necessita di alcun elemento volontaristico di accettazione, non richiede alcuna concordanza di opinioni, alcuna intesa: esso è l'implicito presupposto di ogni relazione con l'altro, che a sua volta non implica alcun *consenso* pregresso ma solo il riconoscimento dell'esistenza dell'altro[4].

Malgrado queste osservazioni critiche (per lo più aggiustamenti correttivi e assai raramente vere e proprie contrapposizioni), Honneth si rivela essere, nei confronti del proprio predecessore, certamente ben più fedele e osservante di quanto non lo fu a suo tempo Habermas quando diventò l'*amministratore delegato dell'eredità adorniana*[5]. Infatti, mediante il cambio di paradigma teorico apportato da Haber-

[3] Il lavoro di abilitazione di Honneth, pubblicato in forma ampliata col titolo *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, ha come tema portante proprio l'impianto comunicativo e discorsivo della teoria habermasiana.

[4] A tal proposito Lucio Cortella afferma: «Mentre il riconoscimento non implica alcun consenso, né ci obbliga a ricercarlo, ogni consenso presuppone necessariamente un riconoscimento, una implicita intesa comunicativa» (*Etica del discorso ed etica del riconoscimento*, in *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, a cura di C. Vigna, Vita e Pensiero, Milano 2003, p. 240).

[5] L'espressione è di Leonardo Ceppa (Cfr. *Nota all'edizione italiana del 1994*, in Th. W. Adorno, *Minima Moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino 2015, p. LIX). Dopo aver rivolto ad Adorno (e in generale a tutta la prima generazione della Scuola di Francoforte) la famosa accusa di mancanza dei fondamenti normativi adeguati per garantire efficacia alla Teoria Critica, Habermas giunge a sostenere, senza troppe preoccupazioni di correttezza ermeneutica, che «Adorno descrive la conciliazione con i concetti di una *intersoggettività* non deteriorata che sola si stabilisce e si mantiene nella reciprocità della *intesa* fondata sul libero riconoscimento» (J. Habermas, *Theorie*

mas all'interno della metodologia critica francofortese, un paradigma che andasse alla ricerca dei fondamenti normativi che rendono legittima ed efficace la critica stessa, la Teoria Critica ufficiale andrà assumendo una struttura orientata in senso fortemente *gesetzlich* prima ancora che *kritisch*. Questo nuovo indirizzo della Teoria Critica, in realtà, trae il suo immaginario teorico e normativo da un contesto storico ben antecedente a quello in cui germogliano le riflessioni di Adorno e Horkheimer, sviluppandosi in un *milieu* puramente giuridico-politico circa la natura dello Stato borghese. Non è un caso che Honneth, nel suo fondamentale lavoro, adotti il paradigma hegeliano della *lotta per il riconoscimento* traendolo non dalla *Fenomenologia dello Spirito* ma dalla *Realphilosophie* jenese, e che nelle successive elaborazioni della sua *Anerkennungstheorie* si rifaccia in misura sempre maggiore al modello della *Filosofia del diritto* hegeliana[6].

2. *Le tre sfere di riconoscimento nella prima formulazione honnethiana*

Volendo essere ancora più precisi, l'Hegel da cui Honneth prende spunto per la famosa tripartizione dei suoi livelli del riconoscimento è quello del *Sistema dell'eticità*, da cui il filosofo di Bonn recupera i tre differenti modelli di riconoscimento, concepiti come livelli o, più esattamente, come sfere, ciascuna relativa ad una specifica e determinata dimensione sociale. A ciascuna di esse corrisponde la controparte negativa, ovvero l'elemento di misconoscimento.

La sfera primaria trae origine dalle relazioni sentimentali e affettive all'interno della sfera familiare, configurandosi come una rete di legami affettivi reciproci

des kommunikativen Handelns, Bd.1 *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981, p. 523 [trad. it. *Teoria dell'agire comunicativo*, Vol. 1, *Razionalità nell'azione e razionalizzazione sociale*, Il Mulino, Bologna 1997, p. 520]). A leggere Adorno si comprende in realtà come la prospettiva habermasiana, con la sua fiducia nella virtuosa efficacia di un agire comunicativo razionale e votato all'intesa reciproca, sarebbe stata da lui giudicata come ingenua, nel senso di ideologicamente acritica, somigliando molto a quella immagine di «una comunità di "hommes de bonne volonté" che avrebbero solo da sedersi intorno a una gigantesca tavola rotonda per rimediare alla situazione falsa e cattiva che si è prodotta» (Th. W. Adorno, *Cultura e Amministrazione*, in *Scritti sociologici*, Einaudi, Torino 1976, p. 135). Per Adorno, insomma, la posizione normativo-conciliativa di Habermas, si rivela essere l'espressione di una fede mitica nella valenza performativa del linguaggio, inteso ingenuamente e unicamente come dialogo, come discorso. Tale ingenuità fa sì che attraverso l'*efficacia* di una razionalità normativa sia possibile appellarsi ad un agire intersoggettivo che opera in direzione dell'intesa e del consenso riducendo progressivamente il dissenso. Quasi anticipando le ingenuità teoriche del suo allievo, Adorno ricorda che «non è lecito fingere l'esistenza di una volontà concorde là dove gli antagonismi obiettivi e soggettivi sollecitano il male» dal momento che «l'irrazionalità del tutto continua a sussistere inalterata, e che ogni razionalizzazione particolare torna a vantaggio di questa irrazionalità, in quanto rafforza la pressione che un cieco e inconciliato universale esercita sul particolare» (*Ibidem*).

[6] Cfr. soprattutto *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Reclam, Stuttgart 2001 [trad. it. *Il dolore dell'indeterminato. Una attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, manifestolibri, Roma 2003]; cfr. inoltre Verdinglichung.Eine Anerkennungstheoretische Studie, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005 [trad. it. *Reificazione. Uno studio in chiave di teoria del riconoscimento*, Meltemi, Roma 2007].

fra i suoi componenti, che si riconoscono vicendevolmente come individui non soltanto bisognosi di un sostentamento materiale che ne garantisca la sopravvivenza fisica, ma anche e soprattutto di una serie di cure e attenzioni emotive, che fanno sì che l'individuo si senta riconosciuto nella sua identità, contribuendo così a rafforzare il sentimento di fiducia in se stesso attraverso la fiducia ottenuta dall'altro, dal suo partner emotivo. Si tratta di una forma di riconoscimento che «precede sia logicamente sia geneticamente qualsiasi altra forma di riconoscimento reciproco» e che «costituisce il presupposto psichico dello sviluppo di tutte le successive disposizioni al rispetto di sé»[7]. La controparte negativa di questa struttura primaria di relazione – la sua forma di misconoscimento – viene individuata nella violenza, sia fisica che psicologica. È interessante notare, tuttavia, che a questo livello Honneth inizialmente non attribuisce alcun «potenziale di un'evoluzione normativa»[8], salvo poi ricredersi successivamente, affermando che anche nelle relazioni affettive sussiste un conflitto interpretativo in grado di produrre «bisogni nuovi o precedentemente non considerati» che possono «richiedere un differente o maggiore tipo di cura»[9].

La sfera secondaria pertiene alla dimensione giuridica *stricto sensu*, ovvero a quella dimensione in cui oggetto del riconoscimento sono non più e non solo i bisogni dell'altro quanto, piuttosto, i suoi *diritti*. È la sfera in cui l'altro, in quanto soggetto portatore di *diritti*, viene riconosciuto nell'astratta universalità della *persona*. In quanto universalità astratta, egli non viene riconosciuto nella sua specifica singolarità, ma il suo riconoscimento viene mediato attraverso la forma della legge. L'esito di tale riconoscimento giuridico è perciò l'attribuzione all'altro, in quanto persona, di pari dignità giuridiche.

> Per poter agire come una persona moralmente capace di intendere e di volere, il singolo necessita non soltanto della protezione giuridica da intrusioni nella sua sfera di libertà, ma anche dell'opportunità giuridicamente garantita di partecipare al processo di formazione della volontà pubblica; di tale opportunità, però, egli può fare un uso effettivo solo se contemporaneamente gli è garantito un certo standard di condizioni di vita.[10]

In questo modo, attraverso la tutela giuridica che lo pone in una condizione di uguaglianza rispetto a tutti gli altri individui, il soggetto acquisisce la possibilità di riconoscersi come persona morale autonoma, il cui agire razionale viene rispettato in virtù dell'universalità formale del diritto. In questo modo ci si sposta dal piano affettivo della fiducia reciproca ad un piano più propriamente normativo. Il quale rimane tuttavia ancorato, direbbe Adorno, «al motivo kantiano del rispetto per

[7] A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 131.
[8] Ivi, p. 205.
[9] A. Honneth, N. Frazer, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, Meltemi, Roma 2007, p. 176.
[10] A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 142.

la nuda forma della legge»[11]. Infatti è grazie al principio kantiano dell'autonomia della persona morale che, all'interno della sfera giuridica, è possibile riconoscere a ciascuno gli stessi diritti, proprio in virtù del fatto che ciascun soggetto morale, a prescindere dalla sua appartenenza ad una determinata classe sociale, è eguale agli altri, in grado di agire autonomamente e razionalmente, e quindi dotato della medesima *dignitas* giuridica di fronte alla legge. La privazione del soggetto di questa tutela giuridica nega non solo o non semplicemente la sua libertà di persona autonoma, ma soprattutto impedisce la possibilità di essere riconosciuto all'interno delle pratiche della collettività sociale, che ineriscono alla terza sfera.

Quest'ultima pertiene infatti all'ambito della cooperazione sociale, in cui l'altro viene considerato nell'ottica di un rapporto di *stima*, ovvero riconoscendo la sua particolarità concreta e il suo valore più proprio. In altri termini, ogni partecipante all'azione sociale e alla realizzazione di fini collettivi, per sviluppare e soprattutto essere in grado di mantenere e conservare un rapporto positivo di se stesso e per poter riconoscere l'importanza del suo ruolo all'interno della collettività sociale, necessita di essere riconosciuto, a sua volta, dagli altri attori sociali come possessore e detentore di particolari capacità, competenze, talenti e caratteristiche che lo rendono unico nella sua specificità, e che contemporaneamente gli consentono di fornire il proprio contributo alle pratiche sociali e collettive in cui egli è inserito. Il mancato riconoscimento in questa sfera viene definito nei termini dell'*umiliazione*, ovvero all'impossibilità di vedere riconosciuti come socialmente positivi – ma si potrebbe dire anche socialmente funzionali – non soltanto i propri ideali e i propri valori, ma anche le proprie appartenenze di classe, di religione, di orientamento sessuale, etc. Si creano così quelle ineguaglianze sociali che Honneth definisce soprattutto come disuguaglianze distributive: la terza sfera si identifica infatti con il lavoro, sebbene sublimato e integrato nella più ampia dimensione della cooperazione sociale, *lato sensu*.

Nel quadro complessivo della sua formulazione teorica, l'esplicito richiamo ad Hegel e alla tripartizione del *Sistema dell'eticità*, consente ad Honneth di recuperare l'idea di una evoluzione etica progressiva della società mediante una dinamica di lotte per il riconoscimento. Le quali, tuttavia, più che essere intese nel senso di conflitti e antagonismi sociali, vengono lette soprattutto come rivendicazioni normative, le quali devono mostrare di possedere i giusti criteri di legittimità argomentativa per poter essere accettate. È questo – come già anticipato – un fondamentale punto di convergenza e di fedeltà all'impianto normativo-teorico della *Diskursethik* habermasiana, la quale si fonda sul carattere di intrascendibilità e inaggirabilità del discorso e dell'argomentazione stessa *in quanto* fatto normativo.

Riassumendo, allora, nell'ottica honnethiana all'interno della sfera di riconoscimento affettiva viene realizzato il principio normativo dell'*amore*, in quella del riconoscimento giuridico-formale si realizza il principio normativo dell'*eguaglianza*, nella sfera della cooperazione sociale – definita anche, hegeliana-

[11] M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1997, p. 91.

mente, come «rapporto di riconoscimento statale»[12] – si realizza il principio normativo della *solidarietà*.

Si badi, però: nella terza sfera, quella delle relazioni più autenticamente sociali, la stima sociale, intesa come il valore riconosciuto al contributo dei singoli individui all'interno della collettività sociale, sarà un valore non identico bensì simmetrico. Ovvero i soggetti non potranno essere stimati tutti allo stesso modo, pena il mancato riconoscimento di un altro principio normativo che, evidentemente, Honneth ritiene fondamentale, vale a dire «la concorrenza individuale per la stima sociale»[13]. La sua teoria della giustizia *sive* riconoscimento deve appoggiarsi necessariamente ad un criterio oggettivo di misurabilità «di ciò che chiamiamo "giusto"», criterio che deve essere applicato in differenti casi, ovvero nei vari «tipi di relazione sociale fra i soggetti»; perciò

> se si tratta di una relazione modellata da un ricorso all'amore, allora il principio del bisogno ottiene priorità; se si tratta di relazioni modellate dal diritto, è il principio di eguaglianza a ottenere priorità; e se si tratta di relazioni cooperative, vale il principio del merito.[14]

Si scopre così che nella prospettiva teorica honnethiana, pur affermando che a nessuno debba mancare il riconoscimento del proprio valore sociale, l'ideale normativo che regola le pratiche di cooperazione fra gli individui all'interno della più ampia sfera delle relazioni sociali, stabilisce fermamente che il riconoscimento deve essere attribuito in base al *merito*, ovvero in base al principio di prestazione individuale.

Il riconoscimento, insomma, è meritocratico. Esso svela, in questo modo, la sua natura profondamente ideologica, e le ritrattazioni successive apportate da Honneth in *Das Recht der Freiheit* – in cui egli si rende evidentemente conto dell'impossibilità di legittimare normativamente il principio di prestazione, soprattutto in seguito ai processi di deregolamentazione economica – non tolgono l'ambiguità della sua posizione.

3. *La ricostruzione normativa del diritto alla libertà*

Adeguandosi religiosamente al modello della *Rechtsphilosophie* hegeliana, in *Das Recht der Freiheit* Honneth riorienta la sua teoria ricalibrando non solo le tre sfere sociali del riconoscimento, ma individuando anche tre modelli di libertà, i quali sono tuttavia sovraordinati ad un metaprincipio che funge da ideale normativo, quello della libertà individuale, rispetto al quale tutti i principi di libertà e di giustizia storicamente dati non rappresentano altro che delle semplici sfaccettature. La libertà individuale, intesa anche come autodeterminazione del soggetto,

[12] A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 36.
[13] Ivi, p. 149.
[14] A. Honneth, N. Frazer, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., pp 219-220.

consiste infatti nella capacità da parte del singolo «di mettere in discussione gli ordinamenti sociali e di esigere la loro legittimazione dal punto di vista morale»; essa costituisce perciò il «medium in cui si origina la struttura stessa della prospettiva della giustizia»: in quanto tale, non solo sta alla base dell'idea moderna della giustizia stessa ma rappresenta la condizione di possibilità in virtù della quale il soggetto può «contribuire a definire a quali regole normative la comune vita associata dovrebbe conformarsi»[15].

Il primato attribuito qui all'idea della libertà individuale non deve però, secondo Honneth, considerare questa libertà come disgiunta dall'uguaglianza: in quanto la libertà individuale è considerata in senso normativo, essa richiama necessariamente all'uguaglianza. Pertanto, il principio metodologico della *normative Rekonstruktion* che Honneth si propone di adottare, intende ricavare una teoria della giustizia e della libertà a partire dall'elemento fattuale delle istituzioni sociali storicamente date, specificando così le modalità concrete attraverso le quali la libertà individuale ha generato normativamente l'ideale della libertà sociale.

Nella sua tripartizione, allora, Honneth delinea un primo modello di libertà, quello della libertà negativa, che garantisce all'individuo la sfera di autonomia necessaria per poter agire a suo piacimento, libero appunto dall'autorità delle istituzioni e dagli altri individui. Si tratta di una forma di libertà basilare, in quanto tutela l'individuo in ciò che gli è proprio (ovvero, come vedremo a breve, la sua proprietà), ma che non esaurisce le dimensioni della vita sociale dell'individuo. Emerge così un secondo modello di libertà, che è quella morale, o riflessiva, e che si riferisce kantianamente – ancora una volta – al riconoscimento della dignità morale di ogni persona, e che sulla base di tale *dignitas*, come già detto, prescrive il diritto all'autodeterminazione.

Il diritto alla libertà individuale, tuttavia, si esercita all'interno di un ulteriore e più ampio ambito normativo, che concerne l'insieme delle pratiche e delle azioni sociali per mezzo delle quali gli individui, in qualità di liberi soggetti morali, creano le proprie *forme di vita* (*Lebensformen*). Queste ultime, in quanto forme di governo – composte a loro volta da strutture istituzionali e normative che regolano la vita stessa degli individui – sono perciò non soltanto e non più l'espressione di una mera sommatoria delle libertà individuali, ma di una più totale e universale libertà sociale. Ovvero, detto honnethianamente, di quella specifica modalità di riconoscimento di cui sono intessute le pratiche sociali in cui gli individui operano e che sono espressione della loro stessa libertà.

Il diritto alla libertà, insieme individuale e sociale, si articola perciò nelle tre sfere di riconoscimento, che Honneth identifica come la sfera delle relazioni affettive e familiari, la sfera del mercato e la più ampia sfera della cooperazione sociale, rappresentata dallo Stato democratico.

Ora, dal punto di vista di questa *ricostruzione normativa*, come intendere il modello delle sfere? Non come se queste fossero degli insiemi isolati l'uno

[15] A. Honneth, *Il diritto della libertà*, cit., p. 39.

dall'altro, né come se si trattasse di semplici livelli, posti in maniera sequenziale e progressiva. Esso, piuttosto, dev'essere inteso come un complesso di dimensioni interrelate e compenetranti. In questo modo, collocando la dimensione del mercato all'interno della più ampia sfera della cooperazione sociale, Honneth vuole rendere esplicita l'idea che l'economia di mercato (e nella fattispecie quella organizzata secondo il modo di produzione capitalistico) deve necessariamente possedere – in virtù de famoso principio di inaggirabilità del fatto normativo – delle «norme d'azione pre-mercantili»[16]. Ovvero:

> gli attori economici devono essersi preliminarmente riconosciuti come componenti di una comunità di cooperazione prima che essi possano reciprocamente accordarsi il diritto alla massimizzazione individuale dell'utile sul mercato.[17]

Detto altrimenti, la massimizzazione del profitto legato all'interesse individuale deve avvenire entro quelli che sono i confini normativamente stabiliti delle responsabilità di ciascun individuo nei confronti della totalità sociale. L'autore di *Das Recht der Freiheit* tenta di ricostruire quella che egli reputa la *grammatica morale di base* del riconoscimento per mostrare come questa sia presente all'interno dell'economia di tipo capitalistico: egli sostiene che è solo accogliendo e integrando determinati principi normativi e istanze di riconoscimento che il capitalismo ha potuto mantenersi in vita, mostrando così la sua legittimità all'interno della sfera democratica, la quale ne definisce e regola in ogni caso i limiti di influenza. L'operazione teorica honnethiana consiste perciò in un tentativo di dimostrare come il mercato capitalistico possieda dei vincoli di carattere giuridico-normativo, e come questi siano rintracciabili nelle sue manifestazioni elementari e quotidiane. L'esempio che Honnteh porta è quello del modello rousseauiano del contratto, vincolo normativo che obbliga le due parti ad orientarsi moralmente in una serie di modalità di azioni ad esso conformi. Il capitalismo può finalmente apparire, in tal modo, tutt'altro che privo di quelle istituzioni normative aperte ai valori democratici del riconoscimento. Peccato che quello del contratto sociale rimanga un modello giuridico di natura puramente formale, che non tiene conto delle differenze reali fra i contraenti. Ovvero non può e non riesce a *riconoscere* quello sfondo di conflittualità che sfugge allo sguardo necessariamente conciliante di una teoria normativa del riconoscimento sociale. Conflittualità definibile in termini di disparità strutturali, economiche, materiali e che rappresenta qualcosa di effettivo, concreto; qualcosa di *wirklich* e non semplicemente *gesetzlich*. Si tratta di una conflittualità che costituisce il reale contenuto di verità di una forma di vita, e che proprio per questo rappresenta lo sfondo delle possibili modalità di configurazione e di formalizzazione normativa che il modello del *contratto sociale* nasconde e maschera nella veste di un mero accordo tra due parti del tutto omologhe fra loro in quanto considerate all'interno di un rapporto di astratta uguaglianza.

[16] Ivi, p. 331.
[17] Ivi, p. 349.

Gli sforzi encomiabili con cui Honneth si riproduce in questa ricostruzione normativa, non riescono tuttavia a nascondere l'assunto ideologico fondamentale del suo discorso, che inficia le pretese di autentica criticità della sua teoria rivelandone, al contrario, la natura profondamente conciliativa nei confronti dell'attuale ordinamento sociale, e mostrandosi come un'espressione ideologica che contribuisce a giustificare, legittimare e mantenere quelle disparità strutturali che lo caratterizzano. Oltre all'astratto formalismo con cui puntualmente vengono mascherati i rapporti sociali effettivi, con il quale viene sistematicamente omessa la strutturale condizione di disparità e disuguaglianza che caratterizza la realtà sociale; oltre, insomma, alla cecità teorica di fronte ai concreti rapporti di dominio, il problema di fondo dell'impostazione teorica honnethiana ci pare che consista nella connessione che egli opera fra il processo storico e la normatività in quanto tale.

Anche in questo caso, a dire il vero, la sua posizione è ambigua, perché da un lato il fatto normativo viene espressamente posto alle spalle di ogni forma di relazione sociale fra i soggetti, e dunque al di là della storia, considerato insomma come un che di trascendente il contesto, o ancora come un *apriori storico*[18]; dall'altro esso costituisce hegelianamente il motore stesso della storia, dal momento che per Honneth i conflitti storici e sociali si configurano essenzialmente come lotte per il riconoscimento normativo. Cercando di mostrare quelli che sono i processi di costituzione storico-normativa dello Stato democratico, individuandone le *patologie* e le conseguenti strategie normative adottate per la loro risoluzione, Honneth configura la normatività stessa in quanto tale come il luogo di un processo di evoluzione sociale, come l'indice di una razionalità originaria, irrinunciabile e inaggirabile, in quanto rende possibile un apprendimento storico progressivo[19]. Ma egli può affermare il primato del fatto normativo unicamente in virtù di una filosofia della storia di tipo teleologico-metafisico, fondata sull'ideologia del progresso.

[18] Cfr. M. Foucault, L'*archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969 (trad. it. *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 2013).

[19] Rahel Jaeggi riprende la medesima impostazione honnethiana nel suo *Kritik des Lebensformen*. Secondo il suo approccio, infatti, le forme di vita sono oggetti passibili di critica nella misura in cui in esse è possibile riscontrare una dinamica interna (*innere Dynamik*): per quanto siano composte da fasci inerti di pratiche, le forme di vita cambiano, subiscono dei processi di trasformazione. La possibilità di una loro critica è allora data dal fatto che tali trasformazioni si configurano come un processo di apprendimento (*Lernprozess*) che è intimamente connesso alla funzione di *problem-solving* che l'autrice attribuisce alle forme di vita stesse. Più precisamente, sarebbe possibile riscontrare una logica di sviluppo normativo (*normative Entwicklungslogik*) interna alle forme di vita stesse «laddove i problemi che si verificano ad un determinato livello normativo possono essere soddisfatti riflessivamente nel modo di un processo di arricchimento» (R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2014, p 316). Ciò significa che le forme di vita possono entrare in crisi (possono cioè perdere il loro carattere inerte) e che tale crisi si configura come una inappropriatezza normativa di tipo etico-funzionale. Ovvero la forma di vita genera delle tensioni e delle contraddizioni al suo interno che hanno a che fare con determinate aspettative di tipo normativo istituite dalle forme di vita stesse, in una maniera tale per cui la loro normatività intrinseca consente di operare su quelle tensioni e quelle contraddizioni, esattamente come se si trattasse di casi di *problem-solving*.

4. *Sul falso mito dell'identità di ragione e progresso*

Nel quadro teorico di Honneth il progresso appare non soltanto e non semplicemente come un imperativo (che si potrebbe a questo punto definire come *imperativo normativo-categorico*) ma soprattutto come un fatto: in più luoghi delle sue opere egli parla di una superiorità etica della modernità, giustificandola proprio in virtù della sua base normativa, che ha reso possibile un lungo processo storico di evoluzione e di apprendimento rispetto al passato, e che nell'attuale situazione storico-sociale si presenta come il frutto di una dinamica di sviluppo di carattere progressivo, che incarna sempre più efficaci forme di riconoscimento normativo e di libertà sociale. Si tratta, in sostanza, di una filosofia della storia universale (in piena conformità con il modello hegeliano) le cui pretese di universalità sono facilmente smascherabili e riconoscibili nella loro reale natura, ovvero come l'espressione di una particolarissima *Weltanschauung* eurocentrica – della quale, peraltro, Habermas e Honneth rappresentano le voci filosofiche istituzionali[20] – che non tiene conto, ad esempio, delle critiche mosse dalla prospettiva decostruttivista degli studi post-coloniali. Nei confronti della cieca fiducia verso le basi normative del riconoscimento, verso un'etica del discorso che dà come scontata e garantita a chiunque la possibilità di accesso al dialogo democratico, la prospettiva degli studi postcoloniali si chiede al contrario quali siano le effettive modalità di azione comunicativa delle classi subalterne, in quale modo esse possano prendere parte al dialogo sociale, con quale linguaggio e con quali concetti esse parlino e se, in ultima analisi, ad esse sia effettivamente concesso – nel senso più autenticamente normativo, *gesetzlich* – di parlare[21]. È da una prospettiva di questo tipo, ad esempio, che Amy Allen muove durissime critiche a Honneth, in quanto vede nella sua *ricostruzione normativa* una non troppo inconsapevole copertura ideologica di un pensiero eurocentrico che proprio attraverso il linguaggio del progresso porta avanti una imperialistica missione civilizzatrice. La studiosa statunitense si pone perciò l'obiettivo di *decolonizzare le fondazioni normative della Teoria Critica* e di

> valutare criticamente il ruolo svolto dalle idee di sviluppo, dai processi socioculturali di apprendimento, dal progresso storico nel fondare e giustificare la normatività della teoria critica nella versione ufficiale della Scuola di Francoforte, e di elaborare un quadro alternativo per pensare alla storia e alla questione dei fondamenti normativi.[22]

Amy Allen propone di portare avanti questo compito di ricostruzione critico-genealogica della normatività ispirandosi, oltre che al lavoro di Michel Foucault

[20] Ai vari studi habermasiani dedicati alla ricerca dell'identità culturale europea si aggiunge il recentissimo volume di Honneth (*Anerkennung. Eine europäische Ideengeschichte*, cit.), che rende in questo senso esplicita, qualora non lo fosse già, la sua posizione teorica.
[21] Cfr. G. C. Spivak, *Can the subaltern speak?*, in *Colonial discourse and post-colonial theory*, ed. by P. Williams and L. Chrisman, Columbia University Press, New York 1994, pp. 66-111.
[22] A. Allen, *The end of progress. Decolonializing the normative foundations of Critical Theory*, Columbia University Press, New York 2016, p. 5.

e alla sua nozione di *apriori storico*, soprattutto alla dialettica del progresso che emerge nella filosofia della storia adorniana, secondo la quale il progresso «si attua veramente proprio laddove finisce»[23].

È perciò a partire dalle analisi di Theodor Adorno che intendiamo qui muovere una critica alle formulazioni attuali dell'odierna Teoria Critica. È questo non soltanto un modo per rimanere fedeli, se vogliamo, al principio adorniano della critica immanente (ovvero della critica intesa come elemento costitutivo di un pensiero in grado di pensare contro sé stesso), quanto soprattutto una maniera per ribadire e mostrare lo iato e la distanza – a nostro avviso abissale – fra due diversi modi di intendere ed esercitare la critica.

Troppo spesso si è interpretata la dialettica adorniana del progresso in una maniera unilaterale, all'insegna del sentimento negativo, della disfatta, della rinuncia, insomma della definitiva impossibilità del progresso. Soprattutto a partire dalla seconda generazione della Scuola di Francoforte, la critica di Adorno in merito alla categoria del progresso è stata screditata come inservibile, come una posizione critica ingenua, priva di quei fondamenti normativi che le impedirebbero di buttare via soltanto l'acqua sporca e non anche il bambino. Della critica adorniana alla nozione di progresso si è sempre e soltanto voluto porre l'accento sulla celebre affermazione che ne denuncia il *continuum* dalla fionda alla megambomba. La critica di Adorno all'*Aufklärung* e alla sua razionalità mitica non riuscirebbe, a detta di Habermas, ad individuare quel progresso effettivo che la storia avrebbe invece prodotto e continuerebbe a produrre, e che soltanto il recupero di una ragione illuministica autentica saprebbe garantire. Honneth si inserisce nel solco di questo rimprovero sottolineando non soltanto l'assenza dei necessari fondamenti normativi su cui edificare una critica efficace, ma aggiungendo che in Adorno «salta l'intera dimensione dell'agire sociale»[24] dal momento che nega qualsiasi istanza emancipativa al soggetto, riducendolo ad una totale identificazione con la *ratio* del dominio. Egli, in altre parole, non considera quei contesti in cui gli individui, all'interno di un gruppo sociale, possono sviluppare comportamenti normativi, forme di mediazione che garantirebbero l'elaborazione di pratiche e di modelli di vita alternativi, nuove e possibili forme di emancipazione. Per le nuove generazioni della Scuola di Francoforte, insomma, la posizione di Adorno si rivelerebbe del tutto estranea a una qualsiasi prospettiva di emancipazione sociale, a qualsiasi idea di progresso.

Si tratta di un giudizio che, a nostro avviso, risulta estremamente ingeneroso e che cercheremo di smentire. Se l'impossibilità della definizione di una *vita buona* e la mancanza di modelli positivi in quella che sembra essere a tutti gli effetti un'*etica negativa* (così come traspare non solo dai *Minima moralia* ma dall'intero plesso della riflessione filosofica adorniana), se le sue meditazioni etiche vertono

[23] Th. W. Adorno, *Progresso*, in *Progresso e feticismo. Ideologia e mercificazione dei corpi, degli affetti e delle relazioni nel tempo presente*, «Millepiani» n. 21, Mimesis, Milano-Udine 2002, p. 16.
[24] A. Honneth, *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, Dedalo, Bari 2002, p. 161.

non sulla vita liberata e nemmeno sulla vita offesa, ma sono mere riflessioni *della* vita offesa, se Adorno, insomma, non definisce mai modelli positivi per una vita comunitaria ma si limita unicamente a denunciare la falsità delle pretese di una pacificazione sociale ottenuta attraverso le *best practices* di un agire comunicativo votato al riconoscimento, è allora proprio in questo carattere intimamente negativo che si potranno individuare gli elementi per una possibile emancipazione e liberazione. Persino dalla stessa paranoia ideologica del progresso.

Per Adorno, infatti, l'idea del progresso possiede e veicola un contenuto reale, il quale tuttavia consiste nel «liberarsi dai ceppi del potere magico e tirannico, anche da quelli del progresso»[25]. Già nella premessa alla prima edizione della *Dialektik der Aufklärung* egli scrive, assieme ad Horkheimer:

> non abbiamo il minimo dubbio – ed è la nostra petizione di principio – che la libertà nella società è inseparabile dal pensiero illuministico. Ma riteniamo di aver compreso, con altrettanta chiarezza, che il concetto stesso di questo pensiero, non meno delle forme storiche concrete, delle istituzioni sociali a cui è strettamente legato, implicano già il germe di quella regressione che oggi si verifica ovunque.[26]

Il Francofortese riconosce la storia come quel luogo in cui, per usare le parole di Walter Benjamin, ogni documento della cultura è anche sempre un documento della barbarie. La fede incrollabile nel progresso, in una ragione incarnata nella storia, sia che venga espressa nei termini spiritualistici di una hegeliana *astuzia della ragione* sia che venga presentata attraverso un processo di ricostruzione normativa, finisce per trasformarsi in ideologia, in quell'atteggiamento teorico mediante il quale «la coazione si trasforma in senso»[27]. L'ideologia del progresso ben si concilia con le filosofie della storia universale, che fanno appello ad una razionalità interna alla storia, a quello che nella terminologia hegeliana viene detto *spirito*: in esso, infatti, la società venera sé stessa dal momento che *riconosce* nella storia unicamente ciò che questa è sempre stata.

> A Hegel, come a tutti coloro che impararono da lui, è stata addebitata come una *metabasis eis allos ghenos* l'equiparazione delle categorie logiche da un lato e di quelle storico-sociali dall'altro: esso sarebbe quell'apice dell'idealismo speculativo che dovrebbe infrangersi contro l'incostruibilità dell'empiria. Proprio quella costruzione era invece conforme a realtà. Le repliche della storia così come il principio di equivalenza fattosi totalità del rapporto sociale fra soggetti individuali seguono la logicità, che sarebbe solo un'aggiunta interpretativa di Hegel. Soltanto che questa logicità, il primato dell'universale nella dialettica di universale e particolare, è un *index falsi*. Come la libertà, l'individualità e tutto ciò che Hegel pone in identità con l'universale non esistono, così nemmeno quell'identità. In quella totale dell'universale si esprime il suo fallimento.[28]

[25] Th. W. Adorno, *Progresso*, cit., p. 15.
[26] M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 5.
[27] Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 2004 p. 282.
[28] Ivi, p. 283.

La logica del progresso, insomma, è per Adorno nient'altro che una logica dell'autoconservazione: quella stessa logica «che nel pensiero borghese è rappresentata per lo più dallo stato»[29].

Si tratta di una posizione condivisa, peraltro, da tutti gli esponenti della prima generazione francofortese. L'intreccio ideologico di ragione e progresso, espresso nell'assunto benjaminiano che non via sia un prodotto della cultura che non sia anche, *allo stesso tempo*, un prodotto della barbarie, dev'essere perciò analizzato criticamente, facendo emergere il rapporto dialettico che si istituisce fra l'idea del progresso e quella della violenza.

5. *Sull'intrico dialettico di progresso e violenza.*

Nel suo studio su *L'autorità e la famiglia* Herbert Marcuse rileva come Hegel non soltanto condivida con Kant l'idea di una società civile come «un ordine sociale che ha il fine di tutelare in forma "perentoria" la proprietà privata»[30], ma anche come il sistema dialettico hegeliano consideri società civile e stato «separati l'una dall'altro per "principio"»[31]. Se in un primo momento Hegel vede convergere società civile e stato nel comune principio della proprietà, immediatamente egli si rende conto del problema della tutela giuridica e politica della proprietà stessa. Motivo per il quale egli argomenta la separazione di società civile e Stato sulla base di una critica a Rousseau e alla sua teoria contrattualistica della società. L'argomento di Hegel è il seguente: la teoria contrattualistica, configurandosi come «un'unione di persone private»[32], distrugge necessariamente l'autorità suprema e assoluta dello stato, che Hegel considera di natura divina.

In Hegel compare con chiarezza la sua paura di fronte «all'indagine storica e genetica del fondamento giuridico dell'ordine statale»[33]: è per lui essenziale che la costituzione dello Stato – unica fonte di riconoscimento normativo esattamente come per Honneth rappresenta la sfera più ampia del riconoscimento sociale – non appaia come un qualcosa di storicamente costituito, poiché essa deve necessariamente valere *in sé e per sé*, ovvero deve essere qualcosa di assoluto, superiore alla sfera di tutto ciò che è storicamente costituito. In questo modo lo Stato,

> che diventa unico soggetto e portatore dell'autorità di questo ordine, in quanto «totalità» a priori e realtà «in sé e per sé» è sottratto ad ogni genesi storica, e contrapposto, quale sfera autonoma, all'individuo e alla società.[34]

[29] Ivi, p. 284.
[30] H. Marcuse, *L'autorità e la famiglia. Introduzione storica al problema*, Einaudi, Torino 2008, p. 52.
[31] *Ibidem*.
[32] Ivi, p. 54.
[33] *Ibidem*.
[34] Ivi, p. 55.

Il concetto della sovranità statale vuole perciò «indicare un'altra forma di universalità, non più sociale, come soggetto dell'autorità e sede del superamento della libertà individuale»[35]. Tale superamento consente di sottomettere quella autorità arbitraria emersa nella sfera della società civile ed espressa nella forma del contratto, riferendo la sua legittimazione alla sfera dell'autorità sovrana dello Stato, diretta emanazione dell'autorità divina.

In questo modo, tuttavia, Marcuse fa notare che anche il concetto borghese di libertà subisce delle trasformazioni e, con esso, la stessa forma della libertà «che sarà decisiva per l'età successiva»[36]. In Hegel, egli sostiene, avviene quel passaggio da una concezione della libertà come «determinazione sostanziale della volontà umana»[37] ad una libertà intesa come *assoluta*, ovvero una forma di libertà che non si contrappone più alla necessità. Per cui, quella volontà libera che si ribella contro l'attuale stato di cose, contro la realtà così com'è, quella libertà che oppone all'essere il dover-essere, per Hegel «non è ancora assolutamente libera: ha ancora contro di sé qualche cosa di esterno, di non dominato, non è ancora «presso di sé».[38]

Essa, insomma, deve assurgere all'universalità. Ma l'universalità non può affatto essere una determinazione della volontà individuale, né può scaturire (come insegna la polemica hegeliana contro il cattivo infinito) da una sommatoria delle molteplici volontà individuali. L'universalità autentica, per Hegel e per i suoi seguaci, può perciò compiersi unicamente in una *universalità reale*, nella quale «il reale in se stesso è già "razionale": nel mondo della "eticità", più esattamente: dello stato»[39]. «L'autorità dello stato ha così il suo fondamento ad una profondità tale per cui è interamente sottratta al potere dell'individuo»[40]. Essa risiede

> nello sviluppo dello «spirito universale», che nel suo cammino attraverso i secoli è proceduto fino a questa sua verità. Nei suoi confronti, già lo stesso problema della giustificazione empirica dell'autorità, della corrispondenza fra la forma presente della realtà politico-sociale con i bisogni dell'uomo è assurdo: «concetto e oggetto» nello stato sono unificati a priori.[41]

Ma se la libertà, così come è concepita nell'orizzonte progressista della filosofia della storia borghese, assurge alla sua realtà unicamente all'interno della sfera dello stato, inteso a sua volta come supremo garante normativo della proprietà, ciò significa anche, dialetticamente, che la reale libertà dell'individuo, il reale e concreto diritto alla libertà, è possibile solo ed unicamente all'interno dello stato.

[35] Ivi, p. 56.
[36] *Ibidem*.
[37] *Ibidem*.
[38] Ivi, p. 57.
[39] Ivi, p. 58.
[40] Ivi, p. 59.
[41] *Ibidem*.

Citando un passo della *Filosofia della storia universale* di Hegel, Marcuse sottolinea: «L'individuo ubbidisce alle leggi, e sa che in questa ubbidienza ha la sua libertà»[42]. Ecco spiegato, perciò, quel primato inaggirabile e incontestabile del fatto normativo, il carattere *unhintergehebar* dell'elemento *gesetzlisch*. Ma in questo modo, aggiunge Marcuse, non solo

> la storia diventa (forse per la prima volta nella filosofia borghese) la prima e ultima autorità, ma il carattere concluso del sistema rende assoluta una determinata figura dello sviluppo storico; la «comprensione di ciò che è» acquista il tono quietistico del riconoscimento giustificato del sussistente.[43]

Tornando ora ad Adorno e all'intrico dialettico di progresso e violenza, egli si rende perfettamente conto del fatto che l'identificazione dell'idea della storia universale con quella linea di continuità che porta dalla fionda alla bomba atomica possa suonare come una «risata satanica»[44]; tuttavia egli è convinto che «soltanto nell'epoca della bomba è possibile mirare ad una condizione in cui la violenza scompaia completamente»[45]. La violenza a cui si riferisce è quella violenza intesa come *Gewalt*. Il termine tedesco *Gewalt* è traducibile in uno spettro molto ampio di varianti, all'interno del quale *violenza* svolge il ruolo di minimo comun denominatore, definendo una costellazione di significati che comprende *potenza*, *forza*, *potestà*, *autorità*[46]. Questa *Gewalt* così dialetticamente e polisemicamente intesa è intimamente connessa con l'idea del progresso e prende forma nelle varie istituzioni storiche che oggi dettano le condizioni e le norme del progresso stesso e della libertà sociale all'interno del mondo amministrato. La *Gewalt* a cui ci si riferisce, insomma, è un qualcosa che Adorno, esattamente come Benjamin, considera «riprovevole»[47] in quanto rappresenta qualcosa di amministrato e che in quanto tale svolge la funzione di riconoscere e conservare la *Gewalt* del diritto, l'accettazione dell'intrico di autorità e violenza che risiede nella pura e assoluta forma del diritto.

L'idea di una razionalità normativa del progresso inteso come riconoscimento sociale costringe tutto nel letto di Procuste di un formale riconoscimento normativo, quasi dimenticandosi che l'esercizio della violenza, all'interno delle istituzioni sociali nelle quali il riconoscimento avviene, è un esercizio legittimo, normativo appunto (si potrebbe anche dire, con Foucault, *normale* e *normalizzante*),

[42] *Ibidem*. (cit. di G. W. F. Hegel, *Philosophie der Weltgeschichte*, vol. I, Lasson, Leipzig 1917, p. 94 [trad. it., *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. I, La Nuova Italia, Firenza 1963, p. 109]).
[43] *Ibidem*.
[44] Th. W. Adorno, *Progresso*, cit., p. 19.
[45] *Ibidem*.
[46] Cfr. al riguardo M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr, Tübingen 1922 [trad. it. *Economia e società*, vol. I, Edizioni di Comunità, Milano 1995]; e soprattutto W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, in *Archiv für Sozialwissenchaft und Sozialpolitik*, n. 47, 1921, pp. 809-832 [trad. it. *Per la critica della violenza*, in *Senza scopo finale. Scritti politici (1919-1940)*, a cura di M. Palma, Castelvecchi, Roma 2017, pp. 49-73].
[47] W. Benjamin, *Notiz* über *Leben und Gewalt*, GS VII, 2, p. 791 [trad. it. *Vita e Violenza*, in *Senza scopo finale*, cit., p. 32].

dal momento che quelle stesse istituzioni sociali in cui le pratiche di riconoscimento avvengono, della violenza e del suo esercizio detengono il monopolio[48]. A chi crede nella *best practice* della produzione sociale del consenso attraverso il circolo virtuoso ed efficace di un agire comunicativo votato al reciproco riconoscimento, bisognerebbe ricordare che l'esercizio normativo della violenza è in grado di produrre consenso senza doversi sforzare di essere comunicativo. Dal punto di vista dell'*efficacia* nella produzione sociale del consenso il ricorso alla violenza rappresenta la *best practice ever*, fin dai tempi adamitici.

Quando si parla di progresso e dei fondamenti storico normativi che lo renderebbero tale, bisognerebbe sempre considerare, come fa Benjamin,

> la sorprendente possibilità che l'interesse del diritto alla monopolizzazione della violenza rispetto alla persona singola non si spieghi a partire dal proposito di salvaguardare i fini giuridici, ma soprattutto il diritto stesso. Che la violenza, dove non si trova nelle mani del diritto di volta in volta dato, lo metta a repentaglio, non attraverso i fini che può perseguire, ma con la sua mera esistenza al di fuori del diritto.[49]

Che la violenza estranea all'ambito normativo del diritto possa infatti produrre e perseguire trasformazioni importanti nell'ordine sociale vigente è un fatto difficilmente controvertibile: la Rivoluzione Francese, norma moderna di qualsiasi concezione del progresso e di trasformazione sociale, non fu soltanto un cambiamento in termini spirituali e razionali, non implicò conflitti e lotte per il riconoscimento all'interno di un ordinamento sociale dato, ma i conflitti e le lotte che la caratterizzarono avevano come scopo la trasformazione radicale di quell'ordinamento sociale, la cancellazione di una determinata forma di vita e di governo – la monarchia – e la sua sostituzione con una istituzione sociale e un ordine normativo radicalmente nuovo – la repubblica. Ma questo cambiamento fu soprattutto un cambiamento ottenuto per mezzo dell'esercizio di una violenza considerata illegittima per eccellenza: la rivoluzione.

> Finché la classe borghese fu oppressa, perlomeno nelle forme politiche, essa si oppose con la parola d'ordine «progresso» alla situazione stazionaria dominante; il suo *pathos* era l'eco di ciò. Solo quando la classe borghese ebbe occupate le posizioni di potere determinanti, il concetto di progresso decadde nell'ideologia, la cui acutezza ideologica accusò poi il diciottesimo secolo. Il diciannovesimo urtò nei limiti della società borghese; essa non poteva realizzare la propria ragione, il proprio ideale di libertà, giustizia ed immediatezza umana, senza che il suo ordinamento fosse stato eliminato. Questo la costrinse ad accreditarsi, mentendo, come se fosse stato da lei compiuto, ciò che invece non era riuscita ad attuare. La menzogna che in seguito i borghesi colti rimproverarono alla fede nel progresso dei borghesi incolti o dei capi riformisti dei lavoratori, era espressione dell'apologetica borghese. In verità la borghesia

[48] Cfr. M. Weber, *La scienza come professione. La politica come professione*, Edizioni di comunità, Torino 2001.
[49] W. Benjamin, *Zur kritik der Gewalt*, cit. [trad. it. p.53].

rinunciò ben presto a quell'ideologia, allorché con l'imperialismo calarono le ombre, e ricorse all'ideologia disperata di trasformare, mistificandola, la negatività, che la fede nel progresso poneva in questione e liquidava, in un sostanziale metafisico.[50]

6. *Per un mondo a dismisura d'uomo. Quale teoria critica?*

La profondità di significato che la dicitura *Teoria Critica* ha assunto nella cornice filosofica contemporanea è senza dubbio dovuta al lavoro portato avanti dalla Scuola di Francoforte nell'arco di – ormai – un secolo di esistenza. Tanto che quando ci si riferisce al pensiero degli autori francofortesi si usa la dicitura *Teoria Critica*, con le lettere maiuscole, sottolineando in tal modo il rapporto privilegiato che questa tradizione di pensiero intrattiene con la *Critica* in senso lato, quasi a ribadire, insomma, un rapporto di proprietà esclusiva. Riteniamo però, a questo proposito, che una tradizione di pensiero che attribuisce a se stessa un tale rapporto privilegiato con la critica non faccia altro che contribuire, paradossalmente, ad una neutralizzazione e ad uno svilimento della critica stessa.

Così come Benedetto Croce intendeva distinguere ciò che è vivo e ciò che è morto in Hegel[51], allo stesso modo sarebbe opportuno fare il medesimo distinguo per quanto riguarda la tradizione della Teoria Critica francofortese. Si potrà allora forse notare non soltanto – come sostiene il direttore dell'*Institut für kritische Theorie* di Berlino Wolfganf Fritz Haug – che «chi si unisce ad Adorno oggi lo fa contro Habermas, e viceversa»[52], ma anche come la vera eredità del pensiero critico sia possibile rintracciarla ormai al di fuori dell'ambito della Teoria Critica canonizzata e ufficializzata dalla cosiddetta Scuola di Francoforte. L'esercizio della critica corrisponde ad una esigenza teorica che trascende l'ambito delle tradizioni e delle correnti filosofiche e che fa della *teoria critica* (qui volutamente con le iniziali minuscole) una costellazione di approcci spesso eterogenei, e tuttavia uniti da una medesima esigenza di fondo: quella di pensare diversamente il mondo, la società, la storia, il soggetto, l'uomo. Ed è in questa esigenza critica che risiede la natura più intima e autentica, il reale contenuto di verità dell'idea del progresso, come abbiamo affermato in precedenza.

L'idea del progresso, infatti, così come si configurava nell'orizzonte della filosofia della storia di Kant, era profondamente ancorata all'*idea di uomo*. L'idea del progresso, con tutto il suo corollario storico-concettuale di categorie quali emancipazione, libertà, solidarietà, uguaglianza e (perché no?) felicità, è inestricabilmente collegata, in una maniera originaria, all'idea di una trasformazione dell'umanità stessa. Finalità del progresso, contenuto reale dell'emancipazione

[50] Th. W. Adorno, *Progresso*, cit., p. 19.
[51] B. Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel: studio critico seguito da un saggio di bibliografia hegelian*a, Laterza, Bari 1907.
[52] W. F. Haug, *Wir bringen etwas, das nie zuvor existiert hat*, in *die theoretische Weltliteratur ein*, Intervista di K. Vesper per il *Neue Deustchland*, 28 aprile 1998.

che esso promette, è la costruzione di un uomo nuovo, il che significa non semplicemente il *riconoscimento* dell'uomo così come è, l'ipostatizzazione normativa di un'essenza umana che si tratta solamente di riconoscere e di realizzare mediante la costruzione di un mondo a sua misura. In quanto tale, il riconoscimento è fin da sempre il riconoscimento del già dato e del già noto: una pratica teorica che trova soddisfazione e appagamento non nella costruzione e nell'emersione del *novus*, ma nella semplice e pura riaffermazione e riconferma di ciò che è già proprio e che viene espresso mediante le forme rassicuranti di rapporti armonici, canonici, simmetrici, misurati. Teoreticamente, insomma, il riconoscimento si rifiuta di conoscere tutto ciò che non è in grado di *ri*conoscere, perché anche laddove si sforza di pensare la diversità, l'eterogeneità, la differenza o ancora, adornianamente, la *non-identità*, esso pensa certamente un *altro* ma non di certo un *nuovo*. Il tal modo, l'*altro* viene automaticamente convertito in un *identico*: «l'umanità esistente viene surrettiziamente sostituita a quella ancora non nata»[53]. Il falso progresso che il riconoscimento spaccia ideologicamente per progresso reale si rivela nient'altro che una *falsità sanguinosa* che non riesce ad uscire dal cerchio magico dell'esistenza o – se preferiamo continuare ad adottare una terminologia adorniana – dall'incantesimo mitico del ritorno del sempre uguale. Il riconoscimento può avere la sua autentica validità, per una teoria che abbia ancora l'ambizione a presentarsi come *critica*, solo nella misura in cui esso mira al riconoscimento della falsità delle attuali condizioni sociali di esistenza. Se, invece, pretende di presentarsi come requisito normativo per la conquista di una libertà sociale intesa come un positivo, intesa cioè come già formalmente possibile all'interno di queste stesse condizioni sociali di esistenza, esso finisce inevitabilmente per trasformarsi in uno strumento apologetico della condizione falsa.

Per Adorno, tuttavia, «il pensiero non deve più accontentarsi della propria normatività; è in grado di pensare contro se stesso senza buttarsi via»[54]. Se nel concetto di progresso è presente un'apertura, questa va intesa e accolta nella sua radicalità. Essa richiede una posizione realmente critica, che abdichi alla pretesa e alla cattiva abitudine di considerare l'uomo (una precisa e storicamente determinata idea di uomo) come misura normativa della realtà.

E se fosse, al contrario, proprio quest'idea di una misurabilità dell'umano a rendere possibile la sua smisurata obbedienza ad un sistema violento, oppressivo e iniquo? Cosa potrebbe succedere se invece di identificare il progresso con la realizzazione di un mondo a misura d'uomo, lo si intendesse al contrario come l'ampliamento delle potenzialità umane, con il loro aprirsi *a dismisura*? Cosa accadrebbe, in altre parole, se il contenuto di verità genuinamente utopico dell'idea di progresso consistesse non nell'adeguamento normativo della realtà all'identità dell'umano, nella realizzazione di un mondo plasmato a sua misura, ma nella costruzione della sua non-identità, nella produzione di un mondo *a dismisura d'uomo*?

[53] Th. W. Adorno, *Progresso*, cit., p. 11.
[54] Th. W. Adorno, *Dialettica Negativa*, cit., p. 128 [trad. it. modificata].

Oltre l'umanismo, oltre l'umanitarismo

Alberto Giovanni Biuso
agbiuso@unict.it

Articolo sottoposto a double blind review. Ricevuto: 20/08/2018 – Accettato 30/09/2018

English title: Beyond humanism, beyond humanitarianism

Abstract: At the beginning of the 21st century the transhuman unfolded both as anthropocentric hyperhumanism and as anthropodecentric posthumanism. In any case, the human is and remains a *zoon* immersed in the *Wille zum Leben* and hybridized with the φύσις, with the τέχνη, with the θείος. Also for this reason every reduction of individual and collective life to the domination of the humanistic dimension risks to create a device not of emancipation but of offense to the human and to nature. Therefore we must go beyond the humanistic perspective and beyond its humanitarian declination.

Keywords. Anthropocentrism, Artificial Intelligence, Hybridization, Rights, Transhuman.

1. *Ibridazione e oltreumano*

L'umano rappresenta una delle molte identità che abitano il mondo, con le sue proprie caratteristiche, limiti e potenza. Né superiore né inferiore alle altre identità ma in relazione costante con tutto ciò che è diverso da sé e la cui esistenza lo rende possibile e contribuisce a qualificarlo. Senza la costitutiva apertura all'alterità, l'umano diventa un enigma spiegabile solo con un qualche atto di fede. L'altro è l'animale, l'altro è la macchina, l'altro è il sacro. Gli animali, le macchine e gli dèi sono le dimensioni dalle quali è emersa l'antroposfera.

E tuttavia la nostra specie sembra non essersi mai accontentata di costituire la parte di un tutto e ha elaborato strategie di superamento della propria identità biologica mediante la cultura, la religione, la tecnologia. Agli inizi del XXI secolo l'oltreumano si dispiega sia come iperumanismo antropocentrico sia come – all'opposto – postumanismo antropodecentrico. In ogni caso, l'umano è e rimane *zoon* come ogni altra cosa viva. Come tutti è corpo vivente. È quindi necessario

coniugare anche a livello epistemologico ciò che è ontologicamente unitario: il corpomente umano in continuità con ogni altro elemento della materia, della natura, del mondo. Un corpomente che inventa e costruisce sia macchine sia significati come il ragno fila la propria tela. L'umano è una complessità irriducibile sia all'identità assoluta con il resto dell'essente sia alla differenza altrettanto assoluta e portatrice di dominio e distruzione della comune casa che tutti i viventi ospita. L'umano è sempre stato e sempre più diventa un'entità ibridata con le proprie macchine e con il mondo che esse tastano, conoscono, manipolano.

I saperi hanno una decisa tendenza a spostare le metafore dall'ambito epistemologico a quello ontologico. Così nel XVIII secolo il cosmo divenne un immenso ed esattissimo orologio e Dio venne definito il Grande Orologiaio; durante la Rivoluzione industriale l'universo fu una Grande Macchina e Dio l'Ingegnere supremo; nel XX e XXI secolo il mondo si è ovviamente trasformato in un 'Grande Computer' e Dio nel 'Programmatore' per eccellenza. Se il mondo è un immenso computer, gli enti gli eventi e i processi diventano tutti forme della computazione e la Natura non fa altro che calcolare. Una sorta di principio pancomputazionale sembra sollevare l'umano dalla fatica di pensare, realizzando il sogno leibniziano della soluzione di ogni conflitto attraverso il calcolo.

Della metafisica matematizzante che da Platone arriva al digitale, il pancomputazionalismo rischia tuttavia di condividere non soltanto il rigore formale e l'aspirazione alla totalità ma anche le tendenze dualistiche/funzionalistiche – per le quali ciò che conta è l'informazione e non il suo supporto fisico, così come ciò che conta è l'anima e non il corpo che 'la ospita' – e la pretesa di trasformare gli schemi mentali umani negli schemi strutturali del mondo. In questo modo i 'pattern informazionali' si affiancano alle tradizionali categorie di 'spirito' e 'materia' o perfino le sostituiscono, accentuandone però la tendenza idealistica. Non è tuttavia possibile intendere l'umano soltanto attraverso le simulazioni e l'informazione: se con un computer simuliamo l'attività di un matematico, ogni suo risultato sarà identico a quello di un matematico in carne e ossa ma se a essere simulata è una mucca, il latte prodotto durante la simulazione non sarà in alcun modo bevibile se non da un contadino altrettanto simulato che simula di berlo.

«La vita non è puro codice»[1], la vita è magmatica, cangiante, mescolata, frutto non di una sequenza lineare ma di un cespuglio radiale di forme estremamente diversificate. L'umano muta incessantemente mediante una dinamica *insieme* biologica e culturale, innata e appresa, ontogenetica e filogenetica. Una delle dicotomie più radicate nell'indagine filosofica è quella che pone su due piani completamente diversi l'umano e il non umano, in particolare lo zoomorfo, il mondo dell'animalità. La pretesa di unicità della nostra specie si fonda anche su una compressione della varietà del mondo animale in una identità uniforme e comune, funzionale all'esaltazione – di contro – della differenza e superiorità dell'*Homo sapiens*. Ogni specie, però, ha una identità propria che è allo stesso

[1] G. O. Longo, A. Vaccaro, *Bit Bang. La nascita della filosofia digitale*, Apogeo, Milano 2013, p. 167.

tempo *contigua* e *coniugativa* rispetto a tutte le altre. Riferita in particolare all'umano, la coniugazione consiste nella inseparabilità di natura e cultura; la continuità riconosce la collocazione dell'*Homo sapiens* in un continuum relazionale, filogenetico e culturale con le altre specie.

Vanno pertanto respinte le pretese dell'umano rispetto al mondo eterospecifico: la pretesa *distintiva* che vede nella cultura un esclusivo possesso della nostra specie; la pretesa *autarchica* che ci renderebbe autonomi dal resto del mondo vivente; la pretesa *separativa* che fa dei caratteri umani il vertice della vita e della sua evoluzione. Si tratta di paradigmi radicati nell'antropocentrismo e nelle sue tre forme: «1) l'antropocentrismo ontologico, vale a dire l'idea che l'umano sia un frutto speciale e autarchico e che quindi sia sufficiente una ricognizione sull'uomo per spiegare i predicati umani; 2) l'antropocentrismo epistemologico, vale a dire l'idea che l'uomo sia misura e sussunzione del mondo e che quindi gli strumenti epistemici dell'uomo siano i cardini di interfaccia alla realtà, da magnificare con lo strumento ma non da mettere in discussione; 3) l'antropocentrismo etico, vale a dire l'idea che solo l'uomo abbia rilevanza morale ovvero possa essere assunto quale paziente morale e che quindi solo lui possa informare delle direttive prescrittive. Se la cornice antropocentrica è uno sgabello queste sono le tre gambe su cui si regge»[2]. La differenza tra il nostro mondo e quello degli altri animali è di grado e non di genere. L'antroposfera è una struttura ibridata sia con la zoosfera sia con la tecnosfera. Il paradigma vitruviano va quindi superato a favore di una pratica antropodecentrica e oltreumana.

2. *Corpi sociali e Intelligenze Artificiali*

Nulla sarebbe stato possibile per la nostra specie -a cominciare dalla vita e dalla sua durata su questa Terra- senza l'identità poietica capace di approntare all'umano gli strumenti, la trasformazione e gli scopi. La macchina è strumento, la macchina costituisce la tessitura metabolica che assume e trasforma ogni *datità* statico-materiale in un processo guidato da intenzioni; la macchina è votata per sua natura agli scopi, possiede un suo intrinseco finalismo. È tale complessità e consunstazialità della macchina all'umano a rendere insufficiente ogni visione soltanto strumentale o antropocentrata della tecnica. La nostra finitudine ci rende un dispositivo sin dalle origini ibridato sia con la natura sia con l'artificio. Della cultura umana è costitutiva la tecnicità produttrice di azioni, costruzioni, scopi.

Antroposfera e tecnosfera si declinano insieme nella teosfera che fa della tecnica una manifestazione del Sacro, capace di sopravvivere e pulsare nella grandezza e pervasività dei dispositivi tecnologici e del mondo artificiale. L'umano non può reggersi su una gamba sola – la biologia – avendo bisogno dell'altra -la tecnica- che è però essa stessa natura. E il Sacro è anche questo: la relazione dell'umano

[2] R. Marchesini, S. Tonutti, *Manuale di zooantropologia*, Meltemi, Roma 2007, pp. 157-158.

con il mondo mediata dalla sua capacità plasmatrice di oggetti – l'idolo – e di senso -la totalità. La tecnica è questa totalità di senso che dall'umano scaturisce, lo salvaguarda, lo mette a rischio e quindi ne fonda la natura di animale vivente sull'orlo dell'autopoiesi e dell'autodistruzione, *blade runner*.

L'Intelligenza Artificiale come progetto di ricerca è nata invece sulla base di una concezione funzionalistica della mente, mutuata dalla tradizione cartesiana e lockiana e aggiornata secondo la formula di un agire mentale fondato su un codice simbolico e su rappresentazioni digitali. Si tratta di una concezione disincarnata del mentale, di impronta dualistica e quindi assai lontana dal comprendere che ogni atto che chiamiamo mentale consiste in una correlazione originaria tra la mente e il suo oggetto (fisico, esperienziale, engrammatico che sia), relazione che ha sempre una coloritura emotiva di piacevolezza, spiacevolezza o neutralità ed è sempre indirizzata a comprendere l'oggetto dentro il proprio stesso orizzonte di significati e di intenzionalità. La questione di una possibile Intelligenza Artificiale mostra così tutto il suo senso e la sua centralità epistemologica all'interno di una più ampia prospettiva antropologica che ponga in modo esplicito la domanda sull'identità e la struttura di ciò che definiamo *umano*.

Il programma dell'I.A. *debole* è di tipo operativo e strumentale, una maniera particolarmente efficiente di dotare l'umanità di dispositivi in grado non solo di svolgere con efficacia lavori di routine e molto pesanti – cosa che le macchine hanno fatto egregiamente almeno a partire dalla Rivoluzione Industriale – ma anche di *simulare* attività intelligenti in quei settori nei quali la semplice forza meccanica non basta. L'I.A. *forte* rappresenta un programma assai diverso rispetto al primo, ritenendo che, anche se molto difficile, non sia per principio impossibile la creazione di menti artificiali dotate di una qualche forma di *coscienza separata* dalla struttura dei corpi biologici. È quindi per l'I.A. forte che si pone la questione antropologica.

Può il pensiero nascere, operare, ottenere risultati fuori da un legame strettissimo con il corpo? I '*qualia*', le esperienze fenomeniche, individuali, qualitative possono essere separate dal legame con l'organico, con i sensi, con il biologico? Gli studiosi che avversano il programma dell'I.A. forte basano il loro rifiuto proprio su questo punto, sulla necessità per qualunque mente di possedere un corpo che trasformi il linguaggio formale della programmazione in una fonte di conoscenza reale, in una esperienza anche socialmente incarnata. Dato però che i computer non possiedono alcuna comprensione dei dati che processano e del contesto che li rende significativi, nessun calcolatore – per quanto potente e adeguatamente istruito – riesce davvero a pensare. Uno dei problemi e dei limiti di fondo del progetto I.A. sembra quindi l'assenza di un *corpo organico*, delle sue esperienze, della crescita come travaglio e potenza della corporeità. Senza il corpo non c'è pensiero ma solo calcolo.

L'intelligenza umana è comprensione non soltanto degli oggetti ma anche dello strumento che su di essi indaga; è autocoscienza e non soltanto coscienza dell'ambiente nel quale un organismo è immerso e nel cui metabolismo la vita consiste; è capacità di trovare soluzioni anche diverse a problemi ricorrenti; è,

infine, facoltà di apprendimento rispetto al vissuto e di infinita autocorrezione. Sono o saranno mai in grado le macchine di essere *in tal senso* intelligenti? È questa la domanda di fondo e la sfida alla quale i sostenitori dell'I.A. forte debbono rispondere. Comprendere implica non solo la padronanza delle *regole* del discorso, il dominio sintattico delle procedure, ma richiede la comprensione dei *significati* e quindi una semantica. Ed è per questa ragione che anche le macchine più potenti non pensano. Il fallimento del programma forte dell'I.A. coincide con il fallimento della teoria computazionale della mente, del bisogno – comprensibile ma esiziale – di semplificare la complessità del mentale riconducendola ai paradigmi formali su cui si fondano la struttura e il funzionamento delle macchine. La semantica è legata a un ambito assai più vasto della singola prestazione e calcolo. Non è sufficiente che una macchina esegua un compito che se svolto da esseri umani sarebbe ritenuto intelligente. È infatti necessario che le si possano attribuire numerosi altri predicati mentali, poiché soltanto dentro un vasto mondo di relazioni e di significati – dentro una *prassi* – la singola prestazione acquista senso, intelligibilità e intelligenza.

La prassi è determinata anche dal fatto che il corpo collettivo è intriso di tecnica. Persone, informazioni e tecnologie sono infatti sempre più coniugate a formare il tessuto quotidiano della vita sociale. I più noti Social Network -*facebook* soprattutto- accumulano una mole sterminata di dati, i quali vengono utilizzati a fini commerciali ma anche politici. Il computer non è un semplice strumento ma la sua funzione è carica di presupposti e di conseguenze teoriche riguardanti il modo stesso in cui le menti agiscono ed entrano in relazione tra di loro, anche attraverso ciò che viene definito con l'espressione *Big Data*, vale a dire un insieme di informazioni caratterizzate dalle *tre v*: volume (quantità dei dati), velocità di trasmissione, varietà di contenuti.

I social media vanno diventando parte del nostro stesso corpo e non soltanto delle nostre azioni. Un corpo nel quale i singoli neuroni non pensano ma il cervello pensa. Il lavoro in parallelo delle vaste popolazioni di neuroni interconnesse tra di loro fa sì che l'intero cerebrale sia superiore alla somma delle parti che lo compongono. L'unità di base del pensiero non è il singolo neurone ma sono le popolazioni di neuroni che operano secondo il *principio della codifica distribuita*.

La struttura olistica e unitaria del cervello non può essere compresa mediante una metodologia riduzionistica; la coscienza – ovunque essa accada – è una proprietà che emerge da una molteplicità di circuiti neurali; il pensiero nasce dalla profonda interazione – tra di loro e con l'ambiente – delle parti che compongono l'encefalo. Il cervello è una struttura/funzione che non si limita a conoscere realtà separate e autonome ma interagendo costantemente con esse contribuisce a produrle. Il pensare è quindi un'attività ermeneutica e costruzionistica. Già la percezione è un processo attivo che non si limita a rappresentare una realtà data, è un'attività mediante la quale il cervello modella il mondo dando unità e significato ai dati che gli provengono dai sensi. Il dolore non sta nel braccio ma ha sede nel cervello come interpretazione di un impulso/sensazione finalizzata alla salvaguardia della persona. Mediante la propriocezione – l'elaborazione dei

dati che provengono dai sensi, la quale ci permette di collocarci in un punto dello spazio e in un istante del tempo – il cervello genera la sensazione e il significato della corporeità e dello spaziotempo nel quale essa esiste e opera. La socialità dell'*Homo sapiens* è profondamente inscritta nei suoi neuroni, nell'incessante lavoro elettrico e chimico con il quale il cervello decifra, interpreta e produce ciò che chiamiamo "realtà".

La propriocezione mostra la parzialità della separazione tra "soggetto" e "oggetto", tra interno ed esterno, tra corpo e mente. La propriocezione si allarga e si incarna nella miriade di dispositivi che la specie ha immaginato, inventato, costruito e utilizzato nel corso della filogenesi. Il cervello, infatti, considera gli strumenti come parte attiva e fondamentale di sé e dell'intero corpo biologico, che in questo modo diventa da sùbito un corpo cibernetico. L'ibridazione, l'apertura al mondo, la costitutiva temporalità del corpo sono alcune strutture fondamentali della specie umana. Esse contribuiscono alla continuità della specie con il mondo. La forma più radicale di eguaglianza è infatti quella ontologica. Su questo piano le differenze di luogo, di epoca, di genere, di età, di condizione economica, di etnia, diventano declinazioni diverse, legittime e arricchenti, dell'identità che accomuna gli enti, dell'ὅλος dentro l'οἶκος, dell'intero dentro il mondo. L'elemento che accomuna tutti i viventi che sanno di esserlo è il corpo. Il corpo umano è abitato da una innumerevole flora e fauna della quale siamo abitazione. Credendoci *uno* siamo in realtà *molteplici*. Perché la nostra unità non è fondata sulla separatezza dal mondo ma sull'essere 'in-der-Welt-sein', essere – appunto – ὅλος dentro l'οἶκος.

Il flusso di percezioni sensoriali che ci investe è reso possibile dall'immediata donazione di significato che l'insieme del nostro corpo, della memoria e degli apprendimenti dà al nostro esistere spazio-temporale. I significati non stanno negli enti, negli eventi e nei processi. Essi abitano nella mente che da questo fluire di enti, eventi e processi è costituita.

3. *Parola, potere, web*

La prima e tuttora pervasiva tecnologia di continuità e di differenza con il resto dell'essente è la parola. Lo sapeva bene Gorgia e lo sanno hacker, imprenditori, informatici, pubblicitari, che sulla capacità umana di generare parole fondano il proprio potere e ricchezza. Smartphone, Chat, Social Network sono i luoghi di produzione di regimi di verità generati a partire dagli schemi che i progettisti e i proprietari di questi luoghi hanno creato. Gli algoritmi che ne stanno alla base non sono mai neutri. Essi sono infatti il frutto di ben precise opzioni sociali e obiettivi economici. Se questo è sempre accaduto nelle società umane, tra le differenze che segnano il presente vi sono l'impercettibilità del dominio, il lavoro gratuito che non sa di esserlo, l'adesione volontaria e felice dei dominati.

Gli algoritmi che intessono e controllano la Rete raccolgono in ogni momento una enorme quantità di dati gestiti da pochi e potenti gruppi industriali, militari,

mediatici. Le interazioni tra tutti questi dati e i loro fornitori – ognuno di noi – creano *community*, che non sono fatte di legami sociali ma rappresentano gruppi di consumatori che offrono il loro tempo, l'intelligenza e le energie alla promozione delle merci che essi stessi acquistano.

L'innato bisogno di comunicare che caratterizza la nostra specie diventa così una preziosa e insieme abbondante materia prima. Siamo diventati non più lavoratori consapevoli della nostra identità e del conflitto sociale ma parte essenziale e primaria del prodotto generale che si vende e che si acquista. La merce principale sono i nostri stessi comportamenti sul web, a partire dai più piccoli spostamenti del mouse sino alla comunicazione dei dati privati necessari per ottenere servizi e – di più – per entrare a far parte della Rete collettiva. Sul web la nostra identità coincide con le nostre azioni ed è per questo che «se non si vede il prezzo, se è gratis, la merce sei tu. Tu, interamente, sei materia prima: tutto ciò che compone la tua identità, la tua soggettività. Non solo il tuo tempo d'attenzione, non solo un po' dello spazio nel tuo cervello: tu, corpo e anima, anima-carne, desideri e pulsioni, sogni e relazioni, carattere in evoluzione»[3]. Siamo il prodotto e siamo anche la moneta che serve a farlo circolare. Siamo il gioco e l'energia del fiume di parole, informazioni, richieste, scambi, immagini, suoni, in cui consiste la Rete.

Il culto per l'individuo senza legami, per i suoi diritti universali – uguali dappertutto – e per il mercato del quale è parte attiva, passiva e intrinseca è il fondamento dell'anarco-capitalismo che fa da base alle attività delle maggiori Corporations del Web. Il libertarianesimo costituisce la forma estrema del liberalismo, quella nella quale l'individuo si illude di essere signore di se stesso ed è invece continuamente sotto il controllo di un panottico digitale la cui necessità facebook e il suo fondatore teorizzano esplicitamente, ritenendo la privacy un bisogno superato ed equivoco, da sostituire con forme di trasparenza del corpo sociale così radicali da non poter essere definite in altro modo che come trasparenza totalitaria.

E quindi in un mondo che sembra nutrire un culto a volte grottesco verso la privacy, in realtà nessuno nasconde nulla; ogni cittadino è sottoposto a una profilazione analoga a quella che in passato era riservata ai soli criminali; la pornografia emotiva sostituisce l'azione collettiva; il Web, i Social Network, l'Internet delle Cose, il Social Media Marketing si presentano come forme religiose, espressioni dell'unità della specie e dei suoi interessi, al di là delle differenze caratteriali, economiche, sociali, le quali perdono di colpo e interamente il loro statuto.

I Social Network costituiscono un pensiero della *trasparenza* che è una forma di narcisismo massificante già in atto da decenni ma che ora non sembra più nemmeno percepito nelle sue scaturigini, modalità e obiettivi. Ben al di là delle sue forme e apparenze amicali e coniuganti, tutto questo esprime l'estensione del dominio liberista della lotta a ogni elemento del corpo sociale e a tutte le

[3] Ippolita, *Tecnologie del dominio. Lessico minimo di autodifesa digitale,* Meltemi, Milano 2017, p. 85.

fasi della vita, poiché consiste in un lavoro gratuito a favore delle grandi aziende informatiche, lavoro del quale i suoi *workers* non sono neppure consapevoli.

Stadio contemporaneo della guerra di tutti contro tutti, l'economia digitale è una delle forme dominanti del capitalismo globalizzato che ha distrutto anche il progetto europeo, facendolo diventare una struttura soltanto mercantile e 'umanitaria', umanitaria in quanto mercantile. Un umanitarismo liberista dei diritti umani che ha dimenticato l'umanitarismo comunista di Karl Marx, per il quale uno degli strumenti decisivi dello sfruttamento dei lavoratori è l'«esercito industriale di riserva disponibile [eine disponible industrielle Reservearmee] che appartiene al capitale in maniera così assoluta come se quest'ultimo l'avesse allevato a sue proprie spese. Esso crea per i propri mutevoli bisogni di valorizzazione il materiale umano sfruttabile sempre pronto [exploitable Menschenmaterial], indipendentemente dai limiti del reale aumento della popolazione»[4].

Negli anni Dieci del XXI secolo l'esercito industriale di riserva si origina dalle migrazioni tragiche e irrefrenabili di masse che per lo più fuggono dalle guerre che lo stesso Capitale – attraverso i governi degli USA e dell'Unione Europea – scatena in Africa e nel Vicino Oriente. Una delle ragioni di queste guerre – oltre che, naturalmente, i profitti dell'industria bellica e delle banche a essa collegate – è probabilmente la creazione di una riserva di manodopera disperata, la cui presenza ha l'inevitabile (e marxiano) effetto di abbassare drasticamente i salari, di squalificare la forza lavoro, di distruggere la solidarietà operaia. È anche così che si spiega il sostegno di ciò che rimane della classe operaia europea a partiti e formazioni contrarie alla politica delle porte aperte a tutti. Non si spiega certo con criteri moralistici o soltanto politici. La struttura dei fatti sociali è, ancora una volta, economica. Tutto questo si chiama anche *globalizzazione*. Il dispositivo concettuale marxiano dell'esercito industriale di riserva ha ancora molto da insegnare agli umanisti liberali di sinistra che si fanno complici del Capitale senza neppure rendersene conto. Il sostegno alla globalizzazione o il rifiuto delle sue dinamiche sono oggi ciò che davvero distingue le teorie e le pratiche politiche, non certo le obsolete categorie di destra e sinistra.

Lo squilibrio tra tecnologie di controllo dallo sviluppo velocissimo e la consapevolezza sociale del loro significato e dei loro effetti, che procede invece molto lentamente, genera relazioni e strutture collettive caratterizzate da un dominio della quantità di marca fortemente riduzionistica e ossessionato da parametri numerici, un vero e proprio *Dataismo*, come lo ha chiamato Byung-Chul Han, un'ideologia della *misurabilità*, volta alla dissoluzione del non misurabile, della qualità, delle sfumature, delle relazioni corporee, alla «sterilizzazione anaffettiva, ben rappresentata dai 'Mi piace' di Facebook e raccontata dal successo delle *emoticon*, alle quali non può corrispondere, come tutti sappiamo, alcun

[4] K. Marx, *Das Kapital*, libro I, sezione VII, cap. 23, «Das allgemeine Gesetz der kapitalistichen Akkumulation», § 3.

reale piacere corporeo ed emozionale», smarrito in un'«algida indifferenza» data dalla «maledizione degli algoritmi» che chiude le persone in un infinito e compulsivo smanettamento nel quale i gesti corporei perdono ogni calore, non provando più «alcun piacere, come nessun dolore, né per ciò che fanno, né per le implicazioni 'esterne' all'ambito operazionale del loro agire», esattamente come se si fosse degli algoritmi[5].

L'iperconnessione è una coazione al contatto virtuale che diminuisce drasticamente – e a volte annulla – i legami in presenza. Nel mondo virtuale tutto sembra in movimento ma già la metafora stessa del 'navigare' rimanendo in realtà immobili davanti a uno schermo mostra che si tratta di un moto apparente. Le pagine e i *format* delle più diffuse piattaforme virtuali sono uguali per tutti e rimangono sempre identiche a se stesse, pur se riempite di contenuti effimeri la cui stessa identità consiste nel dover al più presto dileguare per lasciare spazio ad altro, destinato anch'esso a una veloce sostituzione. La paradossale staticità di queste immagini consuma e dissolve il dinamismo dell'immaginazione, rinchiusa e immiserita in schemi già dati e stabiliti dagli ingegneri informatici che costruiscono le gabbie grafiche dei social network.

La digitalizzazione e virtualizzazione del lavoro costituisce anche e soprattutto una radicale esperienza di controllo collettivo, attuato con la fattiva collaborazione del corpo sociale stesso. Vengono in questo modo confermate le intuizioni heideggeriane sulla natura non neutrale della tecnica, sul suo costituire l'espressione di una struttura ontologica che si incarna certamente in opere e manufatti ma non è a essi riducibile; vengono confermate le tesi sul pericolo che la tecnica rappresenta quando il suo sviluppo è lasciato a se stesso o, per meglio dire, agli interessi politici che lo muovono. Per queste sue movenze e obiettivi, la filosofia di Heidegger è anche strumento di emancipazione e costituisce uno dei fondamenti teorici più importanti della *Deep Ecology*. Lo testimoniano opere, saggi, l'intervista allo *Spiegel*, testi che hanno a fondamento la celebre espressione secondo la quale «der Mensch ist nicht der Herr des Seienden. Der Mensch ist der Hirt des Seins»[6]. In generale, Heidegger ha saputo cogliere – in particolare nei Seminari tenuti a Le Thor negli anni Sessanta – la radice ontologica di fenomeni quali la trasformazione delle persone e dei lavoratori in *risorse umane*; l'*obsolescenza pianificata* degli oggetti di uso quotidiano; l'*agricoltura intensiva*; la *distruzione dell'ambiente* e quindi dell'umano in esso; la *sostituibilità* universale; la trasmutazione integrale del vivente a strumento di profitto; la riduzione dell'intero a *Gestell* , impianto, e a semplice *Bestand*: fondo, magazzino, risorsa.

[5] R. Curcio (a cura di), *L'egemonia digitale. L'impatto delle nuove tecnologie nel mondo del lavoro*, Sensibili alle foglie, Roma 2016, p. 127.

[6] «L'uomo non è il dominatore degli enti. L'uomo è il pastore dell'essere», in M. Heidegger, *Brief über den Humanismus* [1947], in *Wegmarken*, «Gesamtausgabe», Band 9, herausgegeben von F-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, p. 342.

4. *Oltre l'umanismo, oltre l'umanitarismo*

«Sappiamo di essere vivi e sappiamo che moriremo. Sappiamo anche che soffriremo durante la vita, prima della sofferenza – lenta o veloce – che ci condurrà alla morte»[7]. Anche per questo l'umano non può pretendere nessun particolare e diverso valore dentro la φύσις. Non lo può pretendere non solo e non tanto per il destino di morte che ci accomuna a ogni altra cosa viva; non lo può soprattutto per la miopia con la quale gli umani credono di determinare con la propria volontà il loro destino. E invece le più disincantate – alla lettera 'disumane' – forme del sapere mostrano che siamo enti mossi da forze potenti e invincibili, al modo dei guerrieri che combattevano sotto le mura di Ilio.

Come sanno bene Spinoza e Schopenhauer, ciascuno di noi e tutti noi insieme siamo il risultato di una innumerevole serie di circostanze, delle quali non è possibile neppure intuire l'inizio. E tuttavia «chi occupa i centri direzionali della Terra sa che sulla gente comune vanno soffiati fortissimi venti di discorsi felici, la gente va rassicurata che va sempre tutto bene, o che se non va bene lo andrà»[8]. La teodicea, il tentativo di conciliare l'esistenza di un Dio buono e onnipotente con la realtà di un mondo malvagio e doloroso, è una delle poche questioni davvero aporetiche, irrisolvibili dalla logica, dalle pratiche empiriche, dallo sguardo metafisico. Il *male* è infatti dentro la vita, è dentro l'umano. Lo ha mostrato con singolare e implacabile sobrietà un romanzo del secolo scorso. In esso si racconta di un gruppo indefinito di ragazzini i quali – precipitati nello spazio vergine di un'isola/foresta e lasciati al tempo che rinasce dal suo vuoto – incarnano le categorie più fonde, gli esistenziali più potenti, le leggi naturali dell'*Homo sapiens*. Che sono norme di potenza e di sopraffazione, pronte a generare un ambiente dentro il quale la questione se sia meglio la barbarie o la legge viene ben presto irrisa e si dissolve in un'autorità ancestrale, nell'urlo selvaggio, in una forza inesorabile. La novità di «un tempo in cui la vita era così piena che si poteva fare a meno della speranza» si volge, si trasforma e trasfigura nello spaziotempo fantasmatico, silenzioso e ululante di una maschera e «a quella maschera non si poteva disubbidire»[9].

Non genesi storica della società, non un contratto sociale, non l'ulteriore variazione sul buon selvaggio, non psicologia dell'infanzia e dell'adolescenza, non distopia ma descrizione dell'umano nella profondità del suo buio e del suo limite: «Die Selbstvernichtung des Menschentums besteht nicht darin, daß es sich beseitigt, sondern daß es sich jeweils die Geschlechter züchtet, in denen ihm seine Herrlichkeit *bestätigt* wird, ohne daß diese Blendung als Verblendung sich bloßstellen ließe»[10].

[7] T. Ligotti, *The Conspiracy Against the Human Race*, 2010, trad. it. a cura di L. Fusari, *La cospirazione contro la razza umana*, Il Saggiatore, Milano 2016, p. 27.
[8] Ivi, p. 147.
[9] W. Golding, *Lord of the Flies*, 1954, trad. it. *Il Signore delle Mosche*, Bibliotex, Barcellona 2002, pp. 63 e 69.
[10] «L'autoannientamento dell'umanità non consiste nel fatto di dissiparsi, bensì nel fatto di allevare di volta in volta le stirpi in cui le viene *confermata* la sua magnificenza, senza che questo miraggio si

Uno dei più riusciti esempi dell'ibridazione uomo-macchina, l'androide Roy protagonista di *Blade Runner*, «alla fine, mentre si spengono i circuiti, sogna d'essere quella fragile cosa tra le sue mani che è un uomo, e una colomba – quella nuda *mortale* vita che era già stato il sogno di ogni burattino animato, di ogni bugia di legno della vita; è un *cyber* che sogna di tornare, dopo averlo avanzato in ogni cosa, all'uomo da cui veniva»[11]; il sogno si realizza proprio nel momento in cui sembra svanire. Roy diventa umano nell'istante in cui accetta di morire lasciando che la vita prosegua in altri, dimostrando in tal modo di aver appreso l'essenziale, poiché davvero «il corpo e la sua morte restano i più grandi pensatori»[12].

Pensare ed esprimere tutto questo è politicamente scorretto. Somiglia forse allo psicoreato che nel 1984 Winston Smith commette cominciando a scrivere i propri pensieri in un quaderno che ha da poco acquistato. Winston Smith vive in Oceania, uno dei tre stati sovracontinentali nati dalla guerra atomica degli anni '50. Winston lavora presso il Ministero della Verità, il cui compito è la falsificazione sistematica e la creazione di documenti che modifichino il passato. Infatti, «chi controlla il passato, controlla il futuro; chi controlla il presente, controlla il passato»[13].

Lo psicoreato esiste negli anni Dieci del XXI secolo ed è un *politically correct* che spesso utilizza come scudo, alibi e strumento la dottrina dei diritti umani. Diritti che vengono in tal modo negati nel momento stesso in cui vengono evocati, invocati, sacralizzati. Così deturpati, i diritti umani diventano forma ed espressione della *Ideologie*, del mascheramento volto a nascondere la realtà del dominio di una parte nei confronti di un'altra. E diventano conferma dell'avvertimento che uno Schmitt particolarmente nietzscheano ci ha rivolto per tempo: «Chi dice 'umanità' cerca di ingannarti (Wer Menschheit sagt, will betrügen)»[14].

lasci scoprire come un'illusione», in M. Heidegger, *Schwarze Hefte 1939-1941*, «Gesamtausgabe», Band 96, IV Abteilung: *Hinweise und Aufzeichnungen*, Überlegungen *XII-XV*, herausgegeben von P. Trawny, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2014, p. 181; traduzione mia.

[11] E. Mazzarella, *Vie d'uscita. L'identità umana come programma stazionario metafisico*, il melangolo, Genova 2004, p. 8.

[12] Ivi, p. 11.

[13] G. Orwell, *Nineteen Eighty-Four*, 1949, trad. it. a cura di S. Manferlotti, *1984*, Mondadori, Milano 1998, p. 260.

[14] C. Schmitt, *Le categorie del "politico". Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, il Mulino, Bologna, 2014, p. 139.

Il soggetto inumano: alienazione, percezione, estensione

Tommaso Guariento (Università di Palermo)
tommaso.guariento@outlook.com

Articolo sottoposto a double blind review. Ricevuto: 31/08/2018 – Accettato 30/09/2018

English title: The inhuman subject: alienation, perception, extension

Abstract: Within this article we intend to outline some characteristics concerning the social and psychological effects of the digital revolution. We will describe the specific form of alienation which corresponds to a psychopolitical governance (Han) Then, we introduce the notion of hyperobjects (Morton) to account for the mutations of cognitive mapping abilities of our species (Toscano, Kinkle). We would try to answer the question posed by Lev Manovich (*Can We Think Without Categories?*) through the adoption of a feminist (Hester, Malabou) and inhuman (Negarestani) standpoint. The inequalities of gender, race and class creates social hierarchies but also implies a weakening of the power of the general intellect, can we think of an extension of the domain of political struggle as a collective extension of intellectual faculties?

Keywords: Alienation, hyperobjects, xenofeminism, *cognitive mapping, extended mind.*

1. *Alienazione e terrore*

Nei *Manoscritti Economico-Filosofici del 1844*[1] Marx descrive l'estraneazione (alienazione) come una triplice mutazione dell'operaio: da entità sociale ad individuo competitivo, da forza produttiva a merce e da essere umano ad animale. Nei dispositivi della produzione (*machinery*) si compie un procedimento inverso[2]: singoli strumenti ed artefatti diventano fabbriche (concatenazioni di

[1] K. Marx*, Okonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre* 1844; ed it. Manoscritti *economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino 1968, pp. 66-81.
[2] K. Marx, *Das Kapital,* 1876; ed it. *Il capitale: critica dell'economia politic*a, Editori Riuniti, Roma 1970, pp. 413-453.

dispositivi), si automatizzano, estraendo *plus-valore dai metadati*[3], ovvero dalle *routines* comportamentali (schemi d'azione, catene di ragionamenti) dei/delle lavoratori/lavoratrici. La relazione fra l'azione produttiva umana (capitale variabile) e l'apparato macchinico (capitale costante) si aggiorna per mezzo di una *retroazione positiva*: inferenze logiche, sequenze cinesiche, calibrazione delle forze manuali, modalità di scrittura, etc. vengono archiviate, analizzate ed implementante nelle generazioni successive di macchine[4]. Assumendo un concetto abbastanza generico d'intelligenza (che più avanti renderemo esplicito), affermiamo che dal telaio Jacquard del XIX secolo sino al complesso sistema semi-automatizzato di produzione della *Tesla Model 3*[5] ci siano/sono stati dei radicali cambiamenti nell'organizzazione del lavoro: non solo è aumentata la produzione in generale, ma anche l'*intelligenza collettiva* della concatenazione macchine-operai/e. La relazione fra capitale costante e variabile è oggi mediata algoritmicamente dal *management della produzione*[6] e dall' *entreprise resource planning*[7], protocolli che diventano centrali nell'attuale *capitalismo delle piattaforme*[8]. A questa nuova generazione di macchine, schemi organizzativi e *softwares* corrisponde una nuova forma di alienazione:

> Tanto il produttore di software che l'addetto ai magazzini di Amazon, l'analista dei *big data* come l'operaio alla catena di montaggio devono usare il proprio cervello come mezzo del lavoro […] il cervello, la mente sono da considerare come parte del capitale fisso invece che di quello variabile.[9]

Altrove[10] ho sottolineato come l'impostazione del discorso marxiano sull'estraneazione si giochi all'interno di un rapporto fra tre vettori: umanizzazione, animalizzazione ed automatizzazione. In particolare, il terzo vettore corrisponde allo sviluppo della produzione di automi meccanici ed idraulici fra '600 e '700 e diventa una metafora estremamente diffusa (da Descartes ad Hobbes, da Salomon de Caus a La Mettrie[11]) per definire gli organismi e le società. Da un lato si tratta di simulare

[3] M. Pasquinelli, *Capitalismo macchinico e plusvalore di rete. Note sull'economia politica della macchina di Turing* in M. Pasquinelli (a cura di) *Gli algoritmi del capitale,* Ombre corte, Verona 2014, pp. 81-103.
[4] N. Srnicek, *Platform capitalism*, Polity, Cambridge 2017, pp. 42,43.
[5] https://en.wikipedia.org/wiki/Tesla_Factory.
[6] S. Harney, *Istituzioni algoritmiche e capitalismo logistico* in M. Pasquinelli (cura di), *Gli algoritmi del capitale*, cit., pp.117,118.
[7] G. Griziotti, *Neurocapitalismo: Mediazioni tecnologiche e linee di fuga*, Mimesis, Milano 2016, pp. 59-63.
[8] Nella tipologia delle piattaforme stabilita da Nick Srnicek, la funzione di archiviazione ed analisi dei dati estratti dallo studio del processo produttivo e quella di ottimizzazione ed automazione sono svolte dalle *piattaforme cloud* (come *Amazon Web Service*) e dalle *piattaforme industriali.* N. Srnicek, *Platform capitalism,* cit. pp. 48,49.
[9] B. Vecchi, *Il capitalismo delle piattaforme*, Manifestolibri, Roma 2017, pp. 82,3.
[10] T. Guariento, *Umanizzazione, animalizzazione, automatizzazione. Dalla dottrina delle segnature alla zoosemiotica*, in G. Marrone (a cura di), *Zoosemiotica 2.0. Forme e politiche dell'animalità*, Edizioni Museo Pasqualino, Palermo, 2017, pp. 255–266.
[11] M. Kang, *Sublime Dreams of Living Machines. The automaton in the European imagination*, Harvard University Press, Cambridge 2011.

il movimento animale (*automaton* significa "si muove da sé"), dall'altro gli affetti che queste meraviglie tecnologiche imprimono sugli osservatori sono stupore mescolato a terrore. La strana sensazione di *malaise* che la specie *sapiens sapiens* esperisce in rapporto ad un automa, è stata catturata dal concetto di *uncanny valley*[12] di Masahiro Mori – una forma di dissonanza cognitiva generata dalle anfibolie categoriali fra umano/non-umano e vivente/non-vivente. Simile al concetto freudiano di *perturbante*, recentemente ripreso da Mark Fisher nel suo ultimo saggio[13], l'effetto d'incantamento e repulsione suscitato dalle macchine antropomorfe o zoomorfe è indice di una peculiare caratteristica (o deficienza) della cognizione umana. Il chiasmo fra animalizzazione dell'uomo e umanizzazione delle macchine è, in ultima analisi, lo spostamento di un flusso vitale da una tassonomia vernacolare che si forma nei primi anni dell'infanzia (l'inferenza "se si muove da sé, è vivo") verso qualcosa di totalmente alieno ed inatteso.

> Abbiamo bisogno di sapere che le marionette sono marionette. Ciononostante, potrebbero ancora farci paura. Perché, se osserviamo la marionetta in un certo modo, è come se ci guardassimo indietro, non come esseri umani ma come marionette. Parrebbe di essere sul punto di prender vita. In questi momenti di lieve confusione, si manifesta un conflitto psicologico, una percezione dissonante che attraversa il nostro essere con una convulsione di orrore soprannaturale […] una marionetta che prende vita sarebbe definita come orrore, perché negherebbe tutte le concezioni di fisicalismo naturale, e affermerebbe una metafisica del caso e dell'incubo. Sarebbe ancora una marionetta, ma una marionetta dotata di intelletto e volontà, una marionetta *umana* – un paradosso capace di disgregare la ragionevolezza più di un morto vivente.[14]

Con la fenomenologia del *puppet* Thomas Ligotti coglie precisamente l'intricato groviglio ontologico che mescola i temi dell'automazione, del feticismo della merce e dell'inumanità del dispiegamento del modo di produzione capitalista. In quella che ho definito "seconda fase" della filosofia di Nick Land[15], lo sviluppo della teoria del *materialismo libidinale* approda alla destituzione dello stesso progetto filosofico (inteso deleuzianamente come creazione di concetti) per la fabbricazione di *theory-fictions* che accompagnano lo sviluppo tecnologico, piuttosto che descriverlo. Nick Land, così come Heidegger o Severino, condividono una concezione teleologica ed anti-sociologica del rapporto fra tecnologia e specie umana ben diversa dalle teorizzazioni di Simondon, Latour o Castells[16]. Come ha avuto modo di affermare recentemente Federico Campagna:

[12] M. Mori, K. F. MacDorman, N. Kageki, «The uncanny valley», IEEE Robotics and Automation Magazine, vol. 19, fasc. 2, 2012, pp. 98–100.
[13] M. Fisher, *The Weird and the Eerie*, Repeater Books, London 2016.
[14] T. Ligotti, *The conspiracy against the human race: a contrivance of horror*, Hippocampus Press, New York, 2011; ed. it. *La cospirazione contro la razza umana,* Il Saggiatore, Milano, 2016, pp. 13,14.
[15] T. Guariento, «Introduzione al pensiero di Nick Land», *Lo Sguardo*, vol. 2, fasc. 24, 2018, pp. 260-263.
[16] F. Campagna, *Technic and magic: the reconstruction of reality*, Bloomsbury Academic, London 2018, pp. 21-28.

> Per il nostro mondo contemporaneo, la Tecnica è Dio, in quanto agisce come la forma complessiva che comprende tutti i vari principi che strutturano il nostro mondo. In questo senso, ogni tentativo di analizzare lo spirito di un'epoca, intesa come struttura di uno specifico sistema-di-realtà, non può prescindere dagli strumenti concettuali della teologia – in particolare della branca della teologia che guarda al processo di cosmogonia e all'architettura cosmologica.[17]

Certamente si tratta di un dio particolare, forse quello della teologia occasionalista[18], una sorta di mediatore universale che connette ogni tipo di relazione di causa /effetto come un terzo polo invisibile eppure operante. Il termine "alienazione" ha più significati: giuridicamente, indica l'atto di trasferimento di una proprietà o dei diritti su questa da un soggetto all'altro; psicologicamente, è uno stato di non presenza a sé stessi. Per Marx, abbiamo visto, l'operaio aliena una parte del suo lavoro al capitalista, ma allo stesso tempo è alienato *nel lavoro* per via delle sequenze di operazioni ripetitive che è costretto a compiere a causa della divisione delle mansioni. Vi è infine alienazione anche nel feticismo (antropologico e psicoanalitico), dove avviene un trasferimento di caratteristiche umane (la creatività, la volontà, la malvagità) ad un oggetto inanimato. Il capitale opererebbe una sorta di *meta-alienazione,* intesa come somma di tutte le alienazioni, nella forma di un *estrattivismo generalizzato*:

> La migliore guida per comprendere l'estrazione contemporanea, infatti, è seguire le forme del comune da cui dipende, poiché il comune è ciò che viene estratto e trasformato in proprietà privata. Si può dire che il comune si divida in due categorie generali: da un lato, la ricchezza della terra e dei suoi ecosistemi, che generalmente si traduce nel vocabolario economico in quanto risorse naturali o materie prime, e dall'altro, la ricchezza sociale che deriva dai circuiti di cooperazione, che vanno dai prodotti culturali ai saperi tradizionali, e dai territori urbani e dalle aree urbane alla conoscenza scientifica.[19]

2. *Teologia negativa e allegorizzazione*

E tuttavia, come afferma Nick Srnicek, il capitale non è mai percepibile direttamente[20]: è necessario un duplice processo, di *teologia negativa* e di *allegorizzazione.* La metafora del marionettista che regge le fila del dramma mondano è assimilabile a quella dell'automa: si tratta di personaggi-simbolo, *dramatis personae* che fungono metonimicamente da *shortcuts* per un ragionamento che sarebbe troppo complesso ed intricato per essere dispiegato. Abbiamo parlato di automi e marionette

[17] *Ibid*., p. 64.
[18] L. Bryant, «The other face of God: Lacan, theological structure, and the accursed remainder», Speculations, vol. 3, 2012, pp. 68–98.
[19] A. Negri, M. Hardt, *Assembly*, Oxford University Press, Oxford 2017, p. 166.
[20] N. Srnicek, *Capitalism and the Non-Philosophical Subject*, in L. Bryant, N. Srnicek, G. Harman, *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, Melbourne, re.press, 2011, p. 175; N. Srnicek, *Navigating Neoliberalism,* https://medium.com/after-us/navigating-neoliberalism-f9fae2405488 (consultato l'11/10/2018).

come figure che catturano immaginariamente alcune caratteristiche della condizione del *lavoro alienato.* Marx stesso, rifacendosi ad un immaginario gotico, parla di "vampirismo" del capitale. Ma Marx non è Balzac, e la scrittura del *Capitale* né è il sintomo più evidente: seguire il cammino di una singola merce attraverso produzione, circolazione e consumo, sincronicamente e diacronicamente dall'artigianato alla produzione industriale non è la stessa operazione che si effettua nella propaganda del *Manifesto del partito comunista* Osserva Furio Jesi:

> I «critici di sinistra», se parlano di demoni, ne parlano generalmente come di allucinazioni di febbricitanti. E purtroppo questa cecità o questo chiudersi gli occhi coincide esattamente con quanto dicevamo al principio del capitolo: i simboli del potere capitalistico esercitano una fascinazione tale da far riconoscere in essi i simboli oggettivi e trascendenti del potere, che oggi appartengono agli sfruttatori, domani apparterranno agli sfruttati.[21]

A complicare le cose, si aggiunge oggi la questione dei *big data*: tentare di replicare il gesto critico-dialettico di Marx nel *Capitale* o nei *Gründrisse* significherebbe mobilitare una tale quantità di risorse cognitive, economiche ed accademiche da rendere quest'impresa inattuabile. Certo, ci sono tentativi recenti[22] di ricostruire il cammino di una merce dalla sua genesi alla sua dissoluzione (fra cui quello fondamentale di Anna Tsing[23]), ma, in un modo o nell'altro, ci si scontra sempre con il problema degli *iperoggetti.*

> Gli oggetti [nel senso degli iperoggetti NdA] sono unici. Gli oggetti non possono essere ridotti a oggetti più piccoli o dissolti in oggetti più grandi. Gli oggetti si ritraggono l'uno dall'altro e da se stessi. Gli oggetti sono come il TARDIS: più grandi all'interno che al loro esterno. Gli oggetti sono inquietanti, costituiscono un insieme non-intero e non-esauribile che sfida tanto l'olismo quanto il riduzionismo. Non esiste un oggetto di ordine superiore che conferisce valore e significato a tutti gli altri, né uno di ordine inferiore a cui possano essere ridotti. Se non esiste un oggetto di ordine superiore né un oggetto di ordine inferiore, ci troviamo dunque nell'assai strana situazione in cui ci sono più parti che interi: il che rende qualsiasi tipo di olismo impraticabile.[24]

Secondo la definizione di Tim Morton, gli iperoggetti sono entità vastamente diffuse nello spazio e nel tempo, ma soprattutto sono figlie del cambiamento climatico e della rivoluzione epistemologica del XIX e del XX secolo (evoluzionismo, psicanalisi, teoria della relatività, teoria quantistica). Per Morton l'era della

[21] F. Jesi *Spartakus: simbologia della rivolta*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 43.
[22] K. Crawford, V. Joler, "Anatomy of an AI System: The Amazon Echo as An Anatomical Map of Human Labor, Data and Planetary Resources," AI Now Institute and Share Lab, https://anatomyof.ai (consultato il 07/10/2018).
[23] A. Tsing, *The mushroom at the end of the world: on the possibility of life in capitalist ruins*, Princeton University Pres, Princeton 2017.
[24] T. Morton *Hyperobjects: philosophy and ecology after the end of the world*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2013; ed. it., *Iperoggetti,* Nero, Roma 2018, p. 151.

percezione degli iperoggetti scardina tutti i tentativi di riduzione di un fenomeno ad una super-essenza (sia questa il Capitale, il dio del monoteismo o la Natura)[25]. Gli iperoggetti sono *atmosferici* e rendono obsolete le distinzioni categoriali di umano/non-umano, la tripartizione della temporalità, e la scalabilità di un modello analitico.

> L'abisso che si spalanca davanti alle cose è interoggettivo. Galleggia di fronte e "tra" gli oggetti, ma il "tra" non è nello spaziotempo – è lo spaziotempo. Quella che definiamo intersoggettività – uno spazio condiviso al cui interno riecheggia il significato umano – è solo una piccola porzione di uno spazio di configurazione molto più ampio. Gli iperoggetti dischiudono l'intersoggettività. Il fenomeno che chiamiamo intersoggettività è solo un caso locale, antropocentrico, di un fenomeno più diffuso: l'interoggettività […] La personalità è quindi anche un effetto della rete (*mesh*): può sembrare solida da lontano, ma man mano che ci avviciniamo troviamo che è piena di buchi […] Ciò che chiamiamo coscienza è un effetto estetico: è coscienza-per, ma non per questo è irreale.[26]

Gli iperoggetti iniettano un agente patogeno inumano nel cuore del progetto moderno. L'analisi di Morton applica diffusamente le due categorie di allegorizzazione e teologia negativa che abbiamo introdotto all'inizio del paragrafo. Una delle proprietà centrali degli iperoggetti, ripresa dalla fenomenologia heideggeriana[27], è la loro *introversione*[28]: quando cerco di catturare l'essenza di un fenomeno, questa mi sfugge, è sempre altrove o in un altro tempo. Ma, data la loro *viscosità*, non posso non affermare che gli iperoggetti siano già parte di me ed io immerso nella loro magmatica fluttuazione. Per questo la poeticità e la forma-litania che caratterizzano la prosa di Morton ci rinviano direttamente alle speculazioni della teologia negativa di Eckhart e Cusano, o, se vogliamo tornare ancora più indietro, al dio oscuro del *Corpus Dionysianum* e del *Corpus Hermeticum.* L'origine della poetica degli iperoggetti di Morton, l'*ontologia orientata agli oggetti* di Graham Harman, tiene assieme la fenomenologia husserliana con l'analisi degli strumenti tecnici sviluppata da Heidegger nei primi capitoli di *Essere e Tempo.* La critica alle categorie cartesiane di *res cogitans* e *res exstensa* e la loro sostituzione con la struttura dell'*Essere-nel-Mondo* è acuita da Morton: non esiste più alcun Mondo, alcun universo di senso a costituire la totalità dei rimandi semiotici.

> Siamo privi di mondo perché gli oggetti che agivano da scenografia invisibile si sono dissolti. Il mondo è un effetto estetico basato su una cattiva messa a fuoco e su un distanziamento estetico anch'esso. La sfocatura deriva dalla nostra ignoranza su-

[25] *Ibid.*, p. 33.
[26] *Ibid.*, pp. 111,114.
[27] G. Harman, *Object-oriented ontology: a new theory of everything*, Pelican Books, London 2018, p. 12.
[28] *Ibid.*, p. 39.

> gli oggetti: solo nell'ignoranza gli oggetti possono agire come schermi bianchi su cui proiettare significati.[29]

L'indistinzione categoriale del *cogito* con l'estensione è esattamente l'effetto *perturbante* descritto da Marx nei *Manoscritti del '44*: mentre l'uomo si disumanizza, le macchine acquisiscono coscienza. Abbiamo visto come l'immagine simbolica del burattinaio che regge le fila del dramma mondano dal suo invisibile proscenio sia stata catturata dalla rappresentazione dei "simboli del potere", metafore e metonimie evocative di cui abbiamo bisogno per tentare di donare forma ad una congerie di sensazioni confuse. A questo punto, però, è necessario specificare che ci sono due forme di *allegorizzazione,* o, per meglio dire, una gradazione estetica che oscilla fra i poli della semplificazione populista all'iper-complessità caotica. L'utilizzo di metafore, simboli, allegorie e schemi narrativi non è *in sé* un aspetto negativo[30]: lo diventa quando queste strategie immaginarie si cristallizzano in designatori rigidi e referenziali. In quel caso si sta entrando nel territorio scivoloso delle teorie del complotto. L'*allegorizzazione estetica* in opera nei tentativi di mappatura di iperoggetti come i flussi del capitale o le cause del cambiamento climatico è un tentativo di ridurre l'iper-complessità caotica che caratterizza il rapporto fra *big data* e la neocorteccia della specie *sapiens sapiens.* L'epoca degli iperoggetti designa proprio quel periodo storico nel quale la distinzione fra linguaggio e metalinguaggio e fra mappa e territorio esplode. Esiste una soluzione, una forma di *allegorismo debole*, che vediamo in azione nelle opere artistiche: grafici, film e mappature delineano una possibile strategia orientativa.

> La filosofia del processo [*process philosophy*] ci aiuta a visualizzare come funzionino le entità multidimensionali. Un modo leggermente migliore di rappresentare gli iperoggetti sarebbe la trama [*plot*] o il grafico: dall'estetica del cinema si può passare alle trame, alle mappe degli algoritmi eseguiti nello spazio delle fasi.[31]

Questo è forse l'esito più interessante della teoria di Morton, per quanto si tratti ancora di una *epochè* fenomenologica che esclude le complicazioni del lavoro, della *praxis* e delle infrastrutture che rendono possibile l'emergere stesso degli iperoggetti come problema[32]. Secondo McKenzie Wark il problema dell'argomentazione di Morton risiede nell'elisione del dispositivo cibernetico che rende possibile la *visualizzazione* degli iperoggetti sotto forma di sintomi, indici e cartografie. Un'altra soluzione, come vedremo, è quella di provare a pensare un aumento tecnologico delle facoltà umane di visualizzazione. Lev Manovich ha

[29] T. Morton, *Iperoggetti*, cit., p. 137.
[30] T. Guariento, «Macchina gnostica, macchina orfica: decostruzione e montaggio delle ideologie», Tricontre. Teoria Testo Traduzione, vol. IV, 2015, pp. 9–31.
[31] T. Morton, cit., p. 100.
[32] M. Wark, *General intellects: twenty-one thinkers for the twenty-first cent*ury, Verso, London 2017, pp. 273,274.

recentemente posto la questione: è possibile pensare senza categorie?[33], o, per dirlo in altri termini – è possibile pensare senza allegorie? Possiamo forse abbandonare concetti come "classe", "individuo", "ambiente", "oggetto"? Agendo in questo modo non si aprirebbe un buco nero cognitivo una voragine estetica che annullerebbe ogni distinzione facendoci piombare nel caos?

> Tutto, nel tuo mondo, fa parte dell'*uncanny valley*: con i suoi lati infiniti e lisci, finisce per assomigliare a un ossario inquietante, a un pronto soccorso pieno di esseri vivi e morenti, morti e appena nati, alcuni umani altri non-umani, alcuni viventi, altri non-viventi. Tutto, in quello che è il tuo mondo, inizia a precipitare in questa situazione da ossario – *compreso il tuo mondo.*[34]

3. *Brain fog*

> Se potessimo immaginare chiaramente la calamità che ci attende, questa sarebbe oggetto di orrore. Si tratta invece di una minaccia informe, "esterna" solo in senso astratto (che comprende l'immensità negativa di tutto ciò che non possiamo afferrare). Potrebbe essere ovunque, nei nostri geni, nelle dinamiche ecologiche, nelle leggi nascoste dell'evoluzione tecnologica, o alle vastità ostili fra le stelle. Sappiamo solo che, in stretta proporzione alla vitalità del cosmo, la probabilità della sua esistenza avanza verso l'inesorabilità, e per noi questo significa: suprema malattia [*supreme ill*];[35]

> Ma se non se non siamo chi pensiamo di essere, che cosa siamo? […] Il capitale è a tutti gli effetti un'entità inquietante [*eerie*]: evocato dal nulla, il capitale esercita tuttavia un'influenza maggiore di qualsiasi presunta entità sostanziale. Lo scandalo metafisico del capitale ci porta alla questione più ampia dell'*agency* dell'immateriale e dell'inanimato.[36]

Pensare senza categorie, simboli o linguaggio significa adottare una visione *inumana,* in grado di scardinare il sentimento perturbante che scaturisce dal contatto con l'ibridazione fra umano e non-umano (ovvero tecnologico, ma anche animale, geologico). Arrivati a questo livello dell'analisi è necessario chiedersi: siamo sicuri che l'alienazione ed il terrore di cui parlano autori come Mark Fisher, Nick Land, Thomas Ligotti e lo stesso Marx siano davvero così *universali*? Non si tratta di una deformazione maschilista che si è accorta troppo tardi di un meccanismo di sfruttamento che era già in opera agli albori del capitalismo?

[33] L. Manovich, "Can we think without categories?" Digital Culture & Society, Vol. 4, no. 1 (2018), pp. 17-28. http://manovich.net/index.php/projects/can-we-think-without-categories (consultato il 12/10/2018).
[34] T. Morton, cit., pp. 170, 171.
[35] N., Land, *Phyl-Undhu: Abstract Horror, Exterminator,* Time Spiral Press, 2014, §202.
[36] M. Fisher, *The Weird and the Eerie*, cit., p. 11.

> XF si impadronisce dell'alienazione come impulso a generare nuovi mondi. Siamo tutt* alienat* – c'è mai stato un tempo in cui non lo eravamo? È attraverso, e non malgrado, la nostra condizione alienata che possiamo liberarci dal fango dell'immediatezza. La libertà non è un dato di fatto – e non è certamente data da qualcosa di "naturale". La costruzione della libertà implica non meno, ma più alienazione; l'alienazione è il lavoro di costruzione della libertà. Nulla dovrebbe essere accettato come fisso, permanente o "dato" – né le condizioni materiali né le forme sociali. XF muta, naviga e sonda ogni orizzonte.[37]

Il manifesto xenofemminista mette in discussione la validità stessa del concetto di alienazione e del suo correlato positivo, la natura (umana e biologica). Alienazione in questo senso significa astrazione ed alterazione: «*non vi è nulla* […] *che non si possa studiare scientificamente e manipolare tecnologicamente*»[38]. L'altro elemento centrale della proposta xenofemminista è la considerazione della libertà come un *lavoro* e non come un *dato*. Questo ci permette di rileggere criticamente quelle manifestazioni della "malinconia di sinistra"[39] che sembrano innervare la teoria critica attuale. In particolare, Franco Berardi e Byung-Chul Han definiscono, attraverso strategie di nominazione diverse, *sussunzione mentale*[40] e *psicopolitica*[41] quel tipo di governo e modo di produzione che sostituisce le società del controllo descritte da Deleuze negli anni '90. A partire da una tradizione epistemologica che tenta di stabilire un dialogo fra nevrosi e psicosi individuali e patologie collettive[42], focalizzandosi soprattutto sul rapporto fra *modi di produzione* e *psicopatologie collettive*, è possibile individuare un passaggio da un capitalismo schizofrenogenico connesso con il post-fordismo ad un neoliberalismo depressogeno[43]. Le cause dell'ondata depressiva degli ultimi anni, oltre che all'ideologia del "vincismo" (Fisher) – che codifica tutta la responsabilità dei fallimenti lavorativi ed esistenziali all'individuo – sono legate alla grande accelerazione tecnologica. Traumi dell'attenzione, della valutazione del sé e dell'affettività sono strettamente connessi alla nuova ontologia dell'interconnessione digitale, che pone ideologicamente tutt* gli/le utenti sullo stesso piano di astrazione e competizione:

[37] Laboria Cuboniks, *Manifesto Xenofemminista*, https://lesbitches.wordpress.com/2016/01/11/manifesto-xenofemminista-2/, 0x01 (Consultato il 12/10/2018).
[38] *Ibid.*, 0x11.
[39] *Ibid.*, 0x09.
[40] F. Berardi, *Futurability*, Verso, London 2017; ed. it. *Futurabilità*, Nero, Roma 2018, pp. 123, 124.
[41] B-C. Han, *Psycopolitik. Neoliberalismus und die neuen Machttechniken,* S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 2014; ed. it. *Psicopolitica: il neoliberismo e le nuove tecniche del potere*, Nottetempo, Roma 2016, p. 34.
[42] S. Freud, *Totem und Tabu,* 1912-13 ed. it. *Totem e tabù, Psicologia delle masse e analisi dell'io*, Bollati Boringhieri, Torino 2013 p. 97. Si vedano inoltre E. De Martino, *La fine del mondo: contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino 1977, G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-OEdipe*, Éditions de minuit, Paris 1972 e F. Guattari, *Chaosmose*, Galilé e, Paris 1992.
[43] M. Fisher, *Capitalist realism: is there no alternative?,* Zero Books, Winchester-Washington 2009, pp. 35-37.

> L'intensificazione del flusso infosferico provoca un disturbo della capacità cognitiva di ricevere e interpretare segnali, ma allo stesso tempo ci spinge verso un'automazione "a sciame" della mente attiva. Il sé viene messo sotto pressione dal mondo esterno, e contemporaneamente viene replicato dal mondo circostante delle altre menti.[44]

Detto in altri termini, quello che in psicologia si chiama *brain fog* a livello collettivo è un trauma del *general intellect,* un'affezione delle modalità percettive che finisce per rendere inefficace e confusa la *praxis.* Due recenti monografie[45] hanno approfondito gli inconvenienti della relazione simbiotica fra la nostra specie e la tecnologia. Un fenomeno, in particolare, ha catturato le menti degli/delle studiosi/e di *media studies* e *digital humanities*: il rapporto fra traumi dell'intelligenza naturale, *big data*, capitalismo delle piattaforme e *attention economy*[46]. I toni apocalittici dei detrattori della "rivoluzione digitale" parlano di *demenza digitale* definendo in termini patologici un'alterazione che colpisce vari moduli della memoria naturale umana (episodica, semantica, procedurale e di lavoro). Questa modificazione altererebbe radicalmente la funzione di stoccaggio e rievocazione dei contenuti mnestici autobiografici e culturali, rendendoli interamente dipendenti da un dispositivo (*smartphone, tablet,* etc…). Questi timori rievocano le definizioni marxiana di alienazione, automazione e feticismo della merce come trasferimento di un flusso vitale dall'umano al macchinico.

4. *Augmented praxis*

I movimenti femministi degli anni '70 hanno messo in primo piano il tema della giustizia riproduttiva, svelando quell'arcano che Marx aveva tralasciato – il lavoro domestico non salariato[47]. Il pensiero femminista contemporaneo rilancia il portato di quelle lotte e di quelle teorie a partire da un'estensione tecnologica del dominio della riproduzione. Il manifesto xenofemminista propone una *pratica* di abolizionismo del genere, della razza e della classe[48] che noi leggiamo in accordo con la teoria della *mente estesa*[49] di Andy Clark

[44] F. Berardi, *Futurabilità*, cit., p. 145.
[45] M. Pasquinelli (a cura di), *Alleys of your mind: augmented intelligence and its traumas*, Meson Press, Lüneburg 2015 e C. Larsonneur, A. Regnauld, P. Cassou-Noguès, S. Touiza (a cura di), *Le sujet digital*, Les Presses du réel, Dijon 2015.
[46] B. Stiegler, *Du psychopouvoir au neuropouvoir* in *Le sujet digital*, cit., pp. 42-62; M. O' Gorman, *Introduction à la démence digitale*, in in *Le sujet digital*, cit., pp. 128-150 e M. Wheeler, *Thinking Beyond the Brain: Educating and Building from the Standpoint of Extended Cognition*, in *Alleys of your mind,* cit., pp. 85-107.
[47] S. Federici, *Il punto zero della rivoluzione: lavoro domestico, riproduzione e lotta femminista*, Ombre corte, Verona, 2014.
[48] Laboria Cuboniks, cit., 0x0E.
[49] A. Clark, *Supersizing the mind: embodiment, action, and cognitive extension*, Oxford University Press, Oxford 2008.

e con l'analisi del narcocapitalismo e del *biohacking* di Laurent de Sutter[50]. È necessario approfondire quanto abbiamo affermato in rapporto all'alterazione negativa delle facoltà cognitive alla luce di una diversa considerazione dell'intelligenza umana. Cathérine Malabou ha identificato la struttura argomentativa di un certo tipo di discorso filosofico "vitalista" (Bergson, Canguilhem, Heidegger, Deleuze, Foucault) che opporrebbe l'intelletto e la ragione come qualità intensive a un modello fisiologico-cognitivo che vorrebbe misurare e gerarchizzare le intelligenze individuali secondo parametri eugenetici (razza, sesso)[51]. Ma cosa succederebbe se in luogo di opporre una qualità invisibile ed insondabile (l'intelletto "dei filosofi"), ci confrontassimo materialisticamente con i presupposti delle neuroscienze e degli studi sull'intelligenza artificiale? Se ammettiamo, con Andy Clark, che la mente si materializza costantemente nelle sue protesi tecnologiche, creando di fatto una nicchia ecologica[52] sotto forma di tecno-sfera e che il cervello è il luogo d'interazione plastica fra biologia e cultura[53], possiamo considerare l'alienazione secondo la caratterizzazione positiva che emerge dal manifesto xenofemminista. È evidente che esiste una relazione fra diseguaglianze di genere, razza e classe e *performance cognitive*[54], ma questo non deriva da una disuguaglianza biologica o ontologica, quanto da un conflitto politico che si gioca nella mente delle varie subalternità. Come afferma Spinoza, la riduzione e l'aumento della potenza di agire dipendono dallo stabilimento di legami connettivi fra le varie componenti della *multitudo.* Dal punto di vista neurologico, ad una povertà di capitale economico, sociale e simbolico corrisponde una povertà d'intelligenza – se con questo termine s'intende quella facoltà che ci permette di orientarci ed agire. Collettivamente, questa povertà d'intelligenza è una *patologia politica,* un offuscamento del *cognitive mapping* che genera un proliferare di teorie del complotto, ovvero, ipersemplificazioni di una realtà iper-complessa sulla quale possediamo un numero d'informazioni troppo vasto.

> Annegata dalla miseria simbolica e priva di qualsiasi apparato concettuale per comprendere gli antagonismi, le fluttuazioni e gli sviluppi della politica e dell'economia globale, la gente si rivolge alle teorie del complotto come narrazioni immensamente semplificate delle dinamiche amorfe o anonime del potere globale. L'incapacità di mappare o comprendere la complessità del capitalismo globale è sopperita da visioni paranoiche di élite nefaste e cospirazioni interessate al dominio del mondo.[55]

[50] L. De Sutter, *Narcocapitalism*, Polity Press, Cambridge 2017; ed. it. *Narcocapitalismo*, Ombre corte, Verona 2018.
[51] C. Malabou, *Métamorphoses de l'intelligence: que faire de leur cerveau bleu?,* PUF, Paris 2017, pp. 63-76.
[52] A. Clark, cit., pp. 61-81.
[53] C. Malabou, cit., p. 79.
[54] R. Wilkinson, K. Pickett, *The inner level: how more equal societies reduce stress, restore sanity and improve everybody's wellbeing*, Penguin, London 2018.
[55] A. Toscano, J. Kinkle, *Cartographies of the absolute*, Zero Books, Winchester 2015, p. 69.

A differenza di quanto sostenuto dal mantra della psicologia evoluzionistica e del neoliberalismo, la gerarchia dei lavori e delle intelligenze non è inscritta nel mercato e nella natura (l'uno essendo lo specchio dell'altra). Al contrario la *natura umana*, così come la struttura dei processi biologici, climatici e tecnologici, è un campo di battaglia politico. Un'antropologia inumana[56] considera la complicità con materiali "anonimi" (tecnologici, biologici, atmosferici). Essa si appropria di una necessaria *visione aumentata* della realtà, che in luogo dei fenomeni pone gli iper-oggetti ed al posto di un'arcaica difesa dell'ideale umanistico della libertà individuale lavora alla costruzione di una esternalizzazione dei moduli cognitivi e ad un perfezionamento collettivo delle possibilità di azione e pensiero. Il progetto di una *praxis aumentata,* volta all'abolizionismo delle diseguaglianze di genere, razza e classe non è un semplice progetto estetico, ma un vettore di trasformazione transindividuale.

[56] R. Negarestani, *The labor of the inhuman, Part II: The Inhuman* https://www.e-flux.com/journal/53/59893/the-labor-of-the-inhuman-part-ii-the-inhuman/ (consultato il 15 Ottobre 2018).

Uso dei corpi ed economia dei diritti.
Questioni governamentali e biopolitiche

Diritti umani e sovranità sul vivente. E se la biopolitica leggesse Adorno?

Marco Maurizi (marco.maurizi74@gmail.com)

Articolo sottoposto a double blind review. Ricevuto: 31/08/2018 – Accettato 30/09/2018

English title: Human rights and sovereignty over the living. What if the biopolitics read Adorno?

Abstract: In the last decades, Biopolitics has criticised "human rights" from a theoretical and political point of view. A similar, though distinct criticism had been provided by Adorno's negative dialectics. Adorno's reflections on the concentration camp as pars pro toto of the post-war political order, his stress on the concept of domination as a hidden mechanism where the power relation emerges from a material and ideal negation of the Other which is subsumed under its universality (Knowledge/Praxis, Intellect/Senses, Soul/Body, Human/Animal, Male/Female etc.), his critique of the reification of revolutionary praxis, marks a clear anticipation of Biopolitics. Still, his name is rarely evoked in such theoretical frame, when not routinely dismissed as a example of metaphysical thinking. By tracing back the origin of the biopolitical discourse in the way Agamben, Esposito and Negri read/interpret Foucault and misread Adorno, the present essay offers an alternative analysis of the shortcomings of "human rights". It is possible, as it will be argued, that the way in which Biopolitics understands life and its relation to society and history, leads to ideological consequences. Adorno's negative dialectics could help to articulate such relation in order to avoid three main features of such ideology: an undialectical philosophy of nature, a mythological disdain for the categories of mediation and totality.

Keywords: Human Rights, Adorno, Agamben, Negri, Biopolitics, Negative Dialectics, Universalism, Enlightenment

1. *Oltre l'illuminismo, attraverso l'illuminismo*

Il diritto, diceva Hegel, è la libertà che si fa idea. I diritti umani, celebrati all'alba gloriosa della Rivoluzione francese e dopo la catastrofe della Guerra mondiale, ne costituiscono l'espressione più piena ed esplicitano una contrad-

dizione che li anima dall'interno. È solo nella messa in questione dell'*umano* e del senso da dare alla sua *libertà* che l'enigma dei diritti umani può essere sciolto. Cos'è l'umano e che forma assume la sua libertà? Questa la posta in gioco dei diritti universali. Ora, il limite costitutivo di un discorso che ha preteso farla finita con l'Illuminismo universalistico si è manifestato in modo lampante già alla fine degli anni '90 quando il problematico rapporto con l'altro dall'occidente, nel caso specifico l'Islam, ha posto all'ordine del giorno in uno scenario di guerra globale, l'annoso problema dello scontro di civiltà. Più recentemente, e non senza rapporto con tale dinamica geopolitica, la questione dei flussi migratori, di una possibile apocalisse umanitaria nel Mediterraneo e in tutti i luoghi in cui la miseria spinge masse di diseredati verso una normalità promessa, ha portato nuovamente alla ribalta la questione dei diritti umani. Da ultimo, e ancora in continuità con questi processi, l'emergere dei populismi, il ritorno dei nazionalismi e dei protezionismi, ha reso sempre più urgente una riflessione critica sul ruolo del diritto come forza di protezione del più debole, come argine ad una deriva autoritaria, ad un crollo verticale della civiltà europea, dei suoi valori, dell'idea stessa di Europa che dei diritti umani è stata la culla e il luogo di una loro sistematica negazione.

In tempi di emergenza democratica e umanitaria, dunque, la questione dei diritti umani, ma, più in generale, il problema dello Stato, della sovranità nella loro articolazione con il mondo-della-vita torna ad essere tema centrale e urgente. Una certa passione e anche una certa retorica della *vita* e del *vivente* sembra d'altronde aver attraversato la riflessione politica degli ultimi decenni, quasi anticipando lo scenario attuale. Ci riferiamo ovviamente a quella galassia disomogenea e confusa che va sotto il nome di "biopolitica". Seppure siamo ben distanti dall'identificare con questo termine un che di univoco e anche intrinsecamente coerente da un punto di vista teorico, è certo che qualcosa come una *retorica* biopolitica, della "nuda vita", del "biopotere", dell'animalità e della corporeità, abbia attraversato profondamente la riflessione politica degli ultimi anni. E di fronte agli scenari di un potere globale che sembra investire con la sua forza distruttiva il vivente a tutti i livelli, di fronte a quell'esposizione di sofferenza senza fine cui si rendono testimoni i corpi dei migranti, l'attualità di certe parole d'ordine appare fin troppo ovvia. Senza pretendere di risolvere in questo intervento le enormi problematiche suscitate dal problema del diritto, dello Stato nei loro rapporti con la vita, ci sembra utile provare almeno a mostrare un'altra prospettiva su tali temi: cercheremo di evidenziare come il tema dell'animalità così come è posto al centro della teorizzazione adorniana del soggetto costituisca un atto mancato della riflessione biopolitica che potrebbe forse aiutare a formulare in modo diverso il problema dei diritti umani.

Se la questione dei diritti umani chiama in causa tanto il problema del macchinario *statale* e del suo rapporto al potere quanto quello della definizione stessa dell'*umano*, ciò che sembra fare da sfondo è proprio la questione del rapporto tra il potere e il *vivente*. La misura in cui il discorso biopolitico può efficacemente intervenire sulla questione dei diritti umani è dunque inscindibilmente legata alla

sua capacità di penetrare la questione del vivente. Ed è su questo punto che ci sembra invece necessario tentare di circoscrivere il punto di tangenza, di indifferenza e di contrapposizione tra il discorso biopolitico e la *Dialettica negativa* di Adorno. Il punto di vantaggio del discorso adorniano, come diremo, sembra risiedere proprio nella sua indisponibilità a ridurre la vita ad un concetto *positivo*, cercando piuttosto di farne emergere non solo una certa *imprendibilità*, quanto anche la sua costitutiva *articolazione in termini di struttura*. Discorso potentemente hegeliano ma, come si sa, rovesciato in una prospettiva pratico-critica in cui il "senso" emerge dalla *negazione del falso universale*. Emergerà come la questione del diritto e quella dell'umano non possono trovare definizione teorica e agibilità politica se non sullo sfondo di un pensiero dell'anumano, dell'inumano e del disumano visti al tempo stesso come dissoluzione e realizzazione del potenziale di senso inaugurato dalla *Zivilisation*. Sempre cioè a partire da quella categoria hegelo-marxiana di *dominio* (*Herrschaft*) non adeguatamente teorizzata, ci pare, e troppo frettolosamente abbandonata, dal discorso biopolitico[1].

Il vantaggio della prospettiva dialettica negativa è quello di non rinunciare alla categoria della *mediazione*[2]. Lo spirito oggettivo hegeliano diventa l'elemento al tempo stesso di *estraniazione* e di *oggettivazione* delle dinamiche materiali e ideologiche in cui si manifesta il vivente. La vita si dà cioè solo in questo processo di *auto-estraniamento* dove centrale, come vedremo, è (1) la dialettica dell'*autò*s che pone l'altro sotto il giogo di una intronizzazione immaginaria dell'identico e (2) l'elemento mimetico che permette un superamento in senso materialistico-solidale e corporeo di questa estraneazione. Per tale dialettica il diritto diventa un luogo di passaggio obbligato ma in un modo che evita, ci pare, certi paradossi o estremismi del biopolitico. Che cosa può infatti significare pensare che il diritto sia *al tempo stesso* strumento di potere e di contropotere sulla vita stessa e a partire dalla vita stessa? Contraddizione irrisolta, sia in Agamben[3], che in Negri[4], sospesa nel vuoto della struttura storico-destinale, che qui chiameremo "empirico-trascendentale"[5], della "mac-

[1] Per un'analisi circostanziata di tale concetto debbo rimandare a M. Maurizi, *Al di là della natura. Gli animali, il capitale e la libertà*, Novalogos, Aprilia 2011.

[2] La cui "esplosione" in Nietzsche rappresenterebbe invece, secondo Esposito, la falsificazione dell'orizzonte politico-giuridico moderno e l'apertura dello scenario biopolitico contemporaneo. Cfr. R. Esposito, *Bìos. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004, pp. 82 e sgg.

[3] Agamben, ad es., auspica "una politica in cui la nuda vita non sia più separata ed eccepita nell'ordinamento statuale, nemmeno attraverso la figura dei diritti umani". Cfr. ad es. G. Agamben, *Homo Sacer*, Einaudi, Torino 1995, pp. 148-149.

[4] Negri e Hardt sottolineano come le attività delle ONG per i diritti umani "coincidono con le iniziative dell'Impero che, sul terreno del biopotere, vanno 'al di là della politica', per soddisfare i bisogni della vita stessa". T. Negri – M. Hardt, *Empire*, Harvard University Press, Cambridge-London 2000, p. 314.

[5] Uso quest'espressione di M. Foucault, *Le parole e le cose*, Milano, 1967, p. 342 per indicare il nodo teoretico tipico che in Agamben fa sì che un certo fenomeno empirico (la vita, la lingua, il potere ecc.) finisca per trovare un modo di fare esperienza di se stesso, cioè del fondo inapparente che lo istituisce.

china antropologica"[6] (nella linea Foucault-Agamben), oppure ridotta a *Realrepugnanz*, l'esito di uno "scontro tra forze" della "carne sociale vivente" (linea Deleuze-Negri) che non trova misura se non in un gioco di pura immanenza che sacrifica sull'altare del pragmatismo politico ogni esigenza di razionalità discorsiva. Si tratterebbe piuttosto di *passare attraverso la contraddizione*, guardare in faccia il negativo, per dirla con Hegel. Pensare se e in che termini l'esito di questo processo possa portare a *compimento materiale* l'umano nel momento stesso in cui ne *dissolve l'immagine ideologica*.

2. *Biopolitica e politica del non-identico*

Che forma dovrebbe dunque assumere una "politica del vivente", posta la necessità di evitare qualsiasi celebrazione della vita *positivamente*, tentando piuttosto di definirne la natura intimamente negativa e contraddittoria? Adorno suggerisce di cogliere il vivente nella sua forma *attuale* come oggetto di dominio del capitale e del suo ciclo di vita (che, a partire dalla forza lavoro "viva" termina nella sussunzione della società sotto le sue esigenze di espansione illimitata) ponendolo però sullo sfondo di una tendenza al dominio che affonda le radici al di qua della civiltà in un'esigenza di dominio auto-distruttiva: in cui la costituzione dell'*autòs* è indivisibile dalla distruttività. La difficoltà di pensare la vita e la necessità di svilupparne il concetto attraverso la critica dialettica della società di scambio deriva da questa contraddizione centrale. Non può esistere in Adorno alcuna biopolitica, se non nella forma rigorosa di una politica del *non*-identico che si vieti ogni accesso ad un darsi originario, pre-storico o ultra-storico, del vivente come tale.

Ora, curiosamente, ovunque si evochi il termine «biopolitica» e, ancora di più, le tematiche che esso veicola, un'aura «adorniana» avvolge le cose di cui si parla: tuttavia, Adorno sembra giocare il ruolo del convitato di pietra in un discorso che pare averlo «superato», seppure l'ha mai raggiunto. D'altro lato, l'espressione, se non la cosa stessa, viene generalmente fatte risalire a Foucault anche se, come osserva Virno[7], non c'è in Foucault una base sufficiente per giustificare questa idea di una nuova lettura politica del vivente: a riprendere e a cercare di rilanciare, o amministrare, il lascito biopolitico foucaultiano sono stati piuttosto Agamben, Esposito e, in parte, Negri. Vediamo allora come il discorso di una politica del vivente si articoli attraverso questa negazione della dialettica adorniana e affermazione di un presunto metodo ispirato a Foucault.

[6] G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringheri, Torino 2002, pp. 38 e sgg.
[7] P. Virno in *General intellect, exodus, multitude – An Interview with Paolo Virno*, originalmente pubblicato in spagnolo su «*Archipélago», n. 54, giugno 2002; ora su:* www.generation-online.org/p/fpvirno2.htm

3. *Macchina antropologica e dialettica dell'illuminismo*

Come noto, secondo Agamben lo spazio-tempo dischiuso dal totalitarismo sembra sugellare a posteriori l'avvento del biopotere come esperienza planetaria. Si ricordino le suggestive intuizioni di Agamben circa il significato ontologico del campo di concentramento come *pars pro toto* di un nuovo modo di gestione dell'umano ridotto a «nuda vita»: l'azzeramento di tutte le qualità che definiscono la vita come *bios* e la sua riduzione a *zoè* dequalificata viene attivamente prodotta nell'ordine totalitario[8] dalla sistematica rimozione di ogni coordinata spazio-temporale che delimita e, in tal modo, protegge il cittadino dall'invasività e brutalità del potere[9]. Ricondotto ad uno stato di eccezione permanente, il prigioniero perde ogni profilo di «umanità» e si trova perennemente esposto all'azione, al tempo stesso, modellante e annichilente del sistema concentrazionario. Il Muselmann di cui Primo Levi ha scolpito a perenne monito il profilo devastato e implorante diviene prefigurazione della nuova cittadinanza totalitaria, della non-persona che si produce attivamente una volta che il dispositivo modellante del biopotere si scatena senza limite[10]. Ma questo stesso limite era a sua volta il segno di una esclusione simbolica dell'altro che si ergeva su una sua continua messa al bando, sulla sua attiva distruzione in quanto altro. Si rovescia cioè tragicamente a suo danno lo stesso limite con cui l'umano demarca la propria differenza dall'altro-animale. È nello spazio tra questa disumanizzazione animalizzante e la necessità di ripensare l'umanismo animalicida che il pensiero di Agamben trova in Adorno una chiara anticipazione. Non solo la «macchina antropologica» denunciata da Agamben è ampiamente anticipata dalla riflessione adorniana, a partire dalla *Dialettica dell'illuminismo* fino alla *Dialettica negativa*. Ma anche il punto di partenza della riflessione agambeniana sul biopotere, la centralità del «campo di concentramento» come nuovo spazio della politica globale, è delineato dalla critica adorniana del mondo amministrato fino alla lettera: in quelle *Meditazioni sulla metafisica* che definiscono, se si vuole, l'esperienza di una *nuda morte*, della fungibilità universale di esistenze ridotte a «corpi straziabili», cioè a ciò che Agamben chiama vita de-qualificata. L'affermazione di De la Durantaye, secondo cui in Adorno il riferimento ad Auschwitz costituirebbe la semplice reazione ad uno shock storicamente circoscritto e non definirebbe un nuovo paradigma etico-politico è priva di fondamento[11].

Non solo Agamben non riconosce mai questo precedente adorniano, ma addirittura denuncia Adorno come sostenitore dello «storicismo dialettico»[12], accusa che non può non sorprendere vista la raffinatezza della riflessione adorniana sulla

[8] G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, cit., pp. 155-211
[9] Cfr. W. Sofsky, *L'ordine del terrore. Il campo di concentramento*, Laterza, Roma-Bari 2004.
[10] «Il campo di concentramento non è l'eccezione da cui ci stiamo allontanando ma la norma verso cui tendiamo pericolosamente». L. De la Durantaye, *Giorgio Agamben: A Critical Introduction*, Stanford University Press, California 2009, p. 213.
[11] *Ibid.* Sulla centralità di Auschwitz in Adorno e Agamben cfr. anche J. M. Bernstein, *Adorno. Disenchantment and Ethics*, Cambridge University Press, 2001, pp. 387-398.
[12] G. Agamben, *Infanzia e storia*, Einaudi, Torino 2001, p. 128.

storia e la sua critica incessante all'hegelismo e al marxismo volgare proprio grazie alla presenza, nel suo pensiero, della riflessione benjaminiana che Agamben vuole invece forzatamente contrapporgli. Queste osservazioni polemiche di Agamben provengono da un'epoca in cui il discorso biopolitico non era ancora sviluppato ma sono significative della sua parabola futura. Da un lato, Agamben riduce Adorno ad una forma di dialettica standard, dall'altro inizia a predicare un "superamento" della dialettica che ha nell'immagine benjaminiana della "dialettica in stato di quiete" (*Dialektik im Stillstand*) il suo modello originario. Su di esso si innesta una riflessione metafisica come critica del meccanismo di auto-occultamento del fondamento[13] che farà da sfondo all'uso spregiudicato di Foucault come sponsor della biopolitica. La centralità dell'animale emerge qui in una forma *mistica* e *storico-destinale*[14] che ha però il pregio di apparire attenta ai dettagli, corporea, anti-metafisica (si vedano le corrosive note di Derrida sull'insensatezza dell'opposizione *bios/zoè*, nonché sulla tendenza agambeniana a costruire grandi affreschi epocali in cui il filosofo appare come il demiurgo grazie al quale si producono "per la prima volta" gli effetti di ciò che ha "da sempre" prodotto certi effetti ecc.[15]). Tutta la complessa e dialettica analisi di Adorno sul rapporto tra Illuminismo e Dominio totalitario viene ridotta alla discutibile idea per cui la "Dichiarazione dei diritti" dell'89 avrebbe fatto da dispositivo giuridico al nazismo[16]. In Agamben (ma si potrebbero mostrare analoghi passaggi anche in Esposito) la dialettica si restringe infatti ad *aporia senza svolgimento*, diventa *dispositivo bifronte* mosso da un'indistinzione originaria. Per parafrasare Hegel, al contrario della dialettica della natura adorniana, l'animale in Agamben è la notte in cui tutti gli assoluti sono neri.

Che sia necessario pensare un "oltre" della dialettica, l'annuncio di una forma della ragione in cui l'animalità appaia conciliata e non oggetto di dominio (un "oltre" che non è solo teorico ma storico-politico), è il motivo che fa da sfondo a tutto il pensiero adorniano. Ma questo aspetto antidialettico è ovviamente rimosso dal discorso biopolitico e, con esso, tutta la complessità dei rapporti tra storico e teoretico, natura e dominio, singolarità e totalità, causa e ripetizione che costituiscono la dialettica dell'illuminismo come modello teorico. Si tratta per altro di tendenze in cui la malinconia di sinistra e un certo attendismo adorniano vengono esasperati, solo per essere superati idealisticamente in una specie di *anarchismo aristocratico* che cerca nella "vita" la giustificazione del proprio *eterno pulsare restando immobile*. Le ricadute immediatamente politiche di questo discorso vanno dal "benaltrismo" teoreticista che critica come insufficiente ogni posizione che non legga tutti gli eventi (migrazione, finanz-capitalismo, populismo ecc.) quali immancabili manifestazioni dell'epocale meccanismo biopolitico,

[13] G. Agamben, *Il linguaggio e la morte*, Einaudi, Torino 1982, in cui già emergono le figure dell'animale e della morte come risorse di un pensiero inaudito dell'impensato "finora".
[14] G. Agamben, *L'aperto*, cit., p. 82.
[15] Cfr. J. Derrida, *La bestia e il sovrano (2001-2002). Vol 1*, Jaca Book, Milano 2009, pp. 127-131 e pp. 390-411.
[16] G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 140.

alla banale denuncia tecnofobica della reificazione del vivente ad opera di qualsiasi meccanismo di sussunzione di esso (da parte del capitale, della scienza e dello Stato ecc.) come universalizzazione mortifera.

4. *Dialettica della soggettività: umano, anumano, disumano*

Questi temi trovano invece ben altro sviluppo in *Dialettica dell'illuminismo*. L'analisi di Adorno e Horkheimer evidenzia infatti le conseguenze impreviste e devastanti del *processo di autoposizione del Soggetto*.

1) In prima istanza si tratta di un processo di estraneazione dalla natura che non può che consistere in una *reificazione* della natura stessa. Se infatti il Soggetto e la ragione si ergono espellendo da sé ciò che le minaccia nella sua ambiguità e imprevedibilità e riducendo la natura all'ambito sconfinato di ciò che deve essere prevedibile e manipolabile, ciò può accadere solo attraverso una riduzione ontologica del naturale alle sue caratteristiche quantitativamente determinabili: da ultimo attraverso la riduzione dell'intero ambito dell'extra-soggettivo a mera materia in movimento. Si tratta però di una vittoria di Pirro.

2) Catturato a sua volta nella relazione di dominio il Soggetto non può sfuggire alla dinamica che esso imprime al rapporto che lo costituisce e lo instaura in quanto Soggetto. Così alla reificazione della natura fa da contraltare una reificazione del Soggetto stesso: entrambi i poli della relazione si congelano e avvizziscono nella morsa in cui il dominio resosi autonomo li stringe. In questa morsa il Soggetto diventa evanescente e si spettralizza, scorporandosi dall'uomo e ossessionandolo. Il *fantasma della libertà*, la libertà che perde corpo, sensibilità, pulsione, animalità dissolvendosi come libertà. Emerge qui quella particolare *dialettica della libertà* che Adorno descrive così precisamente nel capitolo sull'etica kantiana della *Dialettica negativa*:

> La contraddizione di libertà e determinismo non è una delle tante posizioni teoriche dogmatiche e scettiche, come vorrebbe l'autocomprensione della critica della ragione, bensì una contraddizione dell'esperienza personale dei soggetti, ora liberi, ora non liberi. Sotto l'aspetto della libertà essi sono non identici con sé, perché il soggetto non è ancora tale, e ciò proprio a causa della sua instaurazione in quanto soggetto: il Sé è l'inumano. La libertà […. è] affin[e] sia all'identità che alla non identità, senza lasciarsi registrare *clare et distincte* dall'una o dall'altra. I soggetti sono liberi […] nella misura in cui sono coscienti di sé, identici con sé; e in questa identità sono di nuovo anche non liberi nella misura in cui sottostanno alla sua coazione e la perpetuano. Essi sono non liberi in quanto natura diffusa, non identica, e tuttavia in quanto tale sono liberi, perché nelle pulsioni che li sopraffanno – e cos'altro è la non identità del soggetto con sé? – si liberano anche del carattere coattivo dell'identità.[17]

[17] Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, in Gesammelte Schriften, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970 e sgg., (d'ora in poi GS seguito dal numero del volume), vol. 6, p. 292 [*Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 2004, pp. 266-267].

La contraddizione inerisce all'essenza stessa del Soggetto, la sua illibertà è l'effetto del dominio che esso esercita sulla natura per costituirsi come umano e che invece lo instaura come disumano.

3) Ciò accade perché ai fini dell'autoconservazione la ragione prende la forma mutilata della razionalità strumentale il cui dominio progressivamente assume i tratti paranoidi e totalitari di una ricerca della pura identità, di un puro rapporto di autorelazione e di autofondazione del soggetto, che trovano una propria apocalittica conferma pratica in Auschwitz. Non a caso nelle *Lezioni sulla metafisica* Adorno equipara la sussunzione dell'umano ad uno schema generale con il genocidio. La società amministrata, in cui tutti si equivalgono in quanto rappresentanti del genere umano, e, dunque, sono potenzialmente sempre sostituibili, liquidabili, realizza una forma morbida di genocidio. In questo intronarsi del Soggetto che finisce per esautorare i portatori di quella soggettività come elementi di disturbo nel meccanismo di costruzione di una società razionale avviene quel rovesciamento che vede la storia della civiltà degenerare a processo senza soggetto, autotelia che gira a vuoto, dinamica acefala e necessitata: il progresso si rovescia così in regresso, *l'autonomia dello spirito in cieco automatismo sociale*.

4) È a questo punto che Adorno e Horkheimer sottolineano la segreta vendetta della natura sul soggetto che intendeva usurparla. La civiltà non è altro che "natura che si dilania in se stessa", essa *finisce per realizzare come un destino quella natura come cieco e violento meccanismo che aveva tentato invano di esorcizzare al di fuori di sé*.

> Che la ragione sia altro dalla natura e tuttavia un suo momento è la preistoria divenuta sua determinazione immanente. Essa è naturale in quanto energia psichica deviata a scopi di autoconservazione; ma una volta scissa e in contrasto con la natura, la ragione diventa anche altro da essa. Sporgendo dalla natura in modo effimero, la ragione è identica e non identica a essa, è dialettica in base al suo stesso concetto. Ma quanto meno la ragione si fa scrupoli all'interno di quella dialettica a porsi come l'antitesi assoluta della natura, dimenticando di averla al suo interno, tanto più essa, l'autoconservazione ribarbarizzata, regredisce a natura; solo riflettendola la ragione sarebbe più che natura.[18]

Solo la capacità mimetica di avvertire il simile nel dissimile potrebbe correggere lo sguardo congenitamente strabico della ragione e portarla a conciliarsi con il suo altro, realizzando, al tempo stesso e in modo paradossale, proprio quella distanza che in prima istanza non le era riuscito di assicurarsi. Solo realizzandosi come natura la ragione potrebbe infatti dimostrare di essere quel "di più di natura" che oggi arbitrariamente usurpa in nome di una libertà e di un'autonomia che non sussistono nella sua forma reale.

[18] *Ibid.*, p. 283 [pp. 258-259].

5. *Il non-identico come vivente*

> La vita che adempisse direttamente alla propria destinazione, in realtà la mancherebbe[19].

Non a caso, dunque, uno dei concetti più difficilmente circoscrivibili del pensiero adorniano è proprio quello di «vita». Adorno non ha mai definito il concetto di *Leben* benché tale espressione ricorra spesso nei suoi scritti, addirittura in alcune formulazioni proverbiali («Non si dà vita vera nella falsa»[20], «La vita è diventata l'ideologia della propria assenza»[21]). Una sorta di teologia negativa della vita sembra fare da sfondo al suo pensiero, sottraendolo ad ogni vitalismo positivo, ad ogni spontaneismo dell'esistenza, ad ogni esuberanza dell'organico[22]. Che la «vita» non possa essere definita in termini positivi per non scadere nell'ideologia della sua assenza è solo un altro modo per esprimere il fatto che *l'utopia*, il concetto di un'assenza abissale, è l'unico modo per esprimere in termini non ideologici la vita come presenza. È proprio a testimonianza di tale *scarto* che l'utopia incrina la pienezza di una vita che si vorrebbe identità e padronanza: l'utopia non è cioè il sogno vagheggiato o l'anticipazione di un possibile, l'idea di una conciliazione che restituirebbe identità e padronanza ad una «vita che non vive» bensì, al contrario, ciò che mostra le mancanze e le fragilità del presente illuminandole a partire da *ciò che si pone oltre quell'esigenza di identità e di pienezza*.

Tale pulsazione è la vita del non identico, il non identico come vita. Perché *la vita è non identità rispetto a sé stessa*. Ogni concezione della vita che non accetti in essa il marchio della mancanza, il segno dell'assenza, non solo proietta eroicamente sulla vita una pienezza fasulla – di fatto un rovesciamento delirante della sua impotenza rispetto all'orizzonte del dominio – ma cancella da essa anche quel tratto di alterità che, una volta riconosciuto, è l'unica testimonianza di una non-identità attiva, esperibile qui e ora. La dialettica è qui meno che mai uno schema che si sovrappone al reale: la negazione e la contraddizione, per citare solo due delle famigerate sopravvivenze «metafisiche» della dialettica, esprimono la forma della ragione in quanto *scommessa sul non-garantito*[23]. In questo senso, l'utopia di un rapporto 'giusto' tra la filosofia e il suo oggetto, scrive Adorno, giunge fino all'estremo di consegnarsi interamente all'altro, di praticare un'*alienazione senza riserve*.

[19] Th. W. Adorno, *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, G4, p. 90 [*Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, *Einaudi*, Torino 1994, p. 87]
[20] *Ibid.*, p. 43 [p. 35].
[21] *Ibid.*, p. 214 [p. 227].
[22] La vita come "pura presenza...senza forma". R. Esposito, *Bìos*, cit., p. 91.
[23] «Il pensiero aperto non è protetto contro il rischio di scivolare nell'arbitrario; niente gli garantisce di essersi saziato sufficientemente della cosa per sostenere quel rischio. La coerenza della sua esecuzione, lo spessore del suo tessuto contribuiscono però a far sì che colpisca nel segno. La funzione della sicurezza nella filosofia si è capovolta». Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, cit., p. 45 [p. 34]

> Il disincanto del concetto è l'antidoto della filosofia. Impedisce che essa degeneri: che diventi l'assoluto di se stessa. […] Non è compito della filosofia essere esaustiva secondo l'uso scientifico, ridurre i fenomeni a un minimo di proposizioni […]. Piuttosto essa vorrebbe letteralmente immergersi nell'eterogeneo, senza ridurlo a categorie prefabbricate. Vorrebbe amalgamarsi con esso […]: esso mira a un'alienazione integrale [*ungeschmälerte Entäußerung*].[24]

È in questo contesto che Adorno riprende la sua critica al concetto di «reificazione» denunciandone l'apparentamento con il soggettivismo idealista. All'opposto di quello è l'*amore per il cosale* ad esprimere un desiderio di compensazione verso ciò che è vittima del dominio: «chi considera il cosale come il radicalmente cattivo, chi vorrebbe dinamizzare tutto l'ente trasformandolo in pura attualità è tendenzialmente ostile all'Altro, all'Estraneo [*Fremde*], il cui nome non per caso risuona nella parola estraneazione [*Entfremdung*]. […] Le cose s'irrigidiscono come frammenti [*Bruchstücke*] di ciò che è stato soggiogato; l'amore per le cose intende la salvazione di esso»[25]; «la fluidificazione senza residui di tutto il cosale regredirebbe al soggettivismo dell'atto puro e ipostatizzerebbe la mediazione in quanto immediatezza. La pura immediatezza e il feticismo sono ugualmente non veri»[26]. L'inattesa celebrazione dell'alienazione e della reificazione da parte del tardo Adorno è diretta contro ogni pretesa vitalistica di cogliere la vita come *pienezza*, *intensità* e puro *scorrere*. In tal senso la «liberazione» attraverso cui la vita troverebbe il proprio compimento come «utopia» non può essere intesa, come è stata fin troppe volte banalizzata, come rottura del suo contenimento da parte di un potere semplicemente reificante. Come «trascendenza» storica o politica, residuo di un pensiero metafisico non sufficientemente superato. La liberazione è piuttosto l'ideale regolativo di quell'apertura verso l'altro che è iscritto nella logica stessa di ciò che è umano[27] (e che include anche il suo rapporto dialettico con il non-umano). La vita non può ridursi, se non ideologicamente, alla pseudo-concrezione di un'intensità che si nega ogni determinazione, che pensa il proprio limitarsi come morte rispetto a cui essa disporrebbe di una riserva infinita, di un potenziale a disposizione. Il vivente come irriducibile appare invece in controluce dalla negazione del falso universale, la singolarità si apre solo all'ascesi nei confronti di ogni suo immaginario possesso. È questa l'unica figura del *trascendente* che non può essere cancellata dall'orizzonte di un pensiero del vivente:

> quanto meno resta della vita, tanto più la coscienza è tentata di prendere per l'apparizione dell'assoluto gli scarni ed effimeri resti del vivente. Eppure non si potrebbe

[24] *Ibid.*, p. 24 [p. 14].
[25] *Ibid.*, p. 191 [pp. 171-172].
[26] *Ibid.*, p. 367 [p. 337].
[27] «In effetti non diventiamo esseri umani restando soddisfatti in noi stessi come individui distinti ma uscendo dai nostri gusci, entrando in relazione con altri e, in un certo senso, abbandonandoci ad essi». *Kultur und Culture* (1957), in Th.W. Adorno – E. Canetti – Th. Mann *et al.*, *Zeitgeist und Eigensinn Vorträge und Gespräche*, CD 1, Quartino Verlag, 2008.

> percepire niente di realmente vivo, se esso non promettesse anche qualcosa di trascendente la vita; nessuno sforzo del concetto può andare più in là. Il trascendente c'è e non c'è [*Es ist und ist nicht*].[28]

La costellazione antinomica del vivente in Adorno emerge dunque dalla dialettica di singolare/universale, frammento/totalità, conciliazione/dominio e mostra l'utopia stessa come internamente dislocata rispetto a sé stessa. Anche quest'ultima, come ciò che dovrebbe trascendere la vita, c'è e non c'è: la contraddizione performativa si sostanzia qui di un'esperienza che non vuole farsi ammutolire anche quando la pervasività del dominio vorrebbe sottrarle il linguaggio e, alla fine, la possibilità stessa dell'esperienza.

6. *L'ideologia del bios*

Questo rappresenta il punto di massima vicinanza e di massima distanza tra Adorno e il discorso biopolitico, soprattutto rispetto a Foucault[29]. È molto difficile affrontare in modo soddisfacente il rapporto tra Foucault e Adorno. Per un motivo molto semplice: Foucault ricostruisce la propria posizione riconoscendo a posteriori certe affinità con Adorno pur *avendone preso le distanze* nel periodo della sua costruzione. Non è quindi possibile comprendere la posizione di Foucault se non distinguendola, a detta di Foucault stesso, da quella di Adorno. Il problema è che Foucault si riferisce sempre genericamente ad un pensiero «francofortese» di cui non è chiaro se e quanto realmente conosca il contenuto, la struttura e gli sviluppi (ammesso, e fa sorridere doverlo ricordare a Foucault, che esista qualcosa come un pensiero del*la* «Scuola di Francoforte»). Le attestazioni di stima sono generiche[30] non meno delle critiche che gli rivolge. In sostanza Foucault accusa i francofortesi di *rousseauvismo*, di avere cioè una concezione meramente negativa del potere e un'idea mitica di liberazione (identificando quest'ultima con una sorta di ritorno alla natura). L'ipotesi di un'autocritica della ragione gli sembra «sterile»[31]. Per di più giudica gli stessi concetti di ragione/razionalismo/razionalizzazione troppo generici e inservibili per un'analisi dei concreti rapporti di potere[32]. Piuttosto che generalizzazioni, come noto, Foucault intende fornire «strumenti» di lettura di tali rapporti: «fare la storia

[28] Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, cit., p. 368 [pp. 337-338]
[29] Quanto viene detto qui valga solo come introduzione alle movenze teoriche, agli atti mancati di lettura che ci sembrano aver ispirato l'ideologia biopolitica in Agamben, Esposito e Negri come discorso "alternativo" alla dialettica negativa. Non intendiamo affatto appiattire Foucault sull'uso che ne è stato fatto successivamente, né esaurire la posta in gioco di un confronto a tutto campo tra il pensiero di Adorno e quello di Foucault.
[30] G. Raulet, *Strutturalismo e post-strutturalismo. Intervista a Michel Foucault*, in F. Riccio – S. Vaccaro (a cura di), *Adorno e Foucault. Congiunzione disgiuntiva*, lla Palma, Palermo 1990, p. 84.
[31] M. Foucault, *Biopolitica e liberalismo*, Medusa, Milano 2001, p. 110.
[32] *Ibid.*

dei regimi di veridizione, e non la storia della verità» in quanto quest'ultima – la «critica della razionalità europea», la «rimessa in causa della razionalità» nel suo rapporto col potere – sarebbe qualcosa di già noto «dal romanticismo fino alla Scuola di Francoforte»[33]. Ora, a prescindere dal fatto che, contrariamente all'intenzione di Foucault, il suo 'cantiere di materiali' tende surrettiziamente a farsi sistema di pensiero, è del tutto evidente, da quanto siamo venuti dicendo finora, che pressoché nulla di ciò che Foucault rimprovera ai «francofortesi» possa essere usato contro Adorno. Anzitutto, lungi dall'essere un filosofare calato dall'alto, il pensiero di Adorno si sostanzia ed entra criticamente in contatto con la ricerca materiale ed empirica (cosa che, come noto, gli viene rimproverata dalla filosofia trascendentale e dall'ontologia esistenziale come «caduta» nell'ontico). Con tutte le cautele, le difficoltà e le contraddizioni che questo incontro comporta, Adorno configura l'esigenza di *un'alienazione integrale della filosofia nel materiale*[34], un gettarsi a capofitto nella molteplicità dell'empirico, una ricerca costante del confronto tra il pensiero e il suo altro mossa dal desiderio di esporre il movimento che li genera nel loro legame e nella loro separazione. Si dimentica troppo spesso che Adorno, prima di esser un membro della fantomatica «Scuola di Francoforte», lavorò attivamente in un ben più concreto «Istituto di Ricerca Sociale» e come questo lavoro di differenziata analisi storica e sociologica[35] costituisca una sorta di basso continuo della sua produzione «filosofica». Ma anche dal punto di vista della generalizzazione filosofica, Foucault manca clamorosamente il bersaglio se è vero, come è vero, che l'universale in Adorno è, appunto, uno *strumento di misurazione degli effetti di potere* e non un positivo. Serve a leggere il non-senso delle cose, non a spremerne un significato (il pensiero di Adorno è rigorosamente anti-ermeneutico). Nell'*ethos* filosofico dell'illuminismo che Foucault dice di condividere con i francofortesi (la critica del nostro essere storico come «un'ontologia di noi stessi», «*un'ontologia dell'attualita*»[36]) è inclusa anche quella *critica all'umanismo* cui Adorno, al pari di Foucault, non fa sconti. Certo, Adorno non ha mai accampato alcuna pretesa di leggere le dinamiche di potere in modo «neutrale» (che sembra invece essere la grande ingenuità almeno di un certo Foucault), né di poter definire in modo puramente procedurale e asettico un meccanismo di veridizione, quasi che si potesse smontare un effetto di verità auto-escludendosi sovranamente dalla nozione di verità come effetto. Rispetto a

[33] M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano 2005, pp. 42-43.
[34] Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, cit., p. 24 [p. 14].
[35] Rehmann sottolinea ad es. come la descrizione critica dell'universo disciplinare e, in particolar modo, di quello carcerario da parte di Foucault rimanga indietro per quanto attiene alla capacità di differenziazione storica, rispetto ai precedenti degli anni '30 di area francofortese (il riferimento è a *Punizione e struttura sociale* di Rusche e Kirchheimer). Cfr. J. Rehmann, *I nietzscheani di sinistra. Deleuze, Foucault e il postmodernismo: una decostruzione*, a cura di S. G. Azzarà, Odradek edizioni, Roma 2009.
[36] M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, Feltrinelli, Milano 2009, p.30.

tutto questo le contraddizioni laceranti della filosofia adorniana ospitano un salutare momento di onestà intellettuale: esse non offrono alcuna sintesi, tantomeno quella immaginaria di una fuoriuscita dalla «soggettivazione» (ed è chiaro che ogni discorso sul*la* soggettivazione presuppone di possedere la chiave di accesso o il punto archimedico di decifrazione di tale processo in forma generalizzata[37]). E non certo perché il soggetto e i dispositivi che lo sostengono vadano salvati, quanto perché del loro destino non decide il pensiero – non importa quanto criticamente orientato – bensì la sua innervazione storica con i rapporti reali di dominio che lo irretiscono e che maggiormente si fanno sentire proprio dove gli tracciano delle linee di fuga illusorie: l'aspetto apparentemente disperante di questo assunto è la forma autentica della speranza in Adorno («vietarsi l'abuso ideologico della propria esistenza»[38]).

Ed è proprio questa scepsi sulle linee di fuga a distinguere radicalmente la posizione di Adorno dalla biopolitica in versione Negri/Deleuze: cioè da ogni preteso accesso ad un «positivo» del desiderio, ad un vitalismo dell'intensità. "Si diceva in termini marxisti: il capitale ha 'sussunto' l'intera società. La scuola di Francoforte aveva descritto l'effettività e la violenza della sussunzione; ma non aveva colto la cosa fondamentale: il mutamento della figura di classe, la continuità metamorfosata della resistenza"[39]. Al contrario, la posizione marxista-ortodossa dei francofortesi sulla *centralità della sfera della produzione rispetto a quella della circolazione*, sarà proprio ciò che permetterà loro di evitare – nonostante l'entusiasmo della Nuova Sinistra per "il rifiuto" della società dei consumi – le derive anarcoidi di Negri e del suo concetto di una rivolta della vita che muove, di fatto, da quel lato della società che Marx aveva invece descritto come fenomenico[40]. Nella lettura che ne dà Negri, la *Dialettica dell'Illuminismo* si sarebbe «esaurita» diagnosticando correttamente una realtà (il biopotere imperiale) che tuttavia proprio a partire dalla sua installazione la spingerebbe infinitamente a ripetere e riprodurre la propria diagnosi. L'epoca delle moltitudini ci costringerebbe così oggi a dirle addio:

> Dentro e contro questa macchina infernale, che globalizza la cultura nel momento stesso in cui ne straccia e perverte i valori, insorge sempre un'anima. Tuttavia, mentre il cerchio della comunicazione culturale è perfetto ed autosufficiente, il percorso dell'anima può solo nutrirsi di altro: del desiderio dei corpi, della libertà delle moltitudini, della potenza dei linguaggi. Nell'astratto orrido della comunicazione telematica qualcosa si soggettivizza: è l'anima della moltitudine. […] Se la produzione è linguistica, è attraverso la lingua che la soggettività si pone. L'astratto della comunicazione

[37] Su questa aporia del discorso foucaultiano cfr. C. Hearfield, *Adorno and The Modern Ethos Of Freedom*, Ashgate 2004, pp. 99 e sgg.
[38] Th. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 29 [p. 19].
[39] T. Negri, *Alle origini del biopolitico. Un seminario*, in www.uninomade.org/alle-origini-del-biopolitico
[40] Sulla centralità della circolazione e il "superamento" di Marx cfr. A. Negri, *Marx oltre Marx*, manifestolibri, Roma 1998, pp. 205 e sgg.

> diviene il corpo delle singolarità... Così nasce la moltitudine. La TV cerca di ricostruire, ad immagine e somiglianza del padrone, in generale, della funzione di comando, il mondo visibile. Essa è interattiva verso il basso, lo domina, lo disintegra, infine lo produce. […] Eppure quando la moltitudine si scopre all'interno della neutralizzazione della vita, allora tutta quella baracca trema e si scolla. Cominciò nel Vietnam, la demistificazione moltitudinaria della verità del potere: bastarono pochi fotografi, e qualche soldato filosofo, per mostrare di che lacrime e di che sangue grondasse quella guerra. Da allora il meccanismo della demistificazione e la capacità di mordere il mondo vivo, sono diventati virus e si espandono con la violenza di un'epidemia. […] Se così stanno le cose, la *Dialettica dell'Illuminismo* si è finalmente esaurita, estinta nella produzione capitalistica di immagini ripetitive («la storia è finita») e sostituita dalla nuova produzione del desiderio. L'astratto che era stato mercificato, è ora forse redento dall'iniziativa delle moltitudini. Addio Adorno, addio realismo e ripetizione del modello critico moderno: qui la critica della cultura si instaura su un terreno nuovo, quello della moltitudine, del post-moderno. Forse la moltitudine non produce più utopia, ma disutopia, la capacità di starci dentro, la capacità di scavare il linguaggio dall'interno, di far venir fuori il desiderio materiale della trasformazione.[41]

È come se per Negri il caos delle moltitudini si opponesse all'unità del biopotere; per Adorno invece, come abbiamo visto, l'unità del dominio *è* il caos: non si tratta quindi di scegliere tra unità e caos, bensì di leggere la trama dialettica che ne smaschera la *falsa alternativa*. In generale, il terreno filosofico su cui si muove Negri sembra tradurre elementi che possiamo già trovare adombrati nella critica adorniana in una forma «positiva» rendendoli privi di mediazione interna: l'ontologia negativa «materialistica» di Adorno diventa una filosofia dell'immanenza totale, il rapporto complesso tra inconscio e società si traduce nell'intronazione del desiderio a potere costituente, l'analisi della struttura antinomica della soggettività fa posto alla moltitudine come luogo di passaggio della trasformazione politica, la logica della disgregazione in cui è possibile leggere la trama del non-identico si riduce alla celebrazione della «mostruosità» del nuovo ecc.[42] In generale, è l'essere stesso *relazionale* del capitale ad essere ritrasformato in uno scontro di soggettività o di moltitudini in cui la relazione è come abbandonata a sé stessa[43].

Ciò è evidente già a livello del linguaggio scelto. L'insistenza di Adorno sull'autocritica della ragione intende vigilare proprio sulla possibilità di una lettura razionale dei processi storici e sociali: nonostante ogni critica che è possibile muovere al *pathos* dello stile adorniano, ad esso è estranea ogni enfasi

[41] A. Negri, *L'arte e la cultura nell'epoca dell'Impero e al tempo delle moltitudini*, in http://www.16beavergroup.org/intorno/230505.htm

[42] Cfr. l'ottima analisi di A. R. Bonnet, *Antagonism and Difference: Negative Dialectics and Post-Structuralism in View of The Critique of Modern Capitalism*, in J. Holloway – F. Matamoros – S. Tischler, *Negativity & Revolution. Adorno and Political Activism*, Pluto Press, Londra 2009, pp. 41 e sgg.

[43] Cfr. A. Callinicos, *Deciphering Capital: Marx's Capital and its destiny*, Bookmarks Publications, London 2014, p. 18.

declamatoria – («chi pensa […] non è arrabbiato»[44]) – così come ogni «gesto avvocatesco del pensiero»[45]. Quando Negri, denunciando il nesso tra totalità e redenzione in Adorno, dichiara che intende muoversi su un piano in cui la *totalità è positivamente data*[46], non sta solo falsando il concetto adorniano di totalità per sostituirvi di nuovo una nozione monodimensionale e adialettica – l'opposizione tra la totalità dello Stato e del diritto e quella della moltitudine che insorge contro di essa non è una contraddizione (*Widerspruch*) ma uno scontro di forze (*Realrepugnanz*) – sta anche rendendo impossibile una *lettura razionale* di tale processo e una qualsiasi forma di discussione della sua tesi. Mentre infatti la trascendenza adorniana si dischiude al pensiero come una presenza/assenza che allude ad un'ulteriorità senza garanzie anche perché legata ad una prassi cui il pensiero non può sostituirsi (e che si autodenuncia proprio per impedirsi tale sostituzione surrettizia), qui l'immanenza è in realtà una forma di messianismo camuffato: la moltitudine emerge nello spazio politico illimitato dischiuso dall'Impero come illimitatezza del desiderio che aspira ad un godimento intatto[47]. Non c'è alcuna indicazione su come tale moltitudine, tale desiderio e tale godimento possano prendere *forma*, poiché ciò sembra ridurre la portata distruttiva/creativa, la mostruosità inaudita, della «carne sociale vivente»[48]. Cancellata l'operazionalità della negazione dialettica, però, non rimane veramente altro che questo desiderio a sostegno delle affermazioni negriane, un desiderio che si autorappresenta come onnipotente perché sostituisce immaginariamente la propria impotenza al potere costituente. E che non è in grado di porsi coerentemente in antitesi all'oggetto della sua contestazione[49]. Mentre il discorso adorniano permette ancora una vigilanza critica sulla possibilità dell'azione politica di un soggetto che denuncia il proprio imparentamento col dominio, qui tutto si riduce a processi di trasformazione di soggettività magicamente «superate» nel processo di trasformazione stesso[50]. Non è possibile alcun giudizio sul modo in cui tali singolarità si rapportano tra di

[44] Th. W. Adorno, *Resignation*, GS 10.2., p. 799.
[45] Th. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 78 [p. 74].
[46] Cfr. M. Hardt – A. Negri, *Subterranean Passages of Thought: Empire's Insert*, *Cultural Studies* 16, no. 2 (2002)
[47] S. Žižek, *Objet a as Inherent Limit to Capitalism: on Michael Hardt and Antonio Negri* su: http://www.lacan.com/zizmultitude.htm
[48] A. Negri – M. Hardt, *Moltitudine*, Rizzoli, Milano 2004, p. 225.
[49] Come osserva Bonnet, la «differenza senza negazione» di Deleuze, Negri & co. vorrebbe essere nicciana ma è costretta a ricorrere a Hegel ogni volta che prende la china pericolosa di una possibile apologia del liberismo. A. R. Bonnet, *Antagonism and Difference*, cit., pp. 52 e sgg. In Negri ciò si annuncia già nel modo in cui la "distruzione della dialettica" dà vita alla curiosa "inversione" con cui la classe operaia investe il capitalismo e si costituisce mimandone le forme ("autovalorizzazione" ecc.). A. Negri, *Marx oltre Marx*, cit., pp. 205 e sgg. Cfr, invece, *supra*, la nostra caratterizzazione della classe operaia come classe negativa, processo di auto-dissolvimento. Per una difesa "dialettica" di Deluze cfr. Invece F. Jameson, *Valences of the Dialectic*, cit., pp. 181-200.
[50] Il comunismo, conseguentemente, si dà solo "nella forma della transizione". A. Negri, *Marx oltre Marx*, cit., p. 185.

loro[51] e con la natura non-umana una volta abolita la mediazione dialettica delle reciproche differenze: «l'ibrido che macchine singolari dell'esistere nel caos desiderano costruire fra generi umani ed animali, è la speranza e la decisione di una vita che non è gerarchicamente ordinata né prefigurata da una misura»[52].

7. *La solidarietà del "nulla positivo"*

Al populismo nicciano[53] che inevitabilmente si accompagna ad ogni vitalismo orgiastico, Adorno oppone l'ascesi teorica che coglie la vita solo come *auto-limitazione*, cioè nel suo rapporto con il *bello* che, in quanto assomiglia ad una *malattia consapevole* del vivente si oggettiva come senso nella sua negazione: nell'*inanimato*.

> Il concetto della vita nella sua astrazione, a cui i nostri avversari fanno appello, è inseparabile da tutto ciò che è oppressivo e privo di riguardi, e anzi, a ben vedere, micidiale e distruttivo. Il culto della vita in quanto tale si risolve inevitabilmente in quello di queste potenze. Ciò che prende il nome di manifestazione vitale, dalla fecondità rigogliosa della natura ai giochi turbolenti dei bambini […] partecipa della tendenza a privare della luce e della possibilità di esistere l'altro, il diverso, il possibile nel cieco impulso dell'affermazione di sé. Tanto è vero che la proliferazione indiscriminata del sano costituisce già sempre, di per se stessa, la malattia. Il suo antidoto è la malattia che è divenuta consapevole di sé, la *limitazione della vita stessa*. *Questa malattia salutare è il bello*. Esso impone un freno alla vita e quindi alla sua decadenza. Che se invece si nega la malattia in nome della vita, la vita ipostatizzata e feticizzata trapassa, proprio in virtù della sua separazione dall'altro elemento, per l'appunto in esso, in ciò che è malvagio e distruttivo, criminale e arrogante. Chi odia la distruzione, non può fare a meno di odiare anche la vita: *solo il morto, l'inanimato, è l'immagine adeguata del vivente non deformato*. […] "No, – dice il mite signor Bergeret, – preferisco credere che la vita organica sia una malattia speciale del nostro brutto pianeta. Sarebbe intollerabile pensare che nell'universo infinito non si facesse altro che mangiare ed essere mangiati". La ripugnanza nichilistica che si esprime in queste parole non è solo la condizione psicologica dell'umanità come modo di sentire e di essere, ma anche la condizione oggettiva della sua realizzazione pratica nell'utopia.[54]

La principale critica che questa biopolitica muove ad Adorno, cioè la sua 'disperante' fissazione alla negatività, appare così totalmente fuori fuoco. La dia-

[51] Su questo vedi A. Sartori, *Dal soggetto all'individuo. La trasformazione critico-dialettica del soggetto in Adorno*, in "Fenomenologia e società", 1, 2010, pp. 53-69.
[52] A. Negri, *L'arte e la cultura nell'epoca dell'Impero e al tempo delle moltitudini*, cit., ibid.
[53] Quel Nietzsche che, invocato oggi, ci permetterebbe di "vivere eroicamente la nostra finitudine e di costruire la nostra storia". T. Negri, *L'inverno è finito. Scritti sulla trasformazione negata (1989-1995)*, Calstelvecchi, Roma 1996, p. 96.
[54] Th. W. Adorno, *Minima moralia*, cit.,pp. 85-86 [pp. 82-83, corsivo mio]

lettica negativa interpretata come semplice «autosospensione»[55] della ragione, viene infatti criticata in quanto legata ad un meccanismo logico «ancora hegeliano» (dando per scontata una lettura tradizionale e ormai superata del pensiero di Hegel come metafisica della presenza[56] e della negazione come mera sponda dell'identità[57]) e soprattutto passiva, attendista, impotente. Di ciò è colpa un'inadeguata comprensione dei nodi fondamentali della *Dialettica dell'illuminismo* e, in particolare, un'obliterazione del suo tentativo di salvare un rapporto non distruttivo con il non-identico (nelle sue varie configurazioni: dalla natura non-umana all'inconscio, dalla corporeità all'elemento ludico ecc.). Non avendo compreso ciò, la negatività adorniana viene interpretata come semplice e vuota *attesa*, senza vedere nell'*interruzione* un *atto* e senza considerare ciò che c'è di *produttivo* in esso. La negazione dialettica, dunque, è sì una «sospensione» ma, proprio perciò, assume la forma di una *rinuncia* al dominio, di un ritrarsi che è anche, inevitabilmente, un *lasciar essere l'altro*, farlo parlare, dargli soccorso. È quest'ultimo elemento solidaristico con la natura che manca nell'idea (heideggeriana) di "sospensione" e di "lasciar essere" di Agamben[58], che in Adorno è invece garantito e richiesto proprio dallo strato somatico-mimetico dalla cui negazione l'umano si instaura come non-animale.

È la pratica liberante di quel «nulla positivo» che Adorno celebrava nell'estrema polverizzazione beckettiana: «l'autoaffermazione che garantisce l'io corrispond[e] proprio alla morte; […] solo quell'io, diciamo, che cessasse di affermarsi ne sarebbe libero»[59]. Al di là di ciò che ritiene Esposito[60] abbiamo qui un modello di *negazione della negazione* che trapassa in un positivo inteso come alterità fuori dal dominio di un soggetto sovrano e autocentrato: il pensiero (tradizionale e moderno) afferma di essere libero – di essere libero in quanto umano, cioè *non* naturale, *non* animale – ma in realtà è schiavo della necessità, servo della guerra che l'umanità ha dichiarato a sé stessa e al resto del vivente. Vittima del proprio autoaccecamento narcisistico. La negazione di questa negazione del vivente non è quindi nulla, ma *affermazione obliqua del vivente stesso*.

[55] S. Vaccaro, *Foucault sul Meno*, in "Antasofia", n. 3: Viaggio nella modernità, Mimesis, Milano 2004, p. 76.
[56] Cfr. invece la lettura, problematica ma salutarmente controcorrente, che ne dà Nancy: J.-L. Nancy, *Hegel L'inquietudine del negativo*, Cronopio, Napoli 1998.
[57] Bellan ha per altro ben sottolineato come l'«universalismo *del* negativo» (*Trasformazioni della dialettica: studi su Theodor W. Adorno e la teoria critica*, Il Poligrafo, Padova 2006, cit., p. 85; cfr. Th. W. Adorno, *Kleine Proust-Kommentare*, GS 11, p. 212 [tr. it. *Piccoli commenti a Proust*, in *Note*, cit., p. 91]) teorizzato da Adorno trovi già in Hegel una prefigurazione, leggendo la negazione dialettica come pratica effettiva, concreta, relazionale dell' alterità.
[58] G. Agamben, *L'aperto*, cit., p. 93.
[59] Th. W. Adorno, *Optimistisch zu denken ist kriminell : Eine Fernsehdiskussion über Samuel Beckett, inFrankfurter Adorno Blätter,* Band III.edition text + kritik*,* Munich1994, p. 115 *[tr. it.* Essere ottimisti è da criminali. Una conversazione televisiva su Beckett, a cura di G. Frasca, L'ancora, Napoli 2012, p. 54].
[60] Cfr. R. Esposito, *Politica e negazione. Per una filosofia affermativa*, Einaudi, Torino 2018.

A quanto pare, o la biopolitica disinnesca il "diritto" in quanto forma complementare dello *stato di eccezione* sulla nuda vita, oppure investe integralmente la vita di un *potere costituente*. È in questa capacità energetica, nella sua potenza assoluta, nella sua virtualità creativa che giacerebbe l'abisso di un potere che si costituisce sempre come mero rapporto di forza. All'anarchismo aristocratico che si ritrae dalla pervasività di un tecno-potere senza limiti, corrisponde qui il *panarchismo nicciano* che sogna l'oltreuomo cibernetico e mutante. La messa in causa dell'umano funziona come barriera mobile di un rapporto con l'altro non umano che può però produrre solo uno smontaggio della macchina antropologica, vuoi per disinnescare meccanismi di potere, vuoi per ri-assemblarla secondo modalità non antropocentriche. Foucault funge da cerniera tra queste due tendenze, con il suo ambiguo discorso, preso tra *forza* e *significazione*[61].

La centralità della categoria dialettica della *mediazione* viene però così perduta e con essa anche la possibilità di formulare un discorso sui diritti che non cadrebbe integralmente nell'ideologia del biopotere. In un senso perché ci si sforzerebbe costantemente di pensare la vita in una datità originaria che si sottrarrebbe alla forma della relazione. Nell'altro caso perché la vita non avrebbe altra misura che se stessa, in un incessante sforzo di autocreazione, di costruzione delle proprie forme di manifestazione. Da un lato, quindi, il diritto verrebbe sempre pensato come struttura sospesa, empirico-trascendentale, di auto-immunizzazione in cui la *polis* e Auschwitz finirebbero per giocare il ruolo di poli complementari di un processo di esclusione che non potrebbe mai risolversi ma solo essere enigmaticamente e misteriosamente disinnescato. Dall'altro, ci troveremmo gettati in una dimensione di pura immanenza, di cieco empirismo, in cui il darsi della struttura oppressiva e della rivolta contro di essa apparirebbero entrambe come gratuite e arbitrarie. Non sembra così esserci nel discorso biopolitico alternativa tra l'abbandono del principio di ragione sufficiente in quanto oppressivo e la sua destituzione come principio di ragione, la sua riduzione a norma del puro accadere.

L'elemento solidaristico che fa da sfondo al materialismo adorniano, il concetto di mimesi, apre invece ad una possibilità esclusa dagli approcci biopolitici dominanti. Il concetto di dominio rispetto a quello di biopotere permette un'articolazione interna della natura, del naturale, dell'animale riconducendoli ad una dialettica, per quanto negativa, in cui l'umano non solo si costituisce a partire dalla *negazione* dell'animale, ma trova qui l'immagine di una *conciliazione* possibile che è al tempo stesso pensabile in termini di modificazione dei *rapporti materiali* tra l'umano e il non-umano *e* della propria autopercezione in senso lato *culturale* come identità. Il potere non si esercita *sulla* vita, non è una struttura sospesa che verrebbe a codificarsi variamente nei secoli secondo un diverso modo di atteggiarsi dell'umano rispetto al vivente, né tantomeno una sorta di ipostasi

[61] Cfr. R. Esposito, *Bìos*, cit., dove la vita in Nietzsche viene celebrata come al tempo stesso "forma" (p. 86) e "priva di forma" (p. 91), orizzonte di "senso" e gioco di "forze".

metafisica e transtorica, che condannerebbe la storia stessa ad epifenomeno del suo manifestarsi. È solo a partire dallo strato mimetico originario in cui si produce il distanziamento dell'animale come ossificazione della ragione, la mimesi del morto, che è possibile pensare una mimesi opposta che metta fuori corso l'Umano come principio di dominio *senza* sacrificare l'umanità come *telos* immanente e incompiuto dell'*Aufklärung*.

The Human and the Rights-Bearer. A Philosophico-Juridical Analysis of the 'Refugee Problem'

Sabeen Ahmed (Vanderbilt University)
sabeen.ahmed@vanderbilt.edu

Articolo sottoposto a double blind review. Ricevuto: 05/05/2018 – Accettato 30/06/2018

Abstract: This paper examines the distinction between two categories of subjects – legal subjects and merely-human subjects – and the figure who today concretizes the distinction between the two: the refugee. By illuminating the disparity between rights-bearing and non-rights-bearing persons, I hope to illustrate the legal implications of this distinction – and concomitantly, our understanding of legal responsibility – through an analysis of the refugee. Drawing on Hannah Arendt, Giorgio Agamben, and Seyla Benhabib as my main interlocutors, I ultimately aim to provide an analytic platform from which to approach modern refugee crises. In so doing, we are better able to conceptualize the 'problem of the refugee' as both a consequence of and necessary condition for the juridical logic of the nation-state. I conclude with two theoretical 'solutions' to the 'problem of the refugee' – the first drawing from the theory of 'relational autonomy' presented by Jennifer Nedelsky and the second drawing from contemporary critiques of nation-statehood – and demonstrate how each takes as its ultimate aim the total elimination of the category of 'refugee'. Ultimately, however, I intend more modestly to give voice to a philosophically underemphasized catastrophe that is plaguing our sociopolitical spheres today, and which will doubtlessly dominate political discourse in the years to come.

Keywords: refugees, rights, philosophy of law, nation-state, international law

The philosophical paradox of human rights and legal rights is one that, more often than not, emerges within discourses on «stateless» persons. Often, the possessor of legal rights is the «citizen» – or more generally the «rights-bearing person» under legal jurisdiction – while human rights should, theoretically, belong to and be upheld for all peoples, irrespective of one's citizenship status. This reality, however, is contested by such thinkers as Hannah Arendt and Giorgio Agamben, who hold that the paradigmatic stateless person, the refugee, has effectively lost all claims to rights in tandem with nationality and with it, legal protection. Indeed, we might interpret the need for humanitarian aid organizations as the

need to «step in», so to speak, precisely in instances where the law has failed to protect such vulnerable subjects. To be sure, the law's failing might be that it has recognized the violation of the group members' rights but has done nothing to prosecute the violators or better the conditions of the violated. We should wonder, however, whether the law has rather failed to recognize that the group members *have* rights (or attribute to group members the status of rights-bearing persons) that it is legally bound to protect. If this is the case, the rights-less person – exemplified by the *stateless* person – is that figure who dispels the illusive universality of the rights of the human.

In this article I analyze and critique the figure of the «rights-bearing person» – who I call the «legal subject» – against the figure who lacks legal rights – who I call the «human subject». Accordingly, I draw on Joel Feinberg's examination of harm in the context of the «human subject» so described. Two other points should be mentioned. First, I take *legal* subject to mean a subject possessing an individual humanity that is *legally recognized*; any separation or removal of the legally recognized humanity (called «juridical humanity» by some) from the subject transforms her into a «merely-human» subject.[1] Second, my generalization of legal systems, unless otherwise specified, is a generalization inspired by Anglo-European and American legal systems. I make this disclaimer for two reasons: one, because questions of UN authority and international security often fall to the U.S., the U.K., and European members; and two, although hugely important within refugee discourse, an analysis of country-specific and non-Western legal systems lies well beyond the scope of this investigation. Indeed, it is a topic that, in tandem with human rights discourse, deserves attention in a separate analysis altogether.

It is the element of «legally-recognized humanity» that is crucial within this paper: more explicitly, I interpret the individual in possession thereof to be a legal subject, in contrast with one who lacks «legally-recognized humanity» or who is, more simply, a merely-human subject; as such, I focus on the *refugee* as the paradigmatic, merely-human subject within the context of law. By illuminating the disparity between rights-bearing and non-rights-bearing persons I hope to illustrate the legal implications of this distinction – and concomitantly, our understanding of legal responsibility – through an analysis of the refugee. Drawing on Arendt, Agamben, and Seyla Benhabib as my main interlocutors, I ultimately aim to provide an analytic platform from which to approach modern refugee crises. In so doing, I hope to give voice to a philosophically underemphasized catastrophe that is plaguing our sociopolitical spheres today, and which will doubtlessly dominate political discourse in the years to come.

I begin with an elaboration of how I conceive of the legal subject contrasted with the human subject and the place of legal rights within this context so as to contour the scope of this analysis. Accordingly, I take up the figure of the refugee

[1] Throughout this paper, I invoke the terms «merely-human» and «human» interchangeably; the former is simply utilized for purposes of emphasis in certain contexts.

as she is traditionally understood in contemporary philosophy – as a subject who has been forced to abandon or flee the state to which she formerly had legal residence or citizenship – and illustrate the paradox of rights that emerges through her confrontation with law. I conclude by briefly exploring the implications of this verdict in terms of contemporary theories of autonomy and offer possible steps that may be taken to address this problem, of which the current 'European Migrant Crisis' is the paradigmatic actualization demanding our attention today.

1. *Rights and Wrongs*

The concept of «rights» is famously obscure, though for our purposes it is enough to demarcate *moral rights* – those that other individuals are duty-bound to uphold (such as, for example, my right not to be cruelly insulted) – from *legal rights* – those that the state is duty-bound to uphold (such as my right to freedom of religious expression). In *Harm to Others*, legal theorist Joel Feinberg offers a detailed account of the distinctions and points of overlap between these two categorizations, which, taken together, he further classifies into three groups: moral rights merely, legal rights merely, and rights that are both moral and legal. In all cases, the rights are possessed by the rights-bearer, and all other agents have a duty (whether positive or negative) not to violate or to uphold them. Because we are looking at two classifications of subjects – human subjects and legal subjects – we may rearticulate Feinberg's distinctions not by type, but between rights-bearers:

1. The *legal subject* possesses legal rights, or those that are recognized and protected by legal institutions and those that other agents are required to respect. To emphasize legal right is to emphasize a «claim against all other citizens to their noninterference and a claim against the state to its protection»[2].

2. The *human subject* possesses, at best, only merely moral rights, or those that are founded on ethical grounds, but are *not* claims that the state is legally obligated to address. Merely moral rights are typically categorized as «welfare rights», but we may consider them more simply as the «human rights» of contemporary political discourse.

In both cases, rights grant the rights-bearer the capacity to *file claims*, whose terms the addressee – whether an individual, an institution, or a state – has a sub-

[2] J. Feinberg, *Harm to Others: The Moral Limits of the Criminal Law*, Oxford University Press, Oxford 1984, p. 109. Feinberg also notes that those that are additionally «backed by valid reasons and addressed to the conscience of the claimee or to public reason» are both moral and legal (ibid. p. 110). For our purposes, the essential component of these rights is their status as legal, and we may consider «moral and legal» rights as superfluous for this analysis.

sequent *duty* to fulfill. There exists, then, an essential reciprocity between claims and duties. Following Feinberg's distinction, an Agent *A* can appeal to either ethical claims or legal claims, which agent *B* subsequently has either a moral duty to fulfill or a legal duty to fulfill. Seyla Benhabib draws a similar distinction in *The Rights of Others*, dividing rights into those that elicit a moral imperative and those that elicit a juridico-civil imperative. Accordingly, moral rights are those which invoke a «moral claim to membership and a certain form of treatment compatible with the claim to membership»[3]. Possessors of moral rights are thus entitled to moral claims and their reciprocal fulfillment. It is only in the case of juridico-civil usage, however, that one is entitled to *legal rights* claims, which

> entitle persons to engage or not in a course of action, and such entitlements create reciprocal obligations. Rights and obligations are correlated: rights discourse takes place among the consociates of a community. Such rights, which generate reciprocal obligations among consociates, that is, among those who are *already recognized as members of a legal community*, are usually referred to as 'civil and political' rights or as *citizen's rights*.[4]

The complicated relationship between rights, claims, and duties are ultimately contingent upon one's status as either a merely-human or legal subject: «the asymmetry between [them] … derives from the absence in the first case of a specific juridico-civil community of consociates who stand in a relation of reciprocal duty to one another»[5].

To clarify this division concretely, we might say that certain legal duties are perceived as transnational, such as duties not to kill, rape, or torture persons[6]. These are duties that a state is *legally obligated* to abide; failing to do so may result in legal ramifications to be 'settled' in a court of law such as, for example, the International Criminal Court or other ad hoc legal tribunals[7]. Certain other legal rights and duties are contingent upon the formal laws of any given political system, such as traffic laws, contract laws, and legal rights that apply to criminal suspects (in the context of the U.S., we might consider Miranda rights). Moral rights and duties, however, often extend beyond those rights that are legally enforced. I may believe myself to have a moral duty to volunteer at my local soup kitchen five hours per week, for example, but I am certainly not *legally* mandated to do so.

It is in cases where rights are *violated* that the question of 'harm' and 'wrong' come to the fore. In such cases, the violation results in a *harm* done to a subject

[3] S. Benhabib, *The Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, p. 56.
[4] Ivi, p. 57, emphasis added.
[5] Ivi, p. 58.
[6] It should be noted that this is not to advance a moral or metaphysical theory that undergirds these legal laws. Discussions of law or legal matters in this paper make no attempt to identify or articulate any moral claims unless explicitly stated.
[7] This is not to overlook the efficacy and bias of these systems; however, such an analysis goes beyond the scope of this paper and merits separate investigation.

by the violator, and Feinberg holds this to be the case whether the violated right is moral or legal. Speaking once again of our rights-bearer *A*, we can more simply define a harm as a violation of *A*'s right(s)[8]; concomitantly, our agent *B* has a *negative duty* to not violate *A*'s rights. In the context of legal and human subjects, then, the following may be said: a violation of the rights of a legal-rights-bearing person, or legal subject *A*, is a legal (and sometimes also moral) harm; while the violation of the rights of a merely-moral-rights-bearing person, or human subject *B*, is at most a moral harm. The distinction between legal subjects and moral subjects, however, draws an important criterion in our interpretation of harms and wrongs. Although both moral and legal subjects can be harmed, it is only *legal subjects* – meaning, those subjects with the capacity to file claims – that can be *wronged*. It is not the moral violation alone, but the moral and/or *legal* violation of a right that has the capacity to become a wrong against which the victim can file a claim to a court of law or other judicial apparatus. The Judicial Branch of the United States, for example, utilizes the language of 'wrong' in its description of juridical duties: «If a party believes that it has been wronged, it can file suit in civil court to attempt to have that wrong remedied through an order to cease and desist, alter behavior, or award monetary damages»[9]. Similarly, in its 2004 *Report of the Security-General*, the United Nations defines «justice» as «an ideal of accountability and fairness in the protection and vindication of rights and the prevention and punishment of wrongs»[10]. As such, we may say that *wrongs* are those harms that the state (or legal apparatuses thereof) has a duty to address, and the perpetrators thereof are legally punishable. To be sure, violations of moral rights are those which the state may or may not be obligated to address (depending on whether the moral right is also a legal right), but they are harms which may nonetheless inspire reciprocal action by other agents or institutions, such as NGO's and peacekeeping forces. Having now given substance to these concepts, we may reconceptualize our understanding of the refugee therewith.

2. *The Refugee: Legal Ambiguities and Philosophical Critiques*

Before turning to contemporary philosophical approaches to the refugee, it will do us well to address the formal, legal definition of the refugee and the appli-

[8] Feinberg himself gives an exhaustive list of the different types of harms that may be committed against an agent. For our purposes, rights-violation is a sufficient condition for an agent being harmed, without needing to delve into Feinberg's nuanced hypothetical scenarios. See Feinberg's *Harm to Others* (1984) for an overview.

[9] *Our Government: The Judicial Branch*, «The White House», accessed 19 October 2018, https://www.whitehouse.gov/about-the-white-house/the-judicial-branch/.

[10] *The rule of law and transitional justice in conflict and post-conflict societies: Report of the Secretary-General*, «United Nations Security Council», 23 August 2004, accessed 19 October 2018, http://archive.ipu.org/splz-e/unga07/law.pdf.

cability of the 1951 *Convention Relating to the Status of Refugees* today[11]. Article 1A(2) of the Convention defines the «refugee» as one who

> owing to well-founded fear of being persecuted for reasons of race, religion, nationality, membership of a particular social group or political opinion, is outside the country of his nationality and is unable or, owing to such fear, is unwilling to avail himself of the protection of that country; or who, not having a nationality and being outside the country of his former habitual residence as a result of such events, is unable or, owing to such fear, is unwilling to return to it.[12]

There are two elements to note: one, the refugee is defined as an individual who is outside her country of nationality or lacks nationality status due to a *fear* of *persecution*; and two, the emphasis throughout is on *nationality* and the possession or recognition thereof. In other words, it is only when an individual flees persecution and consequently loses her claim to nationality – when she is, more simply, an alien – that she can be recognized as a refugee. The explicit connection between persecution and nationality further indicates that nationality is a precondition for ones' ability to claim persecution at all: it is only when a national of a state is unprotected *by that state* that she can fall under consideration for refugee status. We immediately notice that these criteria discount those who identify as environmental migrants, climate refugees, internally displaced persons, and persons fleeing due to war or terrorism, and as such are much narrower in scope than those that characterize the refugee as a theoretical or philosophical figure of analysis[13].

[11] Bracketing the legal criteria, the historical context surrounding the drafting of the Convention itself is noteworthy. The Convention was approved in 1951 as a means to account for refugees resulting from World War II and, especially, the Holocaust. Until the 1967 Protocol, however, the Convention applied *exclusively* to the protection of European refugees prior to 1951. The UN General Assembly's rationale for the Protocol came as a result of «considering that new refugee situations have arisen since the Convention was adopted and that the refugees concerned may therefore not fall within the scope of the Convention» and of «considering that it is desirable that equal status should be enjoyed by all refugees covered by the definition in the Convention irrespective of the dateline 1 January 1951» (*Protocol Relating to the Status of Refugees*, «UN General Assembly», United Nations Treaty Series 606, 1967, pp. 267–76, at p. 267). It should be noted that the Protocol makes no change to the definition of the «refugee» as originally drafted.

[12] J. C. Hathaway, M. Foster, *The Law of Refugee Status*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, p. 2. We should further note that the rights outlined in the Refugee Convention apply «until and unless an individual is found not to be a refugee» (ibid. p. 1). As such, there is – or at the time of the Convention's drafting, was – an understanding that refugee status is a *temporary status*. Considering that many of today's 66 million refugees are unlikely or unable to return to their countries of origin, legal scholars James Hathaway and Michelle Foster recognize that «there is legal uncertainty as to what status is required to be accorded […] either on the basis of non-Refugee Convention international legal norms or on humanitarian grounds» (Ivi, p. 2).

[13] The implications of this on philosophical approaches to the refugee are magnanimous, and often overlooked. Though any discussion thereof goes well beyond the scope of this paper – and would require a broader analysis of the limitations of philosophical methodologies – it is worth making explicit.

The Convention itself is a «multilateral treaty» and, as such, can require from signatories no more than interpretation and application «in good faith»[14]. Though we may refer to the duties outlined in the Convention as «international laws», these duties are not binding, nor are the «legal» rights properly speaking. As such, because states (or legal institutions more broadly) are only duty-bound to protect and uphold legal rights, there is no *legal obligation* to uphold the Convention or recognize stateless individuals as refugees. Questions of treaty interpretation and scope have received close scrutiny since the drafting of the 1969 *Vienna Convention*, with the ambiguity of implementation of particular interest. James Hathaway and Michelle Foster state that

> even where an important subset of state parties takes a view on interpretation of the refugee definition – as is the case in the European Union, where the Qualification Directive sets minimum standards for its member states – there is no basis to view such positions as necessarily amounting to authoritative understandings of the Refugee Convention.[15]

Legally speaking, the status of the refugee *qua refugee* appears as unclear as her status as a rights-bearing subject. Because the refugee is not a legal subject proper, she cannot be «wronged» such that any state has a legal *duty* to her. Any obligations owed to the refugee are borne from a sense of moral responsibility in the face of harm more generally, whose force is never legally binding and is, instead, entirely contingent upon the actors within its particular context. As such, signatories of the Refugee Convention have, at most, a *moral* impetus to uphold the Convention, even if this impetus does not extend to the states' handling of refugees once recognized.

Additionally, the legislative actors who have the capacity to uphold and enforce the *Refugee Convention* itself remains obscure: in other words, there is still a question of the scope of legal jurisdiction between states *themselves recognized as states* and those that are not given the classification of states proper[16]. The issue of legitimacy is one which sometimes diffuses into ambiguity, as seen today in *de jure* or partially-sovereign states, with Palestine as the paradigmatic case. Because Palestine is considered occupied territory rather than an independent nation-state by Israel, the United States, and the United Nations more broadly, its legal capabilities are forfeited to such bodies as the International Criminal Court, and Palestinians residing in the occupied territories have little recourse to claim human rights abuses. Indeed, any claim to persecution itself – and subsequent refugee status – becomes precarious: because refugee status as defined in the Refugee Convention is so tied to the unwillingness of states to protect («since logically a state that is persecuting its citizens is unwilling to protect them»[17]), more common iterations of

[14] J. C. Hathaway, M. Foster, *The Law of Refugee Status*, cit., p. 5. This and similar guidelines regarding treaties are explicitly codified in the 1969 *Vienna Convention of the Law of Treaties.*
[15] Ivi, p. 12.
[16] Though it goes well beyond the scope of this paper, the sovereign status of refugee *camps* further complicates the question of legal jurisdiction and merits acknowledgment.
[17] J. C. Hathaway, M. Foster, *The Law of Refugee Status*, cit., p. 303.

persecution today come not from the state's *unwillingness*, but *inability*. Variations of this phenomenon emerge from territories governed by non-state actors (such as insurgent groups) as well as «failed» states. Nonetheless, although it is increasingly accepted that «the source of the persecution is irrelevant so long as the state is unable or unwilling to provide protection»[18], whether or not persecution and lack of protection are *recognized as such* remains ambiguous[19]. More broadly, if there is no legitimate legal body to whom an individual may appeal to for protection, does that body have the capacity to confer onto her legal status *at all?*

* * *

Let us, however, bracket the legal framework of refugee status, given the frequent absence thereof in philosophical considerations of who 'counts' as a refugee or stateless person (the two terms often used interchangeably)[20]. The normative and theoretical implications of refugee status and management have been taken up at length by continental philosophers since the era of the World Wars. Hannah Arendt provides possibly the most prominent critique of the «refugee» – which she reframes as the normative problem of «the right to have rights» – and her analysis is taken up, to this day, by scholars of refugee studies and political theory. Italian philosopher Giorgio Agamben notes that, even before the Holocaust, «many European states began to pass laws allowing the denaturalization and denationalization of their own citizens» which in turn «divided German citizens into citizens with full rights and citizens without political rights»[21]. It was this process of denaturalization – rendering Jews 'citizens' without legal rights – that would later allow German Jews to be sent to the extermination camps not where they were killed, but where their corpses were «produced». On this reading, the link between rights and nationality are explicitly concomitant upon one's status as a citizen; once that status is removed, *even if one continues to reside in that nation*, any legal (and moral) obligation owed to the mere human subject dissolves[22]. Accordingly, the denationalized loses her capacity not only to file claims against her state, but also to accuse the state of failing to protect the rights which we imagine all persons, *prima facie*, to hold: «the inextricable connections between human rights and citizenship, [suggests] that it becomes very difficult for those deprived of membership in a political community to be recognized as human beings entitled to rights»[23].

[18] Ivi, p. 305.
[19] We might here refer to sexual violence, sex trafficking, or criminal child labor laws.
[20] See footnote 11.
[21] G. Agamben, *Beyond Human Rights*, in «Social Engineering», XV, 2008, pp. 90–95, at p. 91.
[22] We may also here consider Michel Foucault's analysis of «biopower», or the state's demotion of its populace to the status of mere bodies, as articulated in the *Society Must Be Defended* lecture series (2003).
[23] A. Gündo´du, *Rightlessness in an Age of Rights: Hannah Arendt and the Contemporary Struggles of Migrants,* Oxford University Press, Oxford 2015, p. 26.

Arendt acknowledges and discusses the phenomenon of denaturalization in *The Origins of Totalitarianism*, but writes, as well, of the legal paradoxes embedded in the international community's handling of the post-WWII refugee crisis, during which time the Minority Treaties were drafted in order to organize and control the mass influx of stateless peoples on the continent. The Treaties, Arendt notes, only became a priority for international bodies because of «the trend of international negotiations simply to ignore the existence of refugees» altogether[24]. Writing as a resident alien in America several years later, Arendt recognized that

> only nationals could be citizens, *only people of the same national origin could enjoy the full protection of legal institutions*, that persons of different nationality needed some law of exception until or unless they were completely assimilated and divorced from their origin... [but] [the European powers] were neither willing nor able to overthrow the laws by which nation-states exist.[25]

Arendt is, technically speaking, here referring more to resident aliens than refugees proper, but the question of vulnerability is shared across both categories: only those individuals who are recognized as *legal subjects* are protected by the state, and the state has a duty only to the legal subjects it recognizes. Because the legal subjects under the jurisdiction of the state are classified as either nationals or citizens, any individual who does not fit either category becomes, at most, a merely-human subject.

Agamben has more recently taken up Arendt's examination of the refugee as a figure he refers to as *homo sacer* – or the «sacred» man stripped of all legal rights and protections – presented simply as «bare life». Following Arendt's description, Agamben declares that

> [t]he concept of the refugee (and the figure of life that this concept represents [i.e. bare life]) must be resolutely separated from the concept of the rights of man, and we must seriously consider Arendt's claim that the fates of human rights and the nation-state are bound together such that the decline and crisis of the one necessarily implies the end of the other. The refugee must be considered for what he is: nothing less than a limit concept that radically calls into question the fundamental categories of the nation-state, from the birth-nation to the man-citizen link, and that thereby makes it possible to clear the way for a long-overdue renewal of categories in the service of politics in which bare life is no longer separated and excepted, either in the state order or in the figure of human rights.[26]

[24] H. Arendt, *The Disenfranchised and Disgraced*, in *The Jewish Writings*, eds. J. Kohn and R. H. Feldman, Schocken Books, New Yoirk 2007 [1944], p. 234.
[25] H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace Jovanovich, Orlando 1979, p. 257; p. 273, my emphasis.
[26] G. Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trans. D. Heller-Roazen, Stanford University Press, Stanford 1998, p. 134.

Although the Refugee Convention defines a refugee as a victim of political persecution, Arendt's and Agamben's analyses illuminate the originary producer of the refugee *qua* political category: the contemporary nation-state system itself, which has monopolized the power to ontologize persons as either legal subjects or merely-human subjects. Indeed, it is only within this system that one's citizenship status carries more ethico-legal weight than one's status as a human being; even the concept of welfare rights – of *human* rights – itself loses meaning, its pretense revealed «to lack every protection and reality at the moment in which they can no longer take the form of rights belonging to citizens of a state»[27].

3. *The Paradox of Humanitarianism*

Humanitarianism and its derivatives – such prison reform movements, NGOs, humanitarian aid organizations, and military humanitarian intervention (or «humanitarian war») – have always been, ostensibly, connected to the belief that human rights are universal to all persons, regardless of any and all differences that may exist among them *qua* individuals. What is particularly striking about humanitarianism on an international scale is its force in driving legal bodies and political procedures to better the social, economic, and political conditions of oppressed peoples[28]. It is largely due to humanitarian concerns, for example, that such events as the Nuremberg trials, ad hoc military and international tribunals for the persecution of war criminals, and the 1990–1993 negotiations to end apartheid became legal issues to be addressed by means of due process. Appeals to fundamental human rights, as such, developed as the positive counterpoint to the ethical catastrophes and militarized racism of the 20th century. Three years before the ratification of the Refugee Convention,

[27] Ivi, p. 126.

[28] Though it will not be addressed here, I do want to acknowledge the implicit imposition of a particular understanding of "humanity" that, subsequently, can alter our political and ethical interpretations of *liberation* movements. Robert Meister addresses this phenomenon in *After Evil* (2011), in which he notes that «today's human rights establishment speaks with increasing hostility toward social movements that might once have been described as enemies of the new Human Rights Discourse insofar as they engage in acts of 'terror' or hesitate to condemn such acts elsewhere» (R. Meister, *After Evil: A Politics of Human Rights*, Columbia University Press, New York 2011, p. 21). We should further recognize that in many cases, and especially in the past several decades, humanitarian relief workers have taken advantage of the vulnerability of refugees – particularly refugee women – through sexual exploitation: «Governments and aid agencies are failing to provide even basic protections to women refugees traveling from Syria and Iraq... women and girl refugees face violence, assault, exploitation and sexual harassment at every stage of their journey, including on European soil» (J. Weiss, *Female refugees face physical assault, exploitation and sexual harassment on their journey through Europe*, «Amnesty International», 2016, https://www.amnesty.org/en/latest/news/2016/01/female-refugees-face-physical-assault-exploitation-and-sexual-harassment-on-their-journey-through-europe/). Although the analysis offered in this paper is primarily conceptual in nature, it is imperative that we recognize these material realities and resist indulgence in mere idealizations and abstractions for the sake of theoretical simplicity.

the UN General Assembly in 1948 drafted the *Universal Declaration of Human Rights*, a concrete articulation of those rights to which all human beings are decreed to be entitled. Much like the Refugee Convention, the UDHR emerged from the ashes of the two World Wars and the European collective memory of a genocide from which it was still in shock.

Although international and humanitarian aid organizations alone have not (thus far) managed to concretize human rights as *legal* rights, they have certainly established legal and ethical norms that sovereign bodies are now expected to uphold. The problem lies, once again, with the legal enforcement thereof. The irony of humanitarian aid mirrors the paradox of human rights: both operate conditionally, insofar as they are founded on the extralegality of what it means to be entitled to the rights of the *human*. In other words, they recognize that the establishment of the nation-state system has generated an antinomy between the ethical and political that, in practice, is increasingly incommensurable.

The modern nation-state system, largely a product of the dissolution of global empires at the onset of the World Wars, is «based upon tension and at times outright contradiction», Benhabib notes, «between human rights and the principle of national sovereignty»[29]. Due primarily to the drawing of state borders and consequent demarcation of nations, the primacy of citizenship over other manifestations of group membership has become both the measure and the limit of the law. As such, the boundaries of legal rights, so to speak, are no more than the boundaries of the nation-state. Therebeyond, one's entitlement to legal rights loses its guarantee, and within this «beyond», the only protection one is granted as a mere human is the protection offered by humanitarian efforts. More simply, human rights are recognized only by the humanitarian, and the conceptual reality of «human rights» emerges as, contradictorily, a privilege: *humanity itself* becomes an object of law to be conferred or removed at the discretion of the sovereign. Especially paradoxical is that the mark of political and ethical progress of nation-states in an increasingly liberal international imaginary is «their subscription to common values and principles, *such as the observance of human rights and the rule of law* and respect for democratic self-determination»[30].

It is through her lack of nationality – her lack of citizenship – that the refugee is disbarred from human rights, legally speaking. Whatever protection she receives is offered through a sense of moral responsibility, which, owing to its contingency upon external actors, leaves her deeply vulnerable to violence both direct and indirect[31]. As we have seen, however, it is violence that can never demand legal attention; it is violence that is never legally interpreted as a *wrong*. The ethico-political repercussions are, as history has shown us, catastrophic:

[29] S. Benhabib, *The Rights of Others*, cit., p. 61.
[30] Ivi, p. 41, my emphasis.
[31] I refer here to the negligence of protection or assistance of the oppressed – when such protection is requested – as an indirect violence.

once a person is no longer capable of being wronged, an essential component of her humanity has also been denied[32]. She becomes, in other words, a human who no longer has a claim to human rights. Her death, too, loses the respect and grief owed to the human, loses its significance, and gains the fungibility of the disposable. It was only after they were denationalized, after all, that the Jews were, not killed, but «*exterminated* … in a mad and giant holocaust»[33].

The fungibility of today's refugee is apparent in the way she is talked about: at most, as a member of a homogenized collective, or, more often, as a number. In the eyes of nation-states, refugees are accounted for not normatively, but statistically: they are classified in numbers and charts that demarcate by geographic location; in terms of their economic burden as non-tax-payers; in quantities of victims drowned in the Mediterranean Sea. That nationality is such an integral facet of identity constitution delegates the refugee, effectively, as a figure who no longer has an *identity* that is recognized. Without this identity, the refugee further loses her capacity for self-determination and, consequently, stands outside of the «democratic»: democratic values of equality, fairness, and respect are no longer owed to her, nor can she claim them by right. Simultaneously, however, the refugee – this figure of unbelonging – is integral to the identity constitution of democratic society and democracy more generally. There cannot exist democratic citizens and states, after all, unless there are non-democratic persons against whom the ideals of democracy are measured. As such, the existence of the refugee is, we might say, *necessary* for the survival of the nation-state system: the existence of one ensures the existence of the other, and the erasure of one contains within it the obliteration of the other:

> If the refugee represents such a disquieting element in the order of the nation-state, this is so primarily because, by breaking the identity between the human and the citizen and that between nativity and nationality, it brings the originary fiction of sovereignty to crisis... [she] [is] nothing less than a limit-concept that at once brings a radical crisis to the principles of the nation-state and clears the way for a renewal of categories that can no longer be delayed.[34]

It is not just the fiction of sovereignty, however, but the illusions of law itself that has emerged as the problem of the refugee continues without foreseeable resolution. If the refugee is not a legal subject, how can we charge state actors with criminal negligence? Indeed, if refugees stand external to the sphere of law, how are we to truly address supposed «crimes against humanity»? If the

[32] For example, we never utilize the term 'wrong', in a legal sense, for non-human subjects such as animals or environmental bodies.
[33] G. Agamben, *Homo Sacer*, cit. p. 114, my emphasis.
[34] G. Agamben, *Beyond Human Rights*, cit., p. 93; p. 95. It should be noted that Agamben utilizes the masculine pronoun in all discussions of both homo sacer and the refugee; I utilize the female pronoun here to draw attention to the significant population of refugee *women* whose experiences and subjectivities are largely erased in totalizing theories of the 'refugee' as an ontological category.

humanity of the refugee is no longer legally recognized, crimes against humanity become, at most, moral tragedies. It is time now, more than ever, that we acknowledge these questions – these ethical antinomies and legal antagonisms – and confront them without pretense or denial.

4. *Rights of Autonomy, Claims to Recognition*

To conclude this analysis, I turn briefly to Jennifer Nedelsky's conception of autonomy, which I believe to be conceptually consistent with our examination of the refugee and which may also create new platforms from which scholars address these ethico-legal discussions in novel ways. In *Law's Relations*, Nedelsky outlines a quasi-Hegelian theory of *relational* autonomy to highlight the interdependence of the individual on her peers – family, friends, colleagues, employers, strangers – as constitutive of her autonomous self. Our social worlds, she argues, shape who we take ourselves to be and, crucially, how we consider ourselves in relation to others. This sense of self is not unidirectional, however; there is an element of reciprocity in our self-constitution such that who we are is shaped by *how others relate to us*. Because the legal system (which for Nedelsky is exemplified by the U.S. system) does not principally view the individual as *relational*, however, there exists a space for power asymmetries and «permissible» harm: «the intrinsic harm to others is important», she writes, «because in many cases our societies permit harm to 'others,' whom members of the dominant group have no potential of becoming»[35]. Indeed, rights themselves are relation-structuring, constituting not only legal but also social and economic institutions that subsequently contour the limits of our relational capacities, and these limits are variable among different groups of individuals (women, queer and trans individuals, minorities, etc.). Nedelsky's analysis is motivated largely by feminist relational theory and accordingly focuses primarily on gender constitution within the North American legal system, though she holds that her theory is broadly applicable to other contexts.

Nedelsky follows other feminist and egalitarian liberals in her prioritization of individual autonomy as central to an individual's flourishing in a given society. Although autonomy is relational – insofar as «we are dependent on others for the social world that enables us to develop all of our core capacities»[36] – it is certainly not entirely *determined* by relations; rather, Nedelsky aims to offer an alternative to the highly individualistic notion of autonomy – exemplified by the «rational individual» dominant in liberal political discourse – principally to open a space for discussions of power asymmetries that effect certain individuals' capacities to fully develop or express their autonomy. Framing this space in a politico-legal

[35] J. Nedelsky, *Law's Relations: A Relational Theory of Self, Autonomy, and Law*, Oxford University Press, Oxford 2011, p. 26.
[36] Ivi, p. 18.

context allows us to more clearly examine «how the way one assumes, sees, uses, or challenges conceptual and institutional frameworks depends in part on *one's location within these power structures*»[37].

Beyond mere relationality, however, part of what constitutes one's autonomy is one's capacity to *interact* with others in constructive and creative ways: «the processes by which we make something our own are always enabled by the relations of which we are a part»[38]. Because our relations govern the scope of our space of autonomy, it is integral that others – or, those in the social world which constitutes the «relations of which we are a part» – *recognize* us as autonomous. Our interactions must be reciprocal in nature, in other words, if they are to be meaningful indications of the scope of our own autonomy. This is not only necessary in purely sociopolitical terms, but also legal terms, particularly in such pertinent cases as women's access to abortion. The rights and liberties we have and the space we are allotted in which to express these rights and liberties are, thus, dependent not only on our status as autonomous subjects, but the *degrees* to which this autonomy is recognized[39]. In all manifestations, nevertheless, autonomy itself becomes an essential condition for being a rights-bearing subject and, consequently, an integral criterion of citizenship-constitution.

If we extend this conceptualization to the refugee, it becomes immediately apparent that she has lost any claim to autonomy that she may have, under other conditions, possessed. Neither is she recognized by others as a self-determining agent, nor does she possess the relevant legal status to make rights claims against legal and political bodies. Essentially, then, the refugee lacks all capacities to claim *recognition* as it pertains to either moral duties or legal duties. Because autonomy has become absorbed into the contemporary understanding of liberal values as a central component of liberal democracies, the lack thereof widens the gap between citizens and non-citizens. Autonomy, tied so intimately with one's status as a legal subject, has become a defining feature of identity. As a corollary, identity itself is predicated on a sense of belonging.

Beyond legal technicalities, however, autonomy is exemplified by and exemplifies nationality; it is from one's membership in a social body – of which the political is paradigm – that her autonomy is recognized as legitimate. Indeed, the perceived legitimacy of her membership is, in a way, autonomy-granting. This generates a significant normative implication, however; membership, on the state model, has come to manifest in extremes as fundamentalist nationalism aimed at reinforcing the unicity of identity among citizens. On an Habermasian account,

[37] Ivi, p. 37, my emphasis.
[38] Ivi, p. 49.
[39] It follows that the scope of legal *recognition* of our rights is also variable and dependent on a number of relational factors, including socioeconomic status and place of residence as well as agent-specific characteristics (as gender, race, religious affiliation, etc.). A black man in today's United States, for example, may be perceived as threatening or as a potential criminal deserving of physical reprisal for exercising his right to carry a firearm, in a way that a white man in a similar context may not be.

we can conceptualize this pathology as a type of *ethno-nationalism* borne out of the existential fear of loss of autonomy: it is the «we-consciousness», which is «founded on an imagined blood relation or on cultural identity of people who share a belief in a common origin, [and] identify one another as 'members' of the same community»[40]. If membership is denied, so too is autonomy. Given that the contemporary refugee crisis is largely engendered by the confrontation between the *non-European* refugee and the European citizen, assumptions of the refugee as illiberal, dangerous, and disruptive have space to flourish; within the context of the European Migration Crisis, the refugee becomes, more simply, the «other» that doesn't belong[41].

I propose that discourses on solutions to «the problem of the refugee» take one of two forms. The first, in keeping with Nedelsky's support of autonomy, requires the construction of a formal, international legal body to which all nation-states are accountable. The capacities of the United Nations, limited as they are to the drafting of statutes and treaties, are unequipped to enforce the recognition of such doctrines as the UDHR, relying instead on the «good faith» of its signatories. The contingency of legal humanity recognition, however, becomes particularly divisive when ethno-nationalist considerations are prioritized. The only manner of overcoming these biases – which are the natural byproduct of the current state-centric system – is through the formal recognition of the autonomy of all persons by a legal institution that transcends the capacities and jurisdiction of the nation-state. International law, in other words, «ultimately requires a connection between the legal subject and the (human) subject»[42], and the broadening of autonomy recognition is perhaps the solution to «freeing people from social subordination and domination»[43]. Put otherwise, only an international regime that «decouples the right to have rights from one's nationality status» is one that can reestablish the primacy of the *human*.

The second possibility is the dissolution of borders – and, thus, the nation-state system itself – in order to eradicate the material conditions that make possible the production of the «refugee». The idea of the inevitable ruination of the nation-state is one that, since the latter half of the 20th century, has been taken up by neo-Marxists and poststructuralists who view the inherent contradiction between legal and human rights as fundamentally inextricable. On Agamben's

[40] J. Habermas, *The Inclusion of the Other*, The MIT Press, Cambridge 1998, p. 130.

[41] Charles Mills, in his analysis of the «racial contract» and ethno-nationalist identity, goes so far as to declare that «[t]he Jewish Holocaust is by no means a bolt from the blue, an unfathomable anomaly in the development of the West, but unique only in that it represents the use of the Racial Contract against *Europeans*» (C. Mills, *The Racial Contract*, Cornell University Press, Ithaca 1997, p. 103). Indeed, on Mills' account, «the racial mass murder of Europeans is placed on a different moral plan than the racial mass murder of non-Europeans» (Ivi, p. 104).

[42] J. E. Nijman, *Paul Riceour and International Law: Beyond 'The End of the Subject'. Towards a Relational Theory of Legal Personality*, in «Leiden Journal of International Law», XX, 2007, pp. 25–64, at p. 27.

[43] M. Friedman, *Relational Autonomy and Individuality*, in «University of Toronto Law Journal», LXIII, 2013, pp. 327–41, at p. 331.

account, for example, it is only when «the spaces of states have been thus perforated and topologically deformed» that all peoples can «recognize the refugee that he or she is» and the «political survival of humankind today thinkable»[44]. Through the annihilation of borders and the realization of the Arendtian «decline of the nation-state», citizenship, already arbitrary in its assemblage, becomes an archaic delineation of identity, and with it the criteria for the classification of the «legal subject» altogether. In other words, we must move toward a cosmopolitan world in which all peoples are stateless and we are recognized as the *human* subjects we fundamentally are.

In both cases outlined above, it is clear that the final aim is the elimination of the category of the «refugee» altogether. Put simply, the ambiguities and insufficiencies of international law cannot be overcome unless the conditions of their insufficiencies are removed. As long as we hold on to such a destructive concept in any of its manifestations, sovereign entities will continue to have the capacity to advance discourses of otherness and self-preservation as a means of classifying and dominating individuals. Ultimately, it is only through the destruction of the «refugee» herself that the paradox of legal and human rights can be overcome and the humanity of all persons can fully be recognized. It is towards this global order, I hold, that philosophical and legal theories must orient themselves such that the refugee crises of today, too, can become a thing of the past.

[44] G. Agamben, *Beyond Human Rights*, cit. p. 95.

Artefatti, ostensione e realtà istituzionale. Le "Unità anti-terrore" nella guerra siriana

Davide Grasso
davidegrasso80@yahoo.it

Articolo sottoposto a double blind review. Ricevuto: 18/06/2018 – Accettato 20/07/2018

English title:

Abstract: The article aims to clarify some general features of the institutional domain through the illustration of a case study that is as well a borderline case: the operation of "Anti-terror units" in Syria, emanations of Ypg revolutionary army working in the Northern part of the country, whose initiatives are directed not only against the Islamic state, but also against the Turkish and Syrian states. The political and military fragmentation of Syria opens up a series of conflicts of legitimacy, including that of the ambitions of the Democratic Federation of Northern Syria, of which the Ypg are one of the forces of self-defense. Through the appropriate distinction of the social and institutional entities from the physical-natural ones, and an examination of the notions of artifact and function, crucial to understand the characteristics of the former, we come to define the juridical sphere as a domain connected to the evaluation of the force of ostensive acts and reference to a context.

Keywords: Syrian Conflict, Ostension, Social Artifacts, Terrorism, Ypg.

1. *L'uomo di Qamishlo*

Il 18 aprile 2016, nella città siriana di Qamishlo, al confine con la Turchia, erano in corso conflitti a fuoco. Sulla strada parallela alla ferrovia della vecchia stazione, in direzione della rotonda che separa i quartieri di Anterir e Kana Suis, intorno alle ore 14.00 sfrecciò un pickup bianco con sul retro montata una Dshk, il cannone mitragliatore di fabbricazione sovietica che può essere usato come arma antiaerea o, in orizzontale, contro un bersaglio a terra. Un uomo in piedi sul cassone sparò due colpi in aria con il suo kalashnikov, spazientito dall'attraversamento intempestivo di un pedone, che rischiava di rallentare la corsa del mezzo[1]. L'uomo

[1] D. Grasso, *Hevalen. Perché sono andato a combattere l'Isis in Siria*, Alegre Edizioni, Roma 2017, p. 160.

sul pick-up aveva il volto coperto da un passamontagna e indossava un'uniforme mimetica blu. Le fattezze di questi indumenti rivelavano la sua appartenenza a una formazione combattente siriana, le *Yekineyen Parastina Gel* (Unità di protezione popolare, Ypg), e a un corpo specifico di esse, *Yekineyen Anti-Terror* (Unità anti-Terrore, Yat)[2].

Il mezzo giunse alla rotonda e svoltò rapidamente a sinistra, lanciandosi verso il centro cittadino, una delle zone in cui infuriava la battaglia. Gli scontri erano iniziati quel mattino al bazar in circostanze non chiare. Era scoppiata una sparatoria tra i militari siriani e gli Asaysh, un'organizzazione armata con compiti di polizia a Qamishlo e in altri centri abitati del nord della Siria. Gli scontri si erano estesi a varie zone della città: da una parte le forze governative, dall'altra gli Asaysh supportati dalle Yat. L'uomo incappucciato e armato di Dshk si recava quindi a combattere nella fazione (le Ypg-Yat) che si contrapponeva alle forze dello stato (l'Esercito arabo siriano e le milizie ad esso collegate). Come poteva essere inquadrato, allora, nelle fila di una Unità antiterrorismo, se l'antiterrorismo è di norma una prerogativa dello stato? Per rispondere a questa domanda occorre considerare, nello specifico, la natura delle forze contrapposte nella guerra siriana e, più in generale, le dinamiche che conducono gli esseri umani ad affidare ruoli e funzioni alle persone, oltre che agli oggetti che le circondano.

2. *Federazione democratica*

La Siria è stata attraversata da una sollevazione popolare nel 2011[3] ed è devastata da una guerra civile dal 2012. Quest'ultima è divenuta teatro di un conflitto internazionale molto vasto che le si è sovrapposto, in forma maggiormente palese dal 2014[4]. Le Ypg, assieme alla formazione sorella Ypj (*Yekineyen Parastina Jin*, Unità di protezione delle donne) erano in origine il braccio armato di un partito politico siriano, il Partito di unione democratica (Pyd), radicato tra le popolazioni curde del settentrione. Nel luglio del 2012 Ypg e Ypj accompagnarono una sollevazione popolare che si concluse con l'occupazione dei palazzi istituzionali in molte città e villaggi delle aree curde, dette Rojava ("occidente" nella lingua Kurmanji), mettendo in fuga la polizia e l'esercito, già in difficoltà a causa del protrarsi di insurrezioni armate anche nel resto della Siria.

Il Pyd aveva radunato attorno a sé altri partiti politici interessati al cambiamento nel Tevgera Civaka Demokratik (Movimento per la società democratica, Tev Dem), e quest'ultimo, potendo contare sulle Ypg e Ypj come forze di au-

[2] M. Knapp, A. Flach, E. Ayboga, *Revolution in Rojava. Democratic Autonomy and Women's Liberation in Syrian Kurdistan*, Foreword by David Graeber, Afterword by Asya Abdullah, Pluto Press, London 2016, pp. 133 ss.; ed. it. *Laboratorio Rojava*, RedStarPress, Roma 2016.
[3] L. Dechlich, *Siria. La rivoluzione rimossa*, Edizioni Alegre, Roma 2017, pp. 89-220.
[4] C. Glass, *Syria burning. Isis and the Death of the Arab Spring*, OR Books, New York-London 2015; ed. it. *La Siria brucia. L'Isis e la morte della primavera araba*, Stampa alternativa, Viterbo 2016, pp. 45-55; 105-107.

todifesa, iniziò a costruire un reticolo di assemblee popolari – le comuni – i cui delegati formarono consigli in ogni città. Questo processo di creazione istituzionale culminò, nel 2014, nell'istituzione di tre cantoni autonomi – Cizire, Kobane e Afrin – frutto della confederazione dei consigli cittadini e riuniti in ciò che fu dichiarata Autonomia democratica del Rojava. Questo nuovo sistema istituzionale non annullò quello preesistente, ma vi si giustappose, divenendo però entità egemone, oltre che parallela. Le municipalità comprese nella giurisdizione dello stato siriano, per esempio, hanno continuato a funzionare, sebbene gestite dai militanti del Tev Dem, in relazione ad alcune materie, come lo smaltimento dei rifiuti. I consigli cittadini tuttavia hanno assunto, gradualmente, la responsabilità della maggior parte degli aspetti della vita associata[5].

L'Autonomia democratica si è costituita come Federazione democratica della Siria del Nord (FdSn) nel marzo 2016, pochi giorni prima degli scontri di Qamishlo, dopo l'acquisizione militare di territori a maggioranza araba, confinanti con quelli a maggioranza curda, tra il 2015 e il 2016, durante la guerra contro lo Stato islamico (Is). Un esercito popolare formato da battaglioni arabi, curdi e di altre comunità linguistiche è stato posto di fatto a difesa della Federazione, le *Quwaat al-Surya al-Dimuqratiya* (Forze siriane democratiche, Qsd). La Federazione, che si propone come prima realtà regionale di una futura Siria unita, riformata e federale, non è mai stata riconosciuta dallo stato siriano e da nessuno stato o organizzazione internazionale.

3. *Stato islamico*

Sebbene le Qsd, di cui fanno parte le Ypg e perciò anche le Yat, siano di fatto le forze armate della Federazione, negli anni convulsi della guerra civile la formazione della forza combattente e dell'istituzione autonoma sono avvenute con tempistiche diverse. La Federazione è espressione di un processo sociale e politico, fondato sulla creazione delle comuni e dei consigli cittadini, tra loro confederati, mentre le Forze siriane democratiche sono nate in un processo di scontro bellico e obbediscono a logiche che coinvolgono alcuni degli attori internazionali che pur non riconoscono la Federazione. L'intesa tra le Unità prevalentemente curde Ypg e i battaglioni arabi rivoluzionari ostili al governo e alle ideologie islamiste nacque dalla comune necessità di fronteggiare l'avanzata militare di un'altra istituzione nuova in Siria, lo Stato islamico[6].

Se la FdSn era stata frutto di un processo ininterrotto che dal 2012 al 2014 aveva visto il Pyd e il Tev Dem ottenere l'emarginazione delle forze ostili al progetto confederale (nazionalisti conservatori curdi, sostenitori del governo

[5] M. Knapp, A. Flach, E. Ayboga, *Op. Cit.*, pp. 51-75; 84-121.
[6] P.J. Luizard, *La piège Daech. L'Etat islamique ou le retour de l'histoire*, La Découverte, Paris 2015; ed. it. *La trappola Daesh. Lo Stato islamico o la storia che ritorna*, Prefazione di A. Negri, Introduzione di F. Cardini, Rosenberg & Sellier, Torino 2016.

siriano, forze islamiste), nel 2014 l'Is agiva su territori la cui amministrazione di fatto, sottratta allo stato, era condivisa con una molteplicità di gruppi politici e istituzioni rivoluzionarie: consigli cittadini, benché di tipo diverso da quelli della FdSn, e forze armate irregolari che rispondevano a diverse catene di comando. La guerra scatenata dall'Is nel 2014 fu anzitutto una resa dei conti con queste organizzazioni[7]. Come risultato, la Siria nel giugno del 2014 era spartita in quattro zone: (a) governo siriano, (b) Autonomia democratica del Rojava, che sarebbe divenuta FdSn e (c) forze islamiste, divise tra (c1) Stato islamico e (c2) altri gruppi islamisti.

Nella seconda metà del 2014 l'Is tentò di appropriarsi dei territori dell'Autonomia democratica controllati dal Tev Dem. Ne è seguito uno scontro tra il progetto confederale e quello dello Stato islamico. Il Tev Dem propone una soluzione *democratica*, dove sorgente delle norme della vita associata sia il popolo. Lo Stato islamico avanza invece un programma *teocratico*, ossia un'amministrazione giuridica della vita terrena da parte di esecutori di norme che sono pensate come concepite non da esseri umani, ma da Dio. Ciò ha condotto alla creazione, nei territori controllati rispettivamente dalla FdSn e dall'Is di istituzioni deputate al governo (il sistema di confederazione delle comuni nei consigli e nei cantoni, in un caso, e una catena di comando di emiri, ossia di principi dipendenti da un califfo, nell'altro), forze di polizia (le guardie rivoluzionarie o Asaysh da un lato, la polizia religiosa o Hisba nell'altro) e il potere giudiziario (commissioni per la conciliazione delle comuni e tribunali rivoluzionari in un caso, tribunali islamici nell'altro).

4. *Valori di verità*

In Siria il potere *de facto* sul territorio è quindi da anni esercitato da attori diversi a seconda delle aree geografiche. Questo produce conflitti di legittimità. L'appartenenza alle Yat o Unità anti-Terrore dell'uomo che sfrecciava nell'aprile 2016, sparando in aria, davanti all'ex stazione dei treni di Qamishlo, doveva essere resa evidente, come detto, dal suo abbigliamento; eppure non tutti sarebbero stati disponibili a riconoscere la legittimità di una relazione tra quei colori, quelle stoffe e l'esercizio di una funzione "antiterrorismo". I soldati siriani che sarebbero stati investiti, di lì a poco, dal volume di fuoco sprigionato dalla Dshk maneggiata dall'uomo lo avrebbero considerato, semmai, un terrorista a sua volta: un uomo intento a usare la forza contro le istituzioni, senza conformarsi alle norme dettate dalla Costituzione dello stato. Anche i militari turchi che stazionavano lungo il confine tra Turchia e Siria, a poche centinaia di metri dalla scena, avrebbero concordato: essi consideravano tanto il Pyd, quanto le Ypg e le Ypj (che, ricordiamolo, includono le Yat), organizzazioni terroristiche.

[7] G. Del Grande, *Dawla. La storia dello Stato islamico raccontata dai suoi disertori*, Mondadori, Milano 2018, pp. 186-197.

Simili controversie si riflettono sui criteri dell'assegnazione di valori di verità di affermazioni effettuate da stati o altri attori politici riguardo l'appartenenza o meno di un gruppo all'insieme delle organizzazioni terroristiche o, all'opposto, antiterroristiche; e questo problema introduce a una serie di riflessioni circa la realtà sociale, la classificazione dei suoi fenomeni e il ruolo dello stato, oltre che intorno alla nozione stessa di verità. La verità è, secondo la teoria corrispondentista, corrispondenza tra una proposizione e uno stato di cose[8]. La *proposizione* è il contenuto logico di un'affermazione, di un enunciato, di una frase (per esempio, l'enunciato "la neve è bianca" e "la neige est blanche" esprimono la stessa proposizione); lo *stato di cose* è un insieme di oggetti ed eventi che si trovano nello spazio e nel tempo[9]. Esempi di proposizioni sono quelle espresse dai seguenti enunciati:

(a) I dinosauri sono estinti
(b) Qamishlo è in Siria

Le proposizioni espresse da entrambi gli enunciati sono vere, poiché corrispondono a stati di cose effettivamente sussistenti: non si trovano più dinosauri sulla terra e, per raggiungere Qamishlo, è necessario oltrepassare i confini della Siria. Ciononostante, gli stati di cose cui (a) e (b) si riferiscono non sembrano costituiti da oggetti ed eventi della stessa natura. Qamishlo e la Siria sono realtà storico-sociali, che hanno avuto una certa origine nel tempo grazie all'azione umana. Anche i dinosauri sono "storici", hanno avuto cioè un inizio ed una fine, ma l'azione umana non ha avuto alcun ruolo in relazione ad essi. Lo stato di cose espresso da (a) è insomma puramente biologico, mentre quello espresso da (b) è socialmente e umanamente determinato.

I seguenti enunciati:

(c) Le Yat sono una forza anti-Terrore
(d) Le Yat sono un'organizzazione terroristica

sono dello stesso tipo di (b): affermazioni che vertono sul mondo sociale, costruito e compreso da esseri umani. Occorre indagare perché, di primo acchito, (b) sembra, proprio come (a), esprimere una proposizione la cui verità dipende da fatti epistemicamente oggettivi[10] – mentre (c) e (d) danno luogo a un tale

[8] M. Glanzberg, *Truth*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2006-2013, https://plato.stanford.edu/entries/truth.
[9] B. Russel, *On Truth and Falsehood*, in M.P. Lynch, (ed.), *The Nature of Truth: Classic and Contemporary Perspectives*, MIT Press, Cambridge (MA) 1912, pp. 17-24; D. Marconi, *Per la verità. Relativismo e filosofia*, Einaudi, Torino 2007, pp. 3-47; D. Grasso, *Quale verità per la storia? Conoscenza, prassi linguistica e contesti sociali*, in *Historia Magistra. Rivista di storia critica*, 1/2009.
[10] J.R. Searle, *The Construction of Social Reality*, Free Press, New York 1995; ed. it. *La costruzione della realtà sociale*, Edizioni di comunità, Milano 1996, pp. 12-21.

disaccordo, circa il loro valore di verità, da essere assunte rispettivamente come vere (o false) da attori diversi e contrapposti coinvolti nei fatti di Qamishlo e nella guerra siriana in generale[11].

Se gli eventi e gli oggetti che costituiscono gli stati cose cui le proposizioni si riferiscono possono essere o meno costruzioni sociali, gli enunciati sono sempre costruzioni sociali. Sulla pagina di questa rivista noi vediamo l'enunciato (a), non lo stato di cose cui l'enunciato si riferisce. Il fatto che gli enunciati siano costruzioni sociali è dimostrato proprio dal fatto che si trovano su queste pagine, essendo costituiti da segni. I segni sono entità proprie dell'universo umano e di quello animale, limitatamente a specie che abbiano sviluppato capacità intellettive complesse e, appunto, mettano in atto interazioni sociali.

I segni sono il frutto dell'assegnazione della funzione di "indicare" o "stare per" qualcosa a un qualsivoglia ente. La parola, come genere specifico di segno, è un che di confezionato dall'uomo per indicare qualcosa; ma questo qualcosa non necessariamente è creato o confezionato dall'uomo. Le parole, infatti, sono enti *fiat* (dipendenti dall'azione umana), mentre entità come i dinosauri sono *bona fide* perché indipendenti dall'azione umana[12]. Ciononostante la relazione di verità tra proposizioni e stati di cose non è necessariamente una relazione tra entità *fiat* e *bona fide*, come in (a). Nell'enunciato (b), infatti, troviamo due parole, "Qamishlo" e "Siria" che non corrispondono a realtà che prescindono dall'azione umana e da una sanzione istituzionale. Non sono, in altre parole, entità *bona fide*, con cui potremmo entrare in contatto attraverso i cinque sensi. Tanto l'insediamento antropico che identifichiamo con il nome "Qamishlo", quanto il complesso di istituzioni che contribuiscono a costituirlo, non sarebbero pensabili senza un'azione umana sul mondo, e ricadono dunque entro la categoria *fiat*, ossia artificiale, che appare anche impercettibile perché fondata sulla produzione concettuale (quindi mentale, ontologicamente soggettiva) degli esseri umani[13].

5. *Natura e cultura*

Quali differenze implica la diversità metafisica (non spiegabile cioè dalla scienza fisica, ma da teorie di altra natura) tra gli stati di cose cui (a) e (b) si riferiscono? Per poter affermare che i dinosauri si sono estinti occorre andare in giro per il mondo e controllare che non ce ne siano più. Oggi, dopo molti anni, è possibile

[11] La possibile obiezione secondo cui (b) afferma uno stato di cose di carattere geografico, quindi appartenente a una sfera pertinente all'oggetto delle scienze naturali (come (a)), non coglie nel segno, poiché lo stato di cose di cui qui dichiara la sussistenza non è fisico (come sarebbe la posizione di una montagna rispetto a un fiume), ma politico: dipendente, ad esempio, dal riconoscimento di confini.

[12] B. Smith, A. Varzi, Fiat *and* Bona Fide *Boundaries*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, 60/2000; B. Smith, Fiat Objects, in *Topoi*, 20:2/2001, trad. it. *Oggetti Fiat*, in *Rivista di estetica*, 20:2/2002, XLII, pp. 58-86.

[13] A. Varzi, *Il mondo messo a fuoco*, Laterza, Roma-Bari, 2010, pp. 56-69; cfr anche Id., *Parole, oggetti, eventi e altri argomenti di metafisica*, Carocci, Roma 2001, II ed. 2006, pp. 141-143.

affermarlo perché nessuno, in nessun luogo, ne ha mai incontrati. L'origine della nostra certezza è radicata nell'osservazione empirica, un'esperienza molte volte ripetuta. Per affermare la sussistenza di una corrispondenza tra uno stato di cose e una proposizione è necessario un criterio. L'osservazione empirica, pur con tutti i suoi limiti, è uno dei criteri per procedere a una simile affermazione[14].

Gli oggetti *bona fide* possono, in moltissimi casi, essere percepiti con i cinque sensi (fanno eccezione gli enti troppo grandi o troppo piccoli). Lo stesso non sembra però valere per gli oggetti *fiat*, ad esempio Qamishlo e la Siria: sono le istituzioni, forse, entità fisiche e materiali? Non si direbbe, se è vero che non è sufficiente far saltare in aria il palazzo presidenziale per distruggere lo stato siriano[15]. Eppure non chiediamo ai nostri amici che sono stati in Siria se hanno mai *visto* questa o quella *città*, ad esempio Qamishlo? Non è forse possibile per una donna o un uomo, una volta superato il confine iracheno a occidente, toccare il suolo del deserto e pensare: "Ho toccato la Siria"? Il rapporto tra le costruzioni sociali e il mondo fisico è complesso. Le case, gli orti, le dighe e le strade che si trovano in Siria sono costruiti da esseri umani, eppure sono oggetti fisici, frutto della trasformazione della natura, non certo di una creazione *ex nihilo* della materia che li costituisce. Non esisterebbero senza l'azione umana, ma la materia che li costituisce non è un prodotto umano.

Occorre allora distinguere la *materia* di cui l'ente in questione è costituito da qualcosa che con essa non è identificabile, se è vero che anche le dune del deserto e le onde dell'Eufrate mutano conformazione a causa del vento, e non divengono per questo entità sociali. Non tutto ciò che cambia, nella materia, cambia per le stesse cause. Ciò che è pertinente, qui, è discriminare tra ciò che cambia per un intervento umano e ciò che cambia indipendentemente da esso. Non solo: anche sfrecciando sulla strada di fronte alla stazione di Qamishlo possiamo, inavvertitamente, piegare una foglia caduta a terra, senza che per questo la foglia divenga un artefatto sociale, quali invece sono una casa o una diga. Questo perché il mutamento della conformazione della materia è caratterizzato sì da una relazione con l'attività umana, ma senza intenzionalità in rapporto a quell'effetto[16]. Non si può dire lo stesso per dighe, orti e case, che sono così conformati in seguito a un intervento umano (a differenza delle dune e delle onde) e intenzionalmente votato a uno scopo (a differenza delle foglie schiacciate dai pick-up).

L'individuo intende perseguire uno scopo e perciò interviene sulla materia. A porzioni di materia, in altre parole, viene applicata una funzione. Benché non vi siano differenze visibili tra un ramoscello che giace in una certa posizione per essere stato schiacciato o spostato dai pneumatici del pick-up e un altro che invece è stato posto intenzionalmente a segnalare la posizione di una mina, una differenza impercettibile è venuta in essere: quella tra un oggetto naturale e un oggetto naturale cui è stata applicata una funzione. Su questo iato, impercettibile

[14] A. Iacona, *L'argomentazione*, Einaudi, Torino 2005, pp. 43 ss.
[15] J.R. Searle, *La costruzione della realtà sociale*, cit., pp. 7-12.
[16] G. Dickie, *The Art Circle. A Theory of Art*, Chicago Spectrum Press, Evanston 1997, pp. 29-46.

ai sensi ma decifrabile dalle menti, si situa la distinzione tra natura e cultura[17]. Dighe, case e orti sono entità materiali, e sul piano materiale le loro forme non sono diverse da quelle delle dune e delle onde; ma fanno parte dell'universo antropizzato che costituisce la nostra eredità culturale – un mondo di funzioni applicate intenzionalmente su oggetti, eventi e stati di cose.

6. *Potere bruto e potere deontico*

Mentre il combattente delle Unità anti-Terrore girava a sinistra sulla rotonda di Kana Suis, le guardie di frontiera turche lo osservavano, verosimilmente, con il binocolo. Anche loro pensavano che fosse un terrorista. Le guardie turche, però, si trovavano impegnate a seguire altri scontri, di natura molto simile, giusto sull'altro lato della frontiera, a poche centinaia di metri. Nell'aprile 2016, infatti, nella città curda di Nusaybin, entro i confini turchi, proprio a ridosso del confine, erano in corso scontri armati tra le *Yekineyen parastina sivil* (Unità di protezione dei civili, Yps) che intendevano intraprendere in Turchia un percorso analogo a quello del Tev Dem in Siria, e il governo turco. La prossimità delle due battaglie era dovuta al fatto che Nusaybin e Qamishlo sono costituite da un'unica conurbazione, sebbene siano divise da un filo spinato inframezzato da torrette di guardia che ne denunciano l'appartenenza a stati diversi. La scelta di tagliare in due la città giunse dopo la Prima guerra mondiale, quando le potenze europee tracciarono il confine tra la Turchia e il nuovo protettorato francese (denominato "Siria") lungo i binari della vecchia ferrovia ottomana[18].

Un conglomerato fisicamente unitario di strade e di case non costituisce quindi necessariamente un'unica città, a conferma del fatto che la materia coinvolta nel processo sociale, anche quando modificata intenzionalmente e in senso artefattuale, non basta per definire entità istituzionali come quelle denotate dai nomi "Qamishlo" e "Nusaybin". Non possiamo sovrapporre automaticamente le considerazioni svolte intorno a entità pur *fiat* come case e dighe ad altre come Qamishlo o la Siria, Nusaybin o la Turchia. Una casa, una diga o un orto sono porzioni di materia cui sono state applicate delle funzioni; eppure non c'è agglomerato di case, strada o rione, né lista di funzioni che le definiscano come tali, che possa illuminarci sul nome e l'estensione di una città o fornirci l'elenco delle sue istituzioni. Ciò segnala la maggiore complessità di alcune entità *fiat* rispetto ad altre: ciò che permette di considerare una città o uno stato come tali è in parte diverso da ciò che consente di attribuire a una porzione di materia nello spazio la qualifica, pur sociale e artificiale, di artefatto.

La frontiera tra Qamishlo e Nusaybin, nel 2016, era segnalata, come detto, dalla presenza di un filo spinato intervallato da torrette di guardia. Il filo spinato è un artefatto: un oggetto materiale cui degli esseri umani hanno applicato una

[17] J.R. Searle, *La costruzione della realtà sociale*, cit., 1995, pp. 36 ss.
[18] M. Galletti, *Storia dei curdi*, Jouvence, Milano 2004, II ed. 2014, pp. 101 ss.

funzione. Sebbene filo e confine non coincidano[19], e tra le funzioni affidate al primo vi sia quella di complicare fisicamente l'attraversamento del secondo, il filo è investito anche della funzione istituzionale di costituire parte della barriera giuridica (contrariamente, poniamo, al fil di ferro che si trova arrotolato in un negozio o abbandonato attorno a una proprietà caduta in disuso). Oltre a una funzione direttamente correlata alle sue caratteristiche fisiche ve n'è insomma un'altra, che da essa non appare direttamente dipendente.

La funzione legata alle caratteristiche materiali, che possiamo definire *causale*, ha lo scopo di provocare *conseguenze fisiche* su chi dovesse tentare di attraversare il confine; quella tendenzialmente slegata da esse, che definisce lo *status* sociale dell'oggetto, fa del filo un oggetto inserito in una serie di norme e serve a disciplinare le *conseguenze giuridiche* su chi dovesse opporsi al divieto di oltrepassare. Il posizionamento del filo spinato, come i proiettili sparati dalle guardie di frontiera, provocano dolore con il *potere bruto* delle *leggi fisiche*, che conducono gli attraversatori clandestini alla menomazione o alla morte; il divieto provoca dissuasione, invece, con il *potere deontico* di *prescrizioni socialmente determinate*: è un tentativo di persuadere gli individui a compiere (o a non compiere) determinate azioni, anziché bloccarli con corpi atti allo scopo[20].

Il filo spinato fa mostra in modo evidente del suo potere bruto. Esso esiste sulla base di caratteristiche sensibili, che si possono vedere e toccare. Proprio in virtù di questo, l'oggetto possiede un'efficacia in rapporto alla funzione che gli è stata assegnata. L'appartenenza dell'oggetto ai dispositivi militari di frontiera è altrettanto intuitiva per l'osservatore, ma del tutto indipendente dalle proprietà fisiche dell'oggetto. Le funzioni di *status* sono impercettibili e perciò invisibili: per conoscerne l'esistenza occorre essere informati su essa da parte di altri attori sociali, da altri esseri umani. Non ci sarebbero nessun confine e nessuna città, e nessuno stato, perciò, senza segni ed enunciati; né senza leggi e costituzioni, trattati bilaterali e internazionali, regolamenti e mostrine, uniformi e cartelli stradali[21].

7. *Proposizioni e atti linguistici*

Anche i segni sono artefatti. Che sia il caso di un segnale stradale o di una lettera dell'alfabeto stampata su un libro, si tratta di porzioni di materia e di mondo fisico – di media grandezza nel primo caso, più limitate nel secondo – su cui l'essere umano interviene con l'assegnazione di uno *status*. La loro funzione non è arrestare un flusso dell'acqua, fornire riparo alle persone o far fruttare i semi e

[19] D. Grasso, *Memoria e conservazione. La* Rückfrage *delle istituzioni*, in *Rivista di estetica*, 36 (3/2007), XLVII, pp. 151-152.
[20] J.R. Searle, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 1976; ed. it. *Atti linguistici. Saggio di filosofia del linguaggio*, Bollati Boringhieri, Torino 1976, III ed. 2000, pp. 80-84.
[21] M. Ferraris, *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 277 ss.

la terra, bensì stimolare nelle menti umane pensieri e associazioni tra pensieri, e riferirsi a cose nel mondo. I segni fanno parte, come gli altri artefatti, del mondo culturale, ma possiedono uno *status* particolare – che ad esempio non possiede neanche il filo spinato inserito nelle dotazioni della guardia frontiera – quello di "indicare" o "stare per" qualcos'altro[22]. Il filo spinato, benché possieda una funzione causale e una di *status*, non "sta" per null'altro, non "indica" nulla, né è elemento inserito in un "codice". Le macchie d'inchiostro che costituiscono il testo di legge che disciplina i passaggi di frontiera, e che conferiscono al filo stesso *status* istituzionale, invece, *stanno per* altrettante componenti alfabetiche di un codice, e per termini che compongono enunciati.

Non c'è nulla, nelle caratteristiche fisiche dell'immagine grafica "Q", che ne faccia – *necessariamente* – una lettera dell'alfabeto, se non la decisione di alcuni esseri umani di assegnare a quell'entità, a quella combinazione di colore e forma, una funzione particolare all'interno di un sistema alfabetico[23]. Grazie a questo sistema, l'associazione di lettere alfabetiche che dà origine alla parola "Qamishlo" *sta per* e *indica* un'istituzione municipale che comprende sul territorio *anche*, sebbene non soltanto, una serie di manufatti architettonici e infrastrutture. Se le funzioni di *status* sono una specie del genere funzione, quelle *specifiche* funzioni di *status* che hanno funzione *ostensiva*, ossia lo scopo di "stare per" o *indicare* qualcosa possono dirsi *funzioni significanti* e sono una specie del genere "funzioni di *status*"[24].

Non esiste possibilità di azione sociale senza funzioni ostensive. Un individuo può arrestare il flusso di un ruscello con una diga rudimentale, e quindi applicare funzioni su oggetti senza l'ausilio di segni, ma difficilmente potrebbe chiedere il supporto di un altro individuo senza fare uso dell'ostensione. È sufficiente una smorfia o un moto delle palpebre affinché due esseri umani, e vale anche per molti animali, comunichino tra loro. Quando parliamo di segni o funzioni semantiche non dobbiamo pensare necessariamente a sistemi alfabetici né a codici definiti. Questi ultimi costituiscono casi specifici del fenomeno ostensivo, che è molto più vasto[25]. Il gesto di alzare il mitra e sparare, compiuto dal combattente delle Yat sulla strada di Qamishlo, non era un'espressione linguistica e tanto meno alfabetica, eppure ha permesso immediatamente, e in modo efficace, di convogliare un messaggio a un destinatario, il pedone che stava attraversando.

La creazione di confini e proprietà, stati e nazioni, così come di leggi e istituzioni, è resa possibile da informazioni, ossia contenuti semantici veicolati attraverso gesti e segni, in modo non dissimile, seppur maggiormente sofisticato, dal monito a lasciare la strada (una sorta di ordine, e come tale un ente sociale) che

[22] J.R. Searle, *La costruzione della realtà sociale*, cit., pp. 79-82.
[23] J. Derrida, *La voix et le phénomène*, Press Universitaires de France, Paris 1967; ed. it. *La voce e il fenomeno*, Jaca Book, Milano 1968, III ed. 1997-2001, pp. 86 ss.
[24] D. Grasso, *Ontologia dei beni culturali*, in *Aphex. Portale italiano di filosofia analitica*, 4/2011, pp. 51-79.
[25] J. Derrida, *Positions*, Éditions de Minuit, Paris 1972; ed. it. *Posizioni*, Ombre Corte Edizioni, Verona 1999, pp. 27 ss.

grazie a quello sparo, a Qamishlo, è stato posto in essere. Possiamo ipotizzare a buon titolo, infatti, che le istituzioni sociali siano sorte nella storia grazie alla capacità umana di lasciare tracce su supporti. Questa capacità, in forma meno complessa, è anche di numerose specie animali, e questo ci rammenta che il passaggio dall'ostensione al mondo istituzionale è una possibilità e non rappresenta uno sviluppo necessario.

Le istituzioni sono fondate nella possibilità di assegnare funzioni ostensive a porzioni di materia e con esse definire socialmente la natura e i confini di entità nuove, create nella società. La municipalità di Qamishlo è definita, nella sua estensione e nei suoi poteri – e posta in essere – da provvedimenti giuridici dello stato siriano, conservati in documenti e archivi nella città e altrove. Sono quei documenti, prodotti dallo stato, a sancire quali sono i limiti amministrativi della città, come la sua appartenenza alla Repubblica araba siriana. La verità dell'affermazione (b), secondo cui Qamishlo è in Siria, è dunque verificabile attraverso i documenti che hanno portato alla costituzione della municipalità, o che ne regolano l'esistenza. Anziché viaggiare il mondo per vedere se esistono dinosauri, si tratta di girare archivi per trovare timbri e firme in calce a documenti che contengono termini, enunciati e connettori.

Si potrebbe affermare che (b) è vera se, da qualche parte negli archivi dello stato siriano, si trova un documento ufficiale in cui è scritto "Qamishlo è in Siria". Tuttavia, se così fosse, basterebbe scrivere una frase su un foglio e inserirla – al limite di nascosto – in un archivio istituzionale per creare uno stato di cose. È evidente che, se il fondamento di (b) è giuridico, affinché la dichiarazione sia vera qualcosa deve qualificare quell'enunciato rispetto ad altri. Prendiamo due enunciati (b) e (b'), dove (b) è l'enunciato "Qamishlo è in Siria" contenuto, e ripetuto più volte, nell'articolo che state leggendo; mentre (b') è lo stesso enunciato contenuto in un documento ufficiale dell'archivio di stato siriano. I due enunciati esprimono la medesima proposizione, sebbene siano inseriti in *testi* diversi e di *tipo* diverso, che definiscono diversi *contesti*. Tra i due enunciati vi è così una differenza sostanziale, che non risiede nella loro forma grammaticale, né nel contenuto logico, bensì (1) nel genere di *atto linguistico* che vi si trova alle spalle (*constativo*, ossia volto a descrivere uno stato di cose, in un caso; *performativo*, ossia volto a produrlo, nell'altro); e (2) nel genere di contesto in cui sono stati formulati (quello della burocrazia statale in un caso, della ricerca scientifica nell'altro).

8. *Atti e forza*

Ogni imposizione di funzione avviene sulla base di un'intenzione: questo è ciò che distingue la foglia piegata dagli pneumatici del pick-up dal bastoncino posizionato sul terreno per indicare qualcosa, o dalle intestazioni e dalla ceralacca della copia ufficiale della Costituzione della Repubblica siriana. Questo significa che l'imposizione di funzione è un fenomeno soggettivo sul piano ontologico:

avviene nella mente di un individuo, non sul bastoncino o sulla carta che fa da supporto alla Costituzione. Per una mosca, o una formica, il bastoncino non ha nulla di speciale, né il foglio su cui esse camminano o si posano, per nulla rese edotte del senso di quella *congerie* di forme e colori. L'imposizione di funzione avviene sulla base di un atto mentale: per questo è legata all'intenzione e per questo è possibile distinguerla dalle trasformazioni umane dell'ambiente che non pongono in essere artefatti o segni, perché sono interventi non intenzionali.

L'*atto mentale* può essere individuale e solitario, come nel caso del viaggiatore che tenta di costruire una piccola diga col fango, o *atto sociale*, nel momento in cui si instaura una comunicazione, ad es. per ottenere aiuto. L'atto sociale altro non è che un atto psichico il cui contenuto è rivolto ad altri esseri umani[26]. Tutti gli atti volti ad accumulare informazioni o a condividerle sono sociali, e questo vale anche per gli atti che, inserendo funzioni semantiche all'interno di un codice, si possono considerare linguistici: affermare che Qamishlo è in Siria, ad esempio, o che le Yat sono una forza anti-Terrore. È così possibile distinguere l'*atto linguistico* dall'*enunciato*: l'azione di dire qualcosa dalla frase che viene detta[27].

Per ciò che riguarda i valori di verità, è soltanto l'enunciato, o per la precisione la proposizione che esprime, che possono essere veri o non veri: lo stesso non vale per l'atto linguistico. L'atto è un evento, è *qualcosa che accade*, quindi può riuscire o meno, ma non può essere vero o falso. È un evento *soggettivo*, perché accade *nel* soggetto, dentro la sua mente[28]. Può avere conseguenze oggettive – che avvengono fuori dalla mente umana – perché conduce il soggetto a emanare onde sonore o graffiare la materia con strumenti appuntiti, al fine di lasciar traccia acustica o materiale delle proprie intenzioni. Tuttavia l'atto, linguistico o meno, non può essere vero o falso, semplicemente ha (o non ha) avuto luogo.

Cosa distingue l'atto costituito dalla constatazione secondo cui Qamishlo si trova in Siria (b), da quello posto in essere dall'analoga dichiarazione giuridica (b') contenuta in una disposizione di legge? I due atti linguistici sono mossi, come accennato, da intenzioni completamente diverse. Chi constata che Qamishlo è in Siria intende descrivere, con un enunciato che può essere vero oppure falso, uno stato di cose. L'organo legislativo che, per conto dello stato, afferma il medesimo stato di cose, invece, non intende descrivere qualcosa di cui, come si suol dire, si *prende atto*, ma produrre uno stato di cose nuovo: costituisce dal nuovo uno stato di cose. La sua non è una dichiarazione constativa, ma performativa, poiché pone in essere una *performance*, dà forma a una situazione sulla base del ruolo di cui è stato investito[29].

[26] A. Reinach, *Nichtsoziale und Soziale Akte*, 2011, in Id., a c. di K. Schumenn, B. Smith, *Sämtliche Werke*, 2 voll., Philosophia Verlag, München 1989.
[27] J.R. Searle, *Atti linguistici*, cit., pp. 47 ss.
[28] J.R. Searle, *La costruzione della realtà sociale*, cit., p. 17.
[29] J.L. Austin, *How to Do Things with Words*, Oxford University Press, Oxford-New York 1962; ed. it. *Come fare cose con le parole*, Marietti, Genova 1987, pp. 7 ss.; J. Derrida, *Signature* événement *contexte*, 1971, in Id., *Marges – de la philosophie*, Seuil, Paris 1972; ed. it. *Firma evento contesto*, in Id., *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, p. 417.

Se l'atto linguistico intende mettere in atto una *performance* (dichiarare che Qamishlo è in Siria e, *con questo*, *far sì che* Qamishlo sia in Siria, proprio come pronunciare le parole "la dichiaro dottore in filosofia", pronunciate nel giusto contesto *fanno sì* che un oggetto che prima non esisteva – un dottore in filosofia – dopo esista) e produrre il corrispondente stato di cose nella società e nella storia, occorre valutare non la verità di un simile enunciato intesa come corrispondenza con uno stato di cose (l'enunciato ha valore prescrittivo più che descrittivo[30]), ma la sua *efficacia*, ovverosia la sua *forza*[31]. Rispetto all'atto *locutivo*, che si limita a produrre suoni, e a quello *illocutivo*, che attribuisce ad essi significati sulla base di funzioni semantiche, l'atto giuridico pretende di essere *perlocutivo*, poiché è in grado di *rendere vero un enunciato ponendo in essere uno stato di cose che lo rende vero*, anziché certificare passivamente la sua verità[32]. Contrariamente ad (a), che è vero o falso del tutto indipendentemente dalla forza dell'atto linguistico che lo afferma (poiché si riferisce a stati di cose di fronte a cui l'essere umano è impotente, e che non sono prodotto della sua azione), (b) è vero sulla base della produzione istituzionale di quello stato di cose, che è giuridica, basata sulla forza dell'attore storico che proferisce quelle parole. Per questo (d) appare controverso: chi ha proferito l'atto di proferire (c) ha operato, come molti altri, per un indebolimento delle pretese perlocutive degli atti giuridici dello stato siriano e di altri stati della regione.

9. *Norme e istituzioni*

Affinché un atto sia sociale, deve essere espresso. È necessario mettere al corrente gli altri agenti sociali delle nostre intenzioni, affinché una cooperazione (o un conflitto) sia possibile. Per questo una funzione in senso lato semantica deve sempre essere applicata ai movimenti del nostro viso o del nostro corpo o, nel caso degli atti più propriamente linguistici, alle onde sonore o ai segni scritti che tracciamo: l'atto sociale non può esistere senza un passaggio di informazioni. Affinché l'atto sia efficace non è sufficiente che un soggetto applichi una funzione su un supporto: è necessario che il destinatario della sua missiva riconosca la funzione, che tale funzione sia per il destinatario perspicua. Serve poco parlare a una farfalla, come spiegarle che ciò su cui si posa è una statua di sabbia anziché una duna. L'affinamento della capacità di comunicare ha avuto luogo lungo la storia umana con la produzione di criteri per l'espressione di significati e la loro pubblicazione.

L'atto linguistico è normato da regole. Le regole sono il criterio attraverso cui il soggetto stabilisce di creare un contenuto e veicolarlo ad altri soggetti. Il fatto che il segno grafico "Q" stia per un certo suono e un certo elemento di un codice

[30] M. Ferraris, *Ontologia*, Guida, Napoli 2003, pp. 47-54.
[31] J.L. Austin, *Op. Cit.*, pp. 98-120.
[32] Ivi, pp. 82 ss.

alfabetico non è intrinseco al grafema, come detto, che di per sé è del tutto insignificante; è una *convenzione* che esseri umani hanno stabilito per comprendersi a vicenda. La regola altro non è che il criterio per la ripetizione sempre uguale di comportamenti. La regola sociale per cui è garbato salutare quando si incontra qualcuno è un criterio di comportamento che permette la ripetizione di questo atto a determinate condizioni. Lo stesso vale per la regola che associa alla visione del segno grafico "Q" l'immagine mentale di un certo suono e una certa funzione linguistica. Tanto il termine "regola" quanto l'analogo "norma" derivano l'etimo dalla sfera degli attrezzi utili in geometria, corpi solidi in grado di permettere l'incisione di righe dritte su un piano. Questo perché le regole mirano a uniformare i comportamenti secondo una ripetizione e a renderli sempre uguali, ripetuti lungo una linea *diritta*, che non devia.

L'etimologia del termine diritto è da ricercarsi in questa linea concettuale e astratta, in questa ripetizione tracciata da attori sociali che, nel caso della legge, intendono stabilire criteri di comportamento per l'intera società. Benché vi siano differenze rilevanti in termini di impatto sociale, la norma che regola un appuntamento o il modo di stare a tavola non è diversa, sotto questo profilo di definizione generale, da quella che punisce l'omicidio o fissa le procedure per lo svolgimento delle elezioni. Ciò che cambia sono le pretese del soggetto che propone la regola alla società, e quindi il genere di contesto entro cui l'atto sociale opera e che, d'altro canto, contribuisce a definire. Nel caso delle leggi, ossia del diritto in senso pieno, le organizzazioni sociali che propongono norme alla società si presentano come i soggetti deputati a produrre norme valide per tutte e tutti, e le stesse procedure per la loro produzione. Queste organizzazioni si candidano con questa pretesa ad essere *istituzioni*, ossia entità sociali gerarchicamente superiori alle altre, che organizzano l'esistenza delle altre[33].

La possibilità del fallimento o del successo degli atti sociali di candidatura istituzionale è dovuta al carattere socialmente determinato delle istituzioni e del diritto. Se nessuno crede che effettivamente quell'istituzione o quella legge abbiano legittimità, e se nessuno ascolta quello che dicono il giudice o il presidente, i loro atti non saranno efficaci[34], un po' come la frase pronunciata in un linguaggio privato, che non è stato insegnato o condiviso con nessuno[35]. Questo vale anche per gli atti linguistici. Se un uomo pronuncia la frase (d) – "Le Yat sono un'organizzazione terroristica" – ma nessun attore sociale è disposto ad adeguarsi a questa rappresentazione delle cose, l'atto è inefficace. Non importa, sotto questo profilo, se un consenso sufficiente verso questa affermazione sia ottenuto attraverso l'esercizio di un potere deontico, ossia con la persuasione, o attraverso

[33] D. Grasso, *Tutela, stile, autografia. Ontologia dei beni culturali e architettura*, in Rivista di estetica, 49, 2012, LII, pp. 347-351.
[34] J.L. Austin, *Op. Cit.*, pp. 15 ss; cfr. anche P. Di Lucia, *Tre modelli dell'ontologia sociale*, in Id., a c. di, *Ontologia sociale. Potere deontico e regole costitutive*, Quodlibet, Macerata 2003, pp. 16-19.
[35] L. Wittgenstein, *Logiche Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford 1953; ed. it. *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1967, III ed. 1999, § 201; S.A. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1982.

il potere bruto, con la coercizione e la violenza: l'importante è che, come effetto, vi sia l'assenso dei soggetti a riconoscere la legittimità delle istituzioni esistenti. Perché l'atto sociale dell'istituzione che promulga una legge sia efficace non è necessario che tutti i soggetti in quella porzione di spazio e di tempo acconsentano alle sue pretese politiche. È sufficiente una porzione rilevante della popolazione interessata[36]. Possono ben esservi individui, gruppi o movimenti che non riconoscono la legittimità delle istituzioni e dello stato, ma ciò non impedisce, in presenza di un rilevante assenso, che l'atto possieda la necessaria forza perlocutiva e il testo di legge si traduca in comportamenti umani concreti.

10. *Legittimità e terrorismo*

La proposizione (b), secondo cui Qamishlo è in Siria, è vera per tutti coloro che assegnano alla Repubblica araba siriana la funzione di legittima istituzione sovrana e, quindi, di sorgente del diritto entro un territorio definito, in cui quell'agglomerato urbano è compreso. Per assegnare a (b) valore di verità positivo occorre cioè *riconoscere* i documenti giuridici della Repubblica in un *doppio* senso: (1) in senso epistemico, ossia, nel caso in esame, *estetico* (riconoscere i documenti come entità fisiche) e *logico* (riconoscerne l'artefattualità e la funzione ostensione dei segni che contengono); e (2) in senso *politico*, riconoscerne cioè la *legittimità*, il *diritto* a fondare il diritto, la linea retta dei comportamenti giusti secondo i criteri affermati dall'istituzione per la società (in altre parole, condividere i fondamenti dell'ideologia istituzionale: l'idea di diritto, di "regolare", "dritto" e perciò "giusto", fatta propria dall'individuo, deve sposarsi almeno in parte con quella espressa da quell'ideologia).

Non tutti coloro che riconoscono gli atti di un'istituzione sotto il profilo epistemico sono disposti ad attuare anche il riconoscimento politico. Posso ben saper leggere e decifrare un documento giuridico o un ordine verbale, e tuttavia non essere convinto della bontà della giustificazione teorica che ne sta alla base: può valere per un singolo atto, cosa che mi pone nell'illegalità, ma può valere per l'intero agglomerato istituzionale, ciò che mi pone in una sfera più delicata, di norma, agli occhi dell'istituzione sovrana. Per la maggior parte dei siriani di lingua curda, propriamente parlando, Qamishlo non è in Siria, ma in *Kurdistan*. Lo stesso vale per non pochi curdi che abitano sull'altro lato della frontiera, a Nusaybin, entro i confini della Turchia: per loro lo stato turco non possiede legittimità politica tra quelle case, quegli orti, quelle strade. Il consenso sociale degli atti giuridici di Siria e Turchia è limitato anche all'interno dei loro confini per questa e per altre ragioni.

[36] La cui determinazione esatta costituisce un problema per la teoria, poiché induce a confrontarsi con il paradosso del sorite, ossia con la vaghezza tanto dell'ostensione quanto del concetto di contesto: A. Varzi, *Parole, oggetti, eventi*, cit., pp. 135-162; R. Keefe, P. Smith, a c. di, *Vagueness: a Reader*, MIT Press, Cambridge (MA) 1997.

Il Tev Dem ha sostenuto la creazione dell'Autonomia democratica come istituzione da federare all'interno di una nuova nazione siriana. Un ulteriore passo è stata la costituzione della FdSn nel 2016, con il coinvolgimento di numerose comunità arabe e assire. Non è stata l'unica produzione istituzionale autonoma del Tev Dem, né la principale. Cuore dell'azione istituzionale è stata la creazione di oltre quattromila comuni popolari e assemblee delle donne nelle campagne e nelle città, istituzioni assembleari confederate nelle Case del popolo, nei Consigli cittadini, nei Cantoni e nelle Regioni della Federazione. Sebbene queste istituzioni esistano e funzionino, e tanto lo stato siriano quanto gli altri stati non abbiano difficoltà a riconoscere la loro attività e i loro documenti o atti giuridici sul piano epistemico, nessuna istituzione statuale o internazionale al mondo le ha riconosciute sul piano politico, concedendo loro la *legittimità* che deriva, nelle relazioni internazionali, da un riconoscimento diplomatico. Si tratta di istituzioni *illegittime* e perciò *illegali* secondo le norme degli stati, ivi compreso quello siriano, sebbene siano legittime e legali, ed anzi *produttrici* di legalità, nell'ambito dell'attività giuridica della Federazione[37].

L'attività giuridica dello stato siriano e quella della FdSn costituiscono du diversi *contesti giuridici*, che trovano riconoscimento politico (assenso) in due diversi *contesti sociali*. Il *corpus* di atti e documenti della Repubblica e quello della Federazione stanno uno di fronte all'altro come entità socialmente costruite che si candidano a costituire distinti corpi istituzionali, per quanto potenzialmente interconnessi. La Repubblica considera nulli tutti gli atti della Federazione, giacché non sono stati prodotti in ottemperanza alle norme che ne regolano la vita istituzionale. Lo stesso vale per la Repubblica di Turchia, che non ha riconosciuto legittimità ai progetti di autonomia del Dtk (analogo del Tev Dem in Turchia), che le Yps tentarono nel 2015-2016 di difendere con le armi. L'azione armata da parte di individui e Unità militari in rappresentanza di movimenti banditi dalla legge, o di istituzioni poste in essere unilateralmente da tali movimenti, è una delle possibili cause politiche di certificazione come organizzazione terroristica.

11. *Le Yat a Qamishlo*

L'alone semantico del termine "terrorismo" è estremamente oscuro tanto nel linguaggio giuridico che nel linguaggio ordinario. Come indica l'etimo della parola, il riferimento è alla reazione psicologica che l'atto pone in essere in chi ne è interessato. Ricadono tuttavia sotto la nozione di terrorismo, nel linguaggio ordinario come sotto molte definizioni giuridiche, anche atti che paiono più volti a colpire l'istituzione che a provocare terrore, mentre ne sono esclusi, in molti casi, atti effettivamente volti a provocare terrore ma posti in essere dalle istituzioni stesse[38]. Il termine terrorismo è quindi da considerarsi, nei fatti, uno strumento

[37] M. Knapp, A. Flach, E. Ayboga, *Op. Cit.*, pp. 109-114.
[38] A. Burkhalter, *Définir le terrorisme: défis et pratiques*, GCSP Geneva Paper, Research Series 20, Genève 2016.

concettuale utilizzato da attori differenti per squalificare questa o quella manifestazione di potere, che si origini contro le istituzioni o da parte di istituzioni considerate illegittime. Questo spiega in gran parte la difficoltà giuridica, e ancor più metafisica, di definire il terrorismo[39]. La legislazione nazionale e internazionale sul terrorismo è infatti molto diversificata, al punto che l'Organizzazione delle Nazioni Unite non è mai riuscita a dare di questa categoria una definizione unitaria.

Trattandosi di una qualifica attribuita dagli stati, da almeno un secolo, alle organizzazioni armate che promuovono o difendono istituzioni alternative a quelle esistenti, mettendo in discussione apertamente i principi teorici di legittimità che fondano il potere deontico del potere costituito, l'azione terroristica è venuta sostanzialmente a sovrapporsi all'azione politica illegale che pone in essere un conflitto di legittimità rispetto all'origine e alla sorgente del diritto, ossia dei criteri socialmente definiti di comportamento, soprattutto qualora il potere bruto, accanto a quello deontico, figuri tra gli strumenti utilizzati a questo scopo. È il caso tanto del Tev Dem che, dotandosi di forze di autodifesa, contesta la legittimità politica dello stato-nazione e promuove le comuni e i Consigli cittadini sul territorio, creando nuove sorgenti del potere popolare; e, in maniera del tutto opposta sul piano ideologico e pratico, dello Stato islamico, che rivendica l'uso terroristico nel senso etimologico del potere bruto, e contesta qualsiasi norma che non derivi dalla sorgente giuridica ritenuta legittima dai movimenti salafiti[40], che è soprannaturale. Non a caso entrambe le istituzioni cui i due movimenti hanno posto in essere mancano di un riconoscimento da parte degli stati della regione e delle potenze internazionali.

Soltanto la Repubblica di Turchia, tuttavia, ha sostenuto la qualifica delle Ypg-Ypj come terroriste. Questa circostanza è stata causata tanto dalla situazione geopolitica, quanto da taluni atti giuridici della FdSn, come l'adesione alla Convenzione di Ginevra e ai successivi Protocolli in tema di diritto umanitario. Tanto per un fattore di pertinenza semantica, quanto per sottolineare il passaggio da movimento rivoluzionario a istituzione *de facto* che ambisce a un riconoscimento nazionale o internazionale *de jure*, le Qsd-Ypg-Ypj hanno definito forze "antiterrorismo" le Unità speciali impegnate combattere lo Stato islamico. Le Yat hanno così finito per costituire la forza d'élite di un'organizzazione militare impegnata a difendere la FdSn tanto da attacchi dello stato siriano (come è avvenuto nel 2016 a Qamishlo), quanto dello stato turco (come è avvenuto nel 2018 con l'invasione del territorio siriano ad Afrin). In entrambi i casi due eserciti regolari, forze armate di stati che non negherebbero il valore di verità di (d), hanno combattuto individui riuniti in un'organizzazione armata che, sulla base di una diversa teoria delle norme socialmente costruite, si qualificano come forze antiterrorismo, assegnando valore di verità positivo a (c).

[39] L. Della Torre, *Tra guerra e terrorismo. Le giurisprudenze nazionali alla prova dei* foreign fighters, in *Diritto penale contemporaneo*, 2/2017, p. 168.
[40] G. Kepel, (a c. di), *Al-Qaida dans le texte*, Presses Universitaires de France, Paris 2005; ed. it. *Al-Qaeda. I testi*, Laterza, Roma-Bari, 2006.

Lo stato turco e quello siriano, così come la FdSn e l'Is, sono istituzioni sociali, ossia diversi contesti giuridici e sociali che puntano al proprio riconoscimento attraverso l'esercizio del potere deontico e bruto, in forme diverse, con obiettivi diversi e secondo strategie diverse. I corpus normativi di queste quattro istituzioni costituiscono i contesti scritturali e linguistici entro cui collocare il criterio teorico attraverso cui stabilire il valore di verità di (c) e (d). La guerra civile siriana, dove i conflitti sociali e politici, assumendo i contorni dello scontro bruto, hanno condotto ancora una volta la società ad essere testimone del collasso e della distruzione di parte delle istituzioni preesistenti, pone ancora una volta alla nostra attenzione l'essenza contestuale della realtà sociale, *ivi compresa quella giuridica*: poiché è soltanto sulla base del riconoscimento epistemico e politico di significati e atti linguistici che si fonda la possibilità dell'efficacia di diversi tipi di atti istituzionali. La natura ultima del diritto emerge al tempo della crisi della sovranità, quando il conflitto sociale mette in crisi criteri di legittimità prima accettati (non di rado *obtorto collo*) dalle popolazioni, restituendo tra l'altro alla nozione di terrorismo la sua funzione specifica di mezzo dello scontro politico. Allora un solo paese – perché il più sfortunato – può mettere l'intero mondo di fronte alla propria – terribile – verità.

What Happened to the Human of Human Rights? An Anti-Humanist Examination

Viki Mladenova (Università di Napoli L'Orientale)
viki_mladenova@hotmail.com

Articolo sottoposto a double blind review. Ricevuto: 25/08/2018 – Accettato 15/10/2018

Abstract: The contemporary human rights crisis shows that their juridical capacity is not sustainable and does not include in itself the political opportunities to overcome this crisis, not leaving space for ethics on the subject of rights that will anticipate his needs. On the contrary, such ethics is dominated by the foundation of human rights and their essentialization through the proclamation of human nature as their stable, definitive and final ground. Moreover, the anti-humanist interpretation of the attempt to establish stable and finite foundations clears the way for a different political positioning and more importantly, for the insistence on the unfinished subject of rights, and with that for questioning of the anthropological constants that can be forcibly proclaimed as the predestined foundations of the political community.

Keywords: Human rights, Philosophy of Personhood, Biopolitics, Roberto Esposito, Anti-humanism

I.

Thinking of fundamentality from the perspective of human rights necessarily leads to the points of their foundation, to sources of their legitimacy or, in short, to the search for a juridical essence. That essence is humanistic and inevitably draws human nature to itself. This humanistic essence is justified by the metaphysical tautology used to explain how and why human rights belong to the human being. At the heart of these explanations, human nature is contained in certain legal-positivist signifiers, such as reason, dignity, and morality. Thus, the thesis that human rights, as they are legally formulated in *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* of 1789 (the French Declaration) and the *Universal Declaration of Human Rights* of 1948 (the Universal Declaration), belong to the human being only because one is a human, because of one's birth as a human, associating human nature to

the fundamentality of human rights, determining in it points of foundation, enclosedness, and prescription. However, is this humanist attempt to fixate human nature as source, foundation and essence of the human rights sustainable? The raised question inevitably opens an ontological disruption in the concept of human rights. Their principles are shaken, as are the aforementioned signifiers of human nature, imposed as source of rights. The humanistic assumption that a human being, by his very birth, is entitled to human rights, by virtue of his human nature and its legal-positivist signifiers, as well as the attempt to make this assumption universal, have failed to contribute to a clear protection of human existence or of life itself. On the contrary, they disclosed the existence of original mistakes in the establishment of this universal system of protection. The human being by his very birth is not a subject of law, and human rights do not precede the birth of a human being, nor is he entitled to them if he is not a citizen, that is, if he does not belong to the modern political community or the nation-state. Even in such context of citizenship, human biological existence or the very existence of one's body is channelled through power relations, and only then can one become a subject whose status is legally regulated. Hence, what unites all people is not an assumed common human nature, but the mere biological, corporeal existence as ground for political interventions and for the violence these interventions carry with themselves.

Biological Given

The founding documents of human rights – the French Declaration and the Universal Declaration – contain a legal presumption of human nature as source of rights, and of birth as the point of their activation. However, the analysis of the first articles of these documents necessarily leads to paradoxes and contradictions, or the so-called original mistakes in the human rights concept[1]. This analysis can be multifaceted, covering different perspectives on this topic and looking for different outcomes, but the focus of this essay will be on life itself, the mere existence and the biological given. First of all, there is the historical aspect of the problem. This refers to the evident historical and political burdens of the two declarations, which have been overlooked in their content and in the imperatives they should enforce. The natural basis of rights, reflected in the notion of everyone being born free and equal, in that sense, has an artificial appeal to an ahistorical human nature, independent from the juridical order and power rela-

[1] All human beings are both free and equal in dignity and rights. They are endowed with reason and conscience and should act towards one another in a spirit of brotherhood» (*The Universal Declaration of Human Rights*, 1948, Art. 1); «Men are born and remain free and equal in rights» and «The aim of every political association is the preservation of the natural and imprescriptible rights of Man» (*Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, 1789, Art. 1 and 2).

tions, and has an active protective status against dangerous, violent, and exclusionary interventions. Following the positivist logic of the founding documents, to be born is sufficient for the rights to introduce freedom, equality, and dignity in life. In this way, the subject of rights eventually becomes inconceivable and the question – To whom belongs the life of freedom and equal rights granted with birth? – critically reflects the historical events that urged the establishment of the human rights founding documents. This abstract human being who seemed to exist nowhere, reasonably takes the side of the excluded, those who do not form a claimed part, whose life and even death served as a basis for building political communities and maintaining them. In fact, the line starts with the ancient cities (*polis*) and runs until the nation-states or the modern political communities and at the same time the sovereign units, which precisely have the founding documents as their legal center. The genealogical digging into the practices of exclusion and political violence towards the voiceless, invisible, drowned, leads to the obvious rebuttal of the source of «natural, inalienable and sacred» rights, which are proclaimed as such for the first time by the French Declaration. Namely, the greatest political atrocities take place when their objects «lost all other qualities and specific relationships – except that they were still human», that is, when the position of mere existence of being «nothing more than human» is attacked, a position from which the founding documents' requirement of «abstract nakedness of being human» is clearly met. Given some political conditions, it is difficult, concludes Hannah Arendt, bearing in mind the particular political situation of World War II, «to say how the concept of man upon which human rights are based – […] could have helped to find a solution to the problem» of *conditio inhumana*. Despite some inconsistencies, it is clear why Arendt's criticism, articulated only a few years after the adoption of the Universal Declaration, still strongly influences and shapes the critical perspective of this concept, especially with the following thesis:

> If a human being loses his political status, he should, according to the implications of the inborn and inalienable rights of man, come under exactly the situation for which the declarations of such general rights provided. Actually the opposite is the case. It seems that a man who is nothing but a man has lost the very qualities which make it possible for other people to treat him as a fellow-man.[2]

Finally, being nothing more than human reveals two perspectives on the foundations of human rights. The two are mutually misleading one another and show how proclaiming nature or history as a valid source of human rights represents, in fact, a proclamation of a specific political organization. This political organization contains in itself the criteria for designating the subject of rights and its inscription in the juridical order. At the same time, it includes the criteria for exclusion and rejection of the unqualified, mere existence of others: of those

[2] H. Arendt, *Origins of Totalitarianism*, Meridian Books, Cleveland 1958, p. 300.

who are not part of the political community, those who don't belong to it, and are neither politically nor juridically affected. Therefore, both proclamations of nature or history as a legal essence or sources of human rights are not fully enclosed and stable. Human rights do not belong to the human essence because of human nature, nor could a person determine their own essence in the course of history and stabilize it as a source of rights. There is no nature that is equated in it and its inner antagonisms do not allow one to refer to a solid substance, or in this case, to a natural substance of human rights, while the search for the source of rights in history undoubtedly leads to the conclusion that rights are dependent on status, social prestige, even on dignity (in the archeological terms of roman political and legal practices or dignity as *dignitas, dignus, dignor*). That law is being hollowed as whole in this sense, means that: «[its] grounding in nature, in the order of creation, in history, in reason, and ultimately in humanity understood as the essence of man, is illusory»[3]. If nature and history as source of rights, or more generally, if the idea of source of rights is revoked, what is left to be pondered and where does the search for a legal essence of human rights end? One of the answers to this question reflects the textual tradition of Michel Foucault, particularly his work on power and the need to think of it differently (à *penser autrement*). The explanation of the productive side of power (that does not conform only to bans, censorship and occupation), of the effects it entails, suggests that in the modern political community, human existence is confronted with the political technology of the body: a body that is intrinsically productive, and gives the mere biological existence a legal and political materiality precisely through the creation of the subject, that is, the person. A human being becomes a subject through power relations. Therefore, human rights are effects of power relations. Having human rights depends on the so-called «micro-physics of power». The former is possible and happens in the closed system of the nation-state, in the city (*polis*), and the citizens or the subjects of law, the human rights-holders, are constrained within the juridical order. Returning to Arendt's interpretation, «the status of subject of rights does not "grow out" of human nature; rather it is a "product" of institutions that are by definition convention and artificial»[4].

The biological given, faced with the technologies of governmentality and of legal normativization (that is, political biology), has seen horrifying forms of "humanism" throughout Western history: from colonial projects, the horrors of the Third Reich to the *Universal Declaration of Human Rights* of 1948 – all with different implications, and in general, a different understanding of the notion of human and what a human represents, as well as of his adaptation in the political organization. By focusing on The Declaration and how it articulates the biological given, one can notice the insistence on the idea that political and social organization go beyond the categories of citizenship and sovereignty. This

[3] W. Hamacher, *The One Right No One Ever Has*, Philosophy Today, 61.4, 2017, p. 949.
[4] H. Arendt, *Origins of Totalitarianism*, Meridian Books, Cleveland 1958, p. 58.

is because it primarily focuses on the biological given, that is, the mere biological existence, or as Roberto Esposito says in his brilliant study of the person and personhood: «[the] biological given pre-existed both and was inalterable in its overall structure»[5]. Nonetheless, society builds itself and incorporates the biological given in such way that it is broken down into a material basis of the products of discipline, surveillance, regulation, control, or – all in all – it is broken down into the overall functionality of the dispositif. However, as a stake in the further actions of power and law, the biological raw material does not remain unprocessed. On the contrary, the concept of human rights throws light to the transition from mere biological existence to a product-subject of law and politics. Again, taking into account the political conditions of the 19th and the 20th century, this was done in the following order: the crushing of the subject to the bottom of its own existence – as it was the case of the Nazi camps prisoners – in the democratic world was reversed and thus disqualified, this time according primacy to the subject: «the perfectly understandable reaction of the democratic culture that emerged victorious from the Second World War was to restore some distance between the rational or spiritual element of human beings and their mere corporeal given»[6].

If we take into account the precision with which Esposito defines the person – «[a] human being is a person precisely because (and only if) it maintains full control over its animal nature»[7] – it is necessary to locate the category through which this transition from a mere biological existence to a subject of law and a human rights holder is made possible.

Again, returning to the analysis of the founding documents of human rights, what was discussed above becomes evident and that category appears in all its obviousness – reason. In the French Declaration, it becomes clear from its full title that there is a fine distinction between and designation of two realities – the corporal one or that of human, and the rational one or that of citizen. On the other hand, in The Universal Declaration this can be remarked through the vocabulary and the chronology of the terms «human being» and «person» in the beginning of Article 1, compared to the rest of the text and the other articles. The human being establishes control over his animal nature, bridles the body, and does so by making inner replicas of the dispositif and its institutions, interiorizing them. Thus, the human being concentrates his own political capacity into the rational reality, by relying on reason. If reason is designated as a legal-positivist threshold where a human being moves towards a subject of law or to a person, then what does the stake in shaping the person represent? Considering the category of personhood as the main analytical tool for understanding this peculiar compound – a human being and a citizen, a body and soul, law and life –

[5] R. Esposito, *Third Person*, Polity Press, Cambridge 2012, p. 6.
[6] Ivi, p. 87.
[7] Ivi, p. 89.

Esposito supports the further discussion that comes forth through the multitude of answers to the last question with the following quote whose extensiveness corresponds to the strong breakthrough made in his book *Terza Persona*:

> Divided into a 'life inside' and a 'life outside', into a vegetal life and an animal life, the person is traversed by a power that is foreign to it, which shapes its instincts, emotions, and desires into a form that can no longer be ascribed to a single element. It is as if a non-human – something different from and earlier than animal nature itself – had taken up residence in the human being; or as if it had always been there, with dissolutive effects on the personal modality of this being. From this moment on, the role of politics – now inevitably biopolitics – will no longer be to define the relationship between human beings as much as to identify the precise point at which the frontier is located between what is human and what, inside the human itself, is other than human.[8]

Property

After analyzing some indicative terms from the first articles of the founding declarations, such as «birth», «human being» and «reason» it appears challenging to further analyze property as a political category.

Having rights is the political syntax through which the daily, material references to basic human rights commitments can be articulated in the documents important for their guarantee. The subject of rights establishes a relation with them, searching for the political force circulating in the community, and at the same time emphasizing the community's own juridical basis, precisely through appropriation, that is, the relation of possession, or property in general. Rights *as* property point out the way in which the subject previously possesses his private right of ownership, or the order of appropriations in which the subject of rights or the person is formulated. The formulation of the subject of rights, taking into account the Western-centric definition and its translation into the main documents that guarantee the international validity of rights, once again, is clearly related to the terms used in those documents – dignity, reason, morality. Therefore, what is the relation of property to those legal-positivist signifiers and what does this mean for the subject of rights or the person? The tradition of the Enlightenment introduces the topic of property in the discussions on the subject of rights and human rights in a less naive way than John Locke manages to defend property as an affirmative political category: «every Man has a *Property* in his own *Person*. This no Body has any Right to but himself»[9].

There are two important aspects of this inclination to property as a political category: the subject can introduce the person in the political life and, by establishing ownership over it, it can participate in the political arena; however, the mechanism of domination and exclusion is activated as a byproduct. The latter

[8] Ivi, p. 24.
[9] J. Locke, *Two Treaties of Government*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, p. 287.

refers to a dangerous model, the one of the *polis*, a model that calls for a form of life not politically qualified (*z*) – that is, life itself or Arendt's abstract nakedness of being human – is excluded, put under control and disciplined. To be in control of one's own personhood means, first of all, to establish control over the source of mere life – the body – and this objectification of the body is included, and even clearly required in the documents that founded the human rights system. Namely, the replica of the *polis* model, now more intrusive as an internal mechanism of domination and exclusion, in order to ensure the subject of rights precisely required by the legal positivism, reveals the property–person relation.

> [T]he body – over which the person exercises his or her proprietary dominion – is thought of as thing, as a bodily thing or a reified body. Therefore in each individual the dispositif of the person works at the same time toward personalization (in the rational part) and toward depersonalization (in the animal or bodily part).[10]

The concept of having rights or property as a formulating category for the subject of rights does not take place under conditions of protection and well-being. On the contrary, having rights implies participation in the system that guarantees those rights and the position of the subjects is reflected in the fact that they «decide not only to "use" their rights but also to build such and such a case for the verification of [power]»[11]. The cases of affirmation of the power, which establishes and assigns the rights seen through the prism of the property–personhood relationship, reveal that the subject is exposed to the effects of power, and by preserving the part of reason as a signifier that corresponds to the legal-positivist logic of the distribution of rights, in fact, simultaneously leaves his body and opens it as a space for interventions of power, thus the scar of verification of power remains on the body.

Dispositif of the Person

The third complexity that will be presented in this text concerns the intercept, gap and collision of the two parts – human nature and subjectivation – when the person emerges as the exclusionary subject of rights. This part can be completely exhausted through Roberto Esposito's aforementioned work on person and personhood. In his book *Terza Persona*, he elaborates that, from the perspective of difference between the human being as a biological being and as a subject, the unique field on which these two aspects of existence can overlap is personhood. He chooses personhood because it includes the universal possibility of overlapping of the two spheres of law and humanity since, as he points out, human rights are understandable and at the same time critically examined through the lexicon

[10] R. Esposito, *Third Person*, Polity Press, Cambridge 2012, p. 92.
[11] J. Rancière, *Who is the Subject of the Rights of Man?*, The South Atlantic Quarterly 103:2/3, 2004, p. 303.

of personhood. With an emphasis on the separational capacity embodied through various forms of life, Esposito states that personhood is the best candidate for the ongoing battles of our time and can be pivotal in answering the question – Who is the subject of human rights? From the perspective of human nature, working with person and personhood, Esposito explains that, again, one can recognize the internal dynamics of hierarchy, subordination and separation, which are imposed with the need for agreeing on a unified source, a ground for the legitimization of human rights, namely by occupying human nature as a juridical essence. Through juridization of human rights, the law determines what a human being presents and what in a human being is human, especially taking into account the person whose status has now been extended (at least legally, but not in reality) to all living beings who have reason and dignity. Reason as a legal-positivist signifier, in this sense, disrupts the human being, because it emphasizes that, apart from the body, there should also be something superior to the biological given and the corporeal experiences. Thus, rather than being inherent to the entirety of the human being, subjective rights apply «only to the upper part, which is rational or spiritual in nature, exercising its dominion over the remaining area, which is devoid of these characteristics and therefore thrust into the regime of objecthood»[12]. This means that the question – What is a human? – corresponds to legal-positivist signifiers such as reason, sublimated in human nature and then turned into a juridical essence of human existence. If we look back on to *zoon politikon* and Aristotle's allocation of the animal in the human: the rational animal and the objectivising animal or bodily (corporeal) characteristic of the rational subject, Esposito concludes that having rights means having personhood. Personhood in this sense can be understood as a relation that consists of various and numerous effects, which are organized in a performative totality. The previous is visible in the two realities of the «person as an artificial entity and the human as a natural being, whom the status of person may or may not befit»[13] or in what Esposito calls dispositif of the person. And the dispositif of the person is functioning as an internalized *ius proprium*, since:

> [t]o be the owner of a body, the person cannot be coextensive with it', but there is an imposed obligation for the owner to produce a separational difference to maintain itself as a holder of rights, to fit to the juridical essence and the legal-positivist signifiers or to exist exclusionary as a person – specifically defined by the distance that separates it from the body.[14]

Once again Esposito, extensively:

> It might be said that the rights claimed for the legal personality have as their object its selfsame subject, and that they are consequently the most contradictory expression

[12] R. Esposito, *Third Person*, Polity Press, Cambridge, 2012, p. 11.
[13] Ivi, p. 9.
[14] Ivi, p. 13.

> of the logical dispositif that assigns to the subject the property – and therefore the objectification – of itself. But this is exactly how the dualism that was supposed to be overcome ended up being reintroduced, only in an even more powerful form. Far from disappearing, the splitting action penetrated from the outside inside, dividing the human being into two areas: a biological body and a site of legal imputation, the first being subjected to the discretionary control of the second. Once again, and perhaps even more than before, the person is not the same as the human being in its entirety. The person is actually superimposed onto the human being – but also juxtaposed with it – as an artificial product of the very law that defines it as such.[15]

Finally, from aspect of the subject of rights, that is, from the dissolution of the same to the difference between a human being and a person, Esposito believes that personhood is not a lexical novelty, but a «formal construct» and that is stabilized in the logic of citizenship already visible in the ancient mechanisms of delimiting the reality of the person, and at the same time «with the exclusion it establishes toward those who lack it». Esposito's thesis is based on the failure of The Universal Declaration to fill in the rupture, or «separating filter», between man and citizen, clearly outlined in The French Declaration, and even previously with the separation in Roman jurisprudence between *homo* and *persona*. Esposito supports the same thesis with the legacy of the objectifying formalism of Roman law and the differentiating legal definition of the status that the slaves had along with the other subordinates (*alieni iuris*) and the free people (*ingenui*).

II. *Whose birth?*

The philosophy of the person, when it comes to human rights, unambiguously leads us to some of Simone Weil's ideas regarding exactly the person. In her essay *La personne et le sacré*, she concludes that what is meant by human rights since 1789 with The French Declaration cannot «fulfil the role assigned to it» because of its «intrinsic inadequacy», namely, it collides with the need to define the meaning of human personality. According to Weil, this is precisely the problem, because the attempt to define human personality, at a level that further coincides with «public morality», «opens the door to every kind of tyranny».

> For the full expression of personality depends upon its being inflated by social prestige; it is a social privilege. No one mentions this to the masses when haranguing them about personal rights. They are told the opposite; and their minds have not enough analytic power to perceive this truth clearly for themselves. But they feel it; their everyday experience makes them certain of it.[16]

[15] Ivi, p. 83.
[16] S. Weil, *Anthology*, Penguin, London, 2005, p. 84.

The dichotomy – person versus social prestige – turns the commitment to human rights into an absurd commitment, because it necessarily leads to inequality. In this way, Weil points out that the subordination of a person to any collectivity (e.g. the nation) is a «mechanical fact», which complies with the same order where the gram is a smaller unit than the kilogram. In that sense, such submission to the collective shows that a person cannot enjoy certain natural rights, especially if their source lies in the higher, dominant unit of measurement that subjugates, as is the case of the gram versus the kilogram. «There is something sacred in every man, but it is not his person. Nor yet is it the human personality. It is this [human] no more and no less»[17] – these sentences of Weil, in a touching way, are a first move towards the claim that one is nothing more than human. It is from this position that the force that tightens and fixes, corresponding to the essentialist, fundamental understanding of human nature, should be unburdened from the political community and the political capacity, contaminated with its juridical form of rights.

Again, in the light of the first few amendments to the two Declarations regarding the presupposition of birth in order to assign rights to one's existence, following Weil's logic about the subjugating order of the kilogram and the gram, the question that is posed– Whose birth? – validates the concept of rights. The aforementioned dichotomy of body – biological given or mere existence of this human that is nothing more than human – versus the person, traces a possible direction towards an answer to this question. We have seen that mere existence or the biological given are to be considered useless in an organized community whose identifying language is the one of the law and that, actually, one's existence is subjected to the juridical order by attaching reason to it: reason works thus as a legal tool to assign legal subjectivity and by that, rights and social prestige or dignity. Therefore, the birth of the human as nothing more than human can be recognized and disciplined or, in legal terms, *normativized* and can be transformed into a legally useful form of life only in certain conditions, that of the *polis*, the nation or any other sovereign unit. Only in these conditions is the assigning of rights possible, and the figure of the refugee as a limit-concept reopens the perspective that statelessness is equal to rightlessness. By allocating rights according to nationality, we are faced once again with the problem of the presupposition of birth following the order of the kilogram and the gram, since the birth of bare life can be a legal basis for existence only if already measured in the higher unit, i.e. the birth of the nation. Although heading from the other direction, the Arendtian formula of the decline of the nation-state and the end of the rights of man discovers this destiny of human rights: the birth of a bare life, the existing of the biological given and the birth of a human that has no other qualities but being a human is of no juridical use if not being at the same

[17] Ivi, p. 70.

time the foundation of sovereignty or if not giving birth also to the nation. The inscription of the biological given or the bare life in the political-juridical order of the nation-state is the answer to the question 'Whose birth?' and only in this way does it validate the concept of rights, since the birth of the nation (*natio, nascita*) opens the possibility for the so-called sacred and inalienable rights to be protected. What appears here is that «*birth* (*nascita*) comes into being immediately as *nation*, so that there may not be any difference between the two moments», while rights are «attributed to the human being only to the degree to which he or she is the immediately vanishing presupposition…of the citizen»[18]. The interconnection between human life and the life of the community, mentioned before through the model of nation-state, exists as such and on its stability was insisted already with the first-western organized political communities or the antique *polis*. The interceding force of human nature, although cannot be grasped as a unified, enclosed and homogeneous matter, is activated when the overlapping of life with a sovereign unit, or in this case the *polis*, constitutes an order. The key transformation of life, even of the artificially defined human nature, is happening in the framework of this order; since for the former to be constituted, life needs to be settled in strictly controlled forms. The human that is nothing more than human doesn't incorporate in itself the political attributes of the community, his subjectivity is not already drawn in the sphere of law in which norms and punishments, through reason, are enforced and respected; on the contrary, he still represents an untamed life force which as such cannot be of use for the sovereign unit, but always stands on the threshold of appropriation (*ius utendi et abutendi*). Hence, the principle of exclusion toils through the cracks of the overlapped space in which the human and the sovereign unit are resting in the same birth, as already familiar: the political livelihood in the *polis* was not reachable for all and excluded a multitude of lives as the ones of women, slaves, noncitizens. The order, therefore, organizes life through difference that contains violence in itself and the prospect of living differently (divided) pushes towards the likelihood when some are living a true and a full life, only as a result of others who are not taking part in the community and because of that are living lives that are not true and full.

«The polis, or political association, is the crown: it completes and fulfils the nature of man: it is thus natural to him, and he is himself "naturally a polis-animal"; it is also prior to him, in the sense that it is the presupposition of his true and full life»[19]. Aristotle's attempt to draw the *polis* in making human nature perfect, as already analysed in a specific framework of manhood and politics, opens a series of problems for the ones without a part in the community or those who do not live true and full lives: the noncitizens, the not 'fully human' creatures or female and male slaves, women etc. «Aristotle cannot start with just any member of the

[18] G. Agamben, *Beyond Human Rights*, Open No.15, 2008, p. 93.
[19] Aristotle, *Politics*, Oxford University Press, Oxford 1995, p. 8.

population; while the polis exists for the perfection of man's political nature, this perfection or this nature does not extend to all men, let alone all individuals»[20]. In this difference or better said division that emerges between the living forms of full and true lives contrasted with the ones that are not calculated in the perfection performance of the *polis*, we can discover the dynamic of ruling over or that of hierarchy and domination. It is precisely this dynamic that throws us back to the argumentation of the dispositif of the person, since the division of a ruling element against a ruled one strings itself in the area of rational over irrational rule, soul or the upper part of the human that pursues its virtuosity over the body. By these ontological claims, the prevalent order of the *polis* and the actual order of the nation-state are using the superiority of reason, formulating it as a required legal site of rights and liberties. «The supremacy of [reason] is the basis for phenomena as far-reaching as man's domination of all earthly things...and as particular as a specific master's command of his slave»[21].

III. *Beyond subjective and towards intersubjective rights*

Human rights provide a coherent system of knowledge (*connaissance*) about the human and its nature, insofar as we understand knowledge as conforming to a set of rules and the concept of human rights as a mechanism of power. Additionally, if we proceed with examining the conditions of health and vitality of the one fundamentally declared basis of this concept – life itself, we are faced with a system of knowledge that enables certain forms of life and by that a division of what a (healthy and vital) life could possibly mean. Extending the anti-humanist examination towards the principle of human rights or to their most superior one, that of universality, it becomes traceable how this knowledge about human life is shown through power relations that take humans as living beings as their objects and through modes of subjectification, but also through the various biopolitical combinations of these three elements that disrupt the principle of universality of human rights, exactly on the level of vital life processes. Therefore, taking into consideration the human genome, used in state projects, by the pharmaceutical and biomedical industry for a genomic strategy for diagnosis and drug development, the population differences are being shaped in a systematically racial way. The question 'Whose birth?', put in another critical framework of examining the principle of universality, has its extension in the question 'Whose genome?', since: «[t]he science itself, and the recognition of the variability of the human genome…immediately open[s] up a new way of conceptualizing population differences – in terms of geography and ancestry – at the molecular level».[22] There are factors that interact in producing a divided sense of what life is, and of reasoning

[20] W. Brown, *Manhood and Politics*, Rowman and Littlefield Published, Totowa 1988, p. 35.
[21] *Ibidem*, p. 39.
[22] N. Rose and P. Rabinow, *Biopower Today*, BioSocieties 1, 2006, p. 207

about vitality and health. Although on a very open level, the principle of universality strives to overwhelm this division, the other way around only tightens the exclusion and the estimation of some lives as livable and some not. The universal idiom of human rights is actually driven by this system of knowledge that functions with the other two elements (i.e. power and subjectification) and their various combinations; it means that the knowledge for the human and its nature is necessarily addicted to an «idea or model of humanity…and now this idea of man has become normative, self-evident, and is supposed to be universal»[23]. This idea shows how humanism is employed by the concept of human rights. Humanism, or this idea of universal human rights, is requiring from its subject to be encapsulated in a normative and self-evident status, rigidly regulating the possibilities of the frontiers of freedom, but also regulating another and opposing set of affective and experienced knowledge or genealogy that is related to «the arbitrariness of institutions» and to resistance aiming for a «space of freedom we can still enjoy and how many changes can still be made». In this sense, it is very important to note that the subject of rights should not incorporate some «universal necessities in human existence». The previous constellation is opting towards a stabilized, strictly defined and a finished subject, not an unfinished subject of power relations that can be politically positioned in the inventions of our future that are more than we can imagine in humanism.

The presupposition that subjective rights are a juridical representation of the universal necessities in human existence, as we have seen through the dispositif of the person, is dangerous on a twofold level: first, it struggles against the plurality of experiences and how they can be embodied in different forms-of-life, but also in communities other than the sovereign units from antiquity to modern times; second, by using reason as a legal tool for unifying the experience that incorporates the universal necessities. The disembodied reason is humanism's subject of human rights, and subjective rights are the framework in which this disembodied reason serves as a referential point for systems of knowledge and of power or overall for the established order. Other political or equally ontological and ethical landscapes of beings and communities and social ties (*cum*) are possible, since human beings by themselves are not reduced to «this or that substance, this or that destiny»[24]. Deactivating the humanistic presupposition for human nature as a «foundational recourse, an escape within a pure form»[25] means that the search for other possible social imaginaries is going beyond the stillness of foundation, principle of ruling and by that of becoming (*arche*). The space of the common opens up as dynamic for the experience and transformative for the

[23] M. Foucault, *Truth, Power, Self*, in L.H. Martin et al, *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, Tavistock, London, 1988, p. 15
[24] G. Agamben, *The Coming Community*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1993, p. 42
[25] M. Foucault, *What is a Critique?* in S. Lotringer (ed.), *The Politics of Truth*, Semiotext(e), Los Angeles, 2007, p. 63

necessities. And when the struggle against the domination or more precisely the one imposed on the body is claimed as a potential one, it means that the potential to open social imaginaries to different be-comings lies in the generosity of inter-corporeality. Therefore, with thoughts of transforming subjective human rights as intersubjective, I am concluding with Rosalyn Diprose:

> [T]he possibility of transforming social imaginaries rests with the potential of these bodies who benefit from the ideas and values that structure the civil body to be open to different ways of being. This possibility rests not so much with accepting an alternative image of sociality but with an openness to others already operating within intersubjective relations.[26]

[26] R. Diprose, *Corporeal Generosity*, State University of New York Press, Albany, 2002, p. 172

Diritti umani e prassi. Antinomie e paradossi applicativi

I diritti umani. Oltre i paradossi e le ambivalenze?[1]

Luca Baccelli (Università di Camerino)
luca.baccelli@unicam.it

Articolo sottoposto a double blind review. Ricevuto: 20/05/2018 – Accettato 30/06/2018

English title: Human rights. Beyond paradoxes and ambivalences?

Human rights are supposed to be universal, both in the meaning that they are entitled to all human beings and that their validity ought to be acknowledged by everybody, across the time and the different cultures. But the genealogy of rights reveals their particularistic origin and shows a series of paradoxes: e. g. the concept of *ius* as a universal faculty and a power by individuals has been developed in order to legitimize the absolute power and the conquest of America. In contemporary thought such a universality has been contested by an impressive series of historians, philosophers, anthropologists, social theorists. But one could reconstruct a different genealogy in which rights are the offspring of social and political conflict, and the expression of the activity of claiming. In such a sense, rights can constitute a language of emancipation, even beyond the cultural context in which they have been originally theorized ad legally implemented.

Keywords: Human Rights, emancipation, imperialism, absolute power, social conflict

1. *Un'origine incerta*

La genealogia dei diritti umani è piena di ambivalenze e paradossi, a cominciare dalla difficoltà di fissare una data e un luogo di origine. Molti interpreti danno per scontato che la nozione di diritti umani sia stata presente nel pensiero

[1] In questo articolo utilizzo parti dei miei scritti sui diritti degli ultimi due decenni, in particolare i volumi *Il particolarismo dei diritti. Poteri degli individui e paradossi dell'universalismo*, Carocci, Roma 1999, e *I diritti dei popoli. Universalismo e differenze culturali*, Laterza, Roma-Bari 2009. Il mio tentativo è elaborare una breve sintesi delle ricostruzioni storiche che ho azzardato e delle questioni che ho cercato di porre.

greco antico[2]. Chi scrive in inglese è facilitato nel sostenere queste tesi dal fatto che *to dikaion* (il giusto) si traduce *right*, lo stesso termine che indica il diritto soggettivo. Il problema è intendersi: un conto è sostenere che negli ordinamenti normativi antichi determinati beni, principi e valori, oggi espressi dai diritti umani, erano già protetti[3], un altro che fosse presente il concetto di diritto soggettivo e che questo fosse applicato a tutti gli esseri umani. La domanda "i greci antichi possedevano la nozione dei diritti umani?" ne comprende infatti almeno due: (1) "i *contenuti* normativi oggi espressi dai diritti umani si trovano negli ordinamenti, o nel pensiero filosofico, della Grecia antica?"; (2) se (1) ha una risposta positiva, tali contenuti erano espressi nella *forma* del diritto soggettivo?

Perché l'italiano *diritto* e i suoi analoghi in altre lingue hanno sia un'accezione oggettiva che un'accezione soggettiva. Significa cioè sia "ordinamento giuridico" (in inglese *law*), come nelle espressioni "diritto privato", "diritto dell'UE", "diritto *del* lavoro", sia qualcosa – una libertà, una pretesa, una facoltà, un potere – che è proprio di un soggetto, come in "diritto di parola", "diritto all'istruzione", "diritto *al* lavoro". Nell'espressione "diritti umani" si usa "diritto" in questa seconda accezione, soggettiva; e si presuppone che di determinati diritti siano titolari tutti gli esseri umani. Questo rimanda a ciò che oggi chiamiamo universalismo, termine che a sua volta utilizziamo in accezioni differenti. Determinati diritti possono essere considerati universali nel senso che ne sono titolari tutti i soggetti facenti parte di una determinata classe. Nel caso dei diritti umani, tale classe corrisponde all'intera umanità (possiamo parlare di *universalismo dei titolari*). Ma in genere l'universalismo tende a implicare anche una seconda dimensione: si sostiene che i diritti sono universali nel senso che costituiscono un codice etico o giuridico universalmente riconosciuto o comunque fondato in modo tale da assumere una validità universale (suggerisco l'espressione *universalismo dei fondamenti*). E che dire dell'umanità? *Prima facie* è un temine non problematico, riferibile all'insieme degli appartenenti alla specie *homo sapiens*. Ma il termine latino *humanitas* significa in primo luogo "civiltà" e gli *humaniores* vengono contrapposti ai "barbari"; questa eredità semantica che si ritrova nel fatto che il termine nel corso dei millenni è stato applicato a una parte degli esseri umani, escludendone altri[4].

Ciò premesso, sembra difficile poter affermare che nella cultura della Grecia antica fosse presente la nozione di diritto soggettivo e tantomeno l'idea che di

[2] Cfr. ad es. M. Jori, A. Pintore, *Manuale di teoria generale del diritto*, Giappichelli, Torino 1995, p. 19; per la tesi opposta cfr. A. Ross, *On Law and Justice*, Steven & Sons, London 1958 (trad. it. *Diritto e giustizia*, Einaudi, Torino 1990, p. 233); A. MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1981 (trad. it. *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano1988, pp. 87-91); J. Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Cornell University Press, Ithaca – London 2003, pp. 76-78).

[3] Cfr. G. Pugliese, *Appunti per una storia della protezione dei diritti umani*, in "Rivista trimestrale di diritto e procedura civile", XLIII [1989], pp. 619-59.

[4] Cfr. G. Gozzi, *Umano, non umano. Intervento umanitario, colonialismo, "primavere arabe"*, Il mulino, Bologna, 2015; S. Pietropaoli, "Il concetto giuridico di umanità. Breve storia di un non-detto del diritto", in M. Russo (a cura di), *Umanesimo. Storia, critica, attualità*, Le Lettere, Firenze 2015, pp. 255-79.

determinati diritti soggettivi siano titolari tutti gli esseri umani. Anche perché è arduo sostenere che il pensiero greco classico distinguesse il diritto in senso oggettivo da alti ordinamenti normativi riconducibili all'*ethos* o al *nomos*: il diritto lo hanno inventato i Romani. Ovviamente, ogni comunità minimamente complessa e organizzata non può che dotarsi di un sistema di regole più o meno sviluppato; da questo punto di vista vale il brocardo *ubi societas ibi ius*. Ma un sistema giuridico in senso stretto si è autonomizzato solo in Roma antica e solo in quel contesto si è sviluppato un sapere giuridico come disciplina autonoma[5]. Lo *ius* si è distinto dal *mos* e dal *fas* e il termine è divenuto intraducibile nelle altre lingue antiche. Era il risultato di un'opera di elaborazione e concettualizzazione, da parte di operatori specialistici, del materiale normativo che si produceva nelle relazioni di scambio (commerciale, coniugale, successorio) fra i *cives*. Come tale, manteneva anche una sua autonomia dalla politica, che nelle assemblee popolari produceva la *lex*.

Fino qui abbiamo evidentemente utilizzato *ius* nel senso oggettivo di ordinamento giuridico. Che nel diritto romano classico *ius* avesse anche il significato di diritto soggettivo è stato radicalmente messo in questione[6]. Michel Villey ha rilevato che il *dominium* – la proprietà, considerata per secoli come il paradigma del diritto soggettivo – non veniva considerata uno *ius*, mentre il termine *ius* era utilizzato sì per situazioni giuridiche che garantiscono al soggetto determinate possibilità (*ius utendi*, *eundi*, *altius tollendi*), ma anche per obblighi (*ius non altius tollendi*) e per noi l'espressione "diritto di non sopraelevare" non avrebbe senso[7]. Di qui una tesi negazionista: secondo Villey lo *ius* esprimeva *id quod iustum est*, un giusto rapporto all'interno di un ordine oggettivo che comprende sia la natura che la società umana; dunque la nozione di diritto soggettivo era sconosciuta. Rispetto all'individuo, lo *ius* era "la parte che riceve secondo giustizia". Sarà solo nel medioevo, con la crisi dell'ordine giuridico antico e l'esplodere delle rivendicazioni di franchigie, privilegi e libertà, che *ius* assumerà un'accezione soggettivistica. E solo l'ontologia individualistica e l'etica volontaristica dei teologi francescani, *in primis* Guglielmo di Ockham, daranno nel XIV secolo a tale accezione una base filosofica[8].

La tesi di Villey è stata contestata fin dalla sua prima elaborazione[9] e sono state proposte differenti ricostruzioni della genealogia dei diritti soggettivi. Fra le più convincenti è quella di Richard Tuck, il quale sostiene che la nozione dei diritti

[5] Cfr. A. Schiavone, *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*, Einaudi, Torino 2005.
[6] Già in H. S. Maine, *Dissertations on Early Law and Customs*, J. Murray, London 1883, p. 390; cfr. A. Facchi, *Breve storia dei diritti umani*, Il Mulino, Bologna 2007, p. 21. Per un'introduzione storica cfr. anche P. Costa, *Diritti fondamentali (storia)*, in *Enciclopedia del diritto*, *Annali*, II.2, Giuffrè, Milano 2008, pp. 365-417.
[7] Cfr. M. Villey, *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, Dalloz, Paris 1962, pp. 167-88.
[8] Cfr. M. Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, Montchrestien, Paris 1975 (trad. it. *La formazione del pensiero giuridico moderno,* Jaca Book, Milano 1985, pp. 65-131, 220-27, 230-31).
[9] Cfr. G. Pugliese, *"Res corporales", "res incorporales" e il problema del diritto soggettivo*, in Aa.Vv., *Studi in onore di Vincenzo Arangio-Ruiz*, III, Jovene, Napoli 1954, pp. 223-60.

soggettivi fu elaborata già dai giuristi medievali del XII secolo[10] ma che sarà solo Jean Gerson nel XV secolo a formularne la teoria definendo lo *ius* come *facultas seu potestas*, distinguendolo esplicitamente dalla *lex* e considerando la libertà uno *ius* e una forma di *dominium*. Secondo Brian Tierney questi concetti furono invece definiti con almeno tre secoli di anticipo dai teorici del diritto canonico, fin dal *Decretum* di Graziano[11], e nei suoi commentatori si trovavano insomma già tutti gli elementi della nozione dei diritti come facoltà e poteri. Lo *ius naturale*, trattato dai filosofi e dai giuristi antichi come un diritto oggettivo che pervadeva l'universo, per i canonisti costituiva una forza, una capacità soggettiva e definiva una sfera di libertà personale. E, precisa Tierney problematizzando un'assunzione largamente condivisa, questo non presupponeva una visione individualistica, o atomistica, né sul piano ontologico né su quello sociale. In generale la nozione di diritto soggettivo è emersa attraverso progressivi scivolamenti semantici di termini come *ius* e *dominium* e successive reinterpretazioni teoriche. La teoria dei diritti soggettivi, insomma, «nacque quasi impercettibilmente nelle oscure glosse dei giuristi medievali»[12], e nessuno ha ricostruito nella sua interezza questa vicenda.

2. *Povertà e dominium*

Sono però ben riconoscibili alcuni passaggi fondamentali, nei quali la nozione di diritto soggettivo è stata oggetto di discussione e in cui sono emersi di volta in volta ambivalenze e paradossi. Uno di questi passaggi è certamente rappresentato dalla "controversia sulla povertà". Come è noto la regola di Francesco d'Assisi prescrive ai frati minori di vivere «senza nulla di proprio». La rinuncia alla proprietà era relativamente facile per piccoli e marginali gruppi di frati, ma già ai tempi del fondatore l'ordine in espansione disponeva di grandi quantità di beni mobili e immobili, a cominciare dai conventi[13]. La bolla *Exiit qui seminat* di papa Niccolò III (1279) aveva risolto sul piano teologico-giuridico questa contraddizione distinguendo fra *proprietas*, *possessio*, *usus fructus*, *ius utendi*, da un lato, *simplex facti usus*, dall'altro. Solo quest'ultimo, che non è un caso di *dominium*,

[10] Cfr. R. Tuck, *Natural Rights Theories*, Cambridge University Press, Cambridge 1979. Cfr. Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1978 (trad. it. *Le origini del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna 1989, I, pp. 182-98).
[11] Ivi, p. 90.
[12] Ivi, p. 490.
[13] Cfr. G. Tarello, *Profili giuridici della questione della povertà nel francescanesimo prima di Ockham*, Giuffrè, Milano 1964; P. Grossi, *Usus facti. La nozione di proprietà nella inaugurazione dell'età nuova*, in "Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno", 1 (1972), pp. 287-355; Id., *L'ordine giuridico medievale*, Laterza, Roma – Bari 1995; L. Parisoli, *Come affiorò il concetto di diritto soggettivo inalienabile nella riflessione francescana sulla povertà, sino ai fraticelli "De opinione" e Giovanni XXII*, in "Materiali per una storia della cultura giuridica", XXVIII (1998), pp. 93-137.

era ammesso per i francescani[14] e su questa base potevano accreditarsi come l'unico ordine che conduceva la vita "perfetta" degli apostoli, in una condizione paragonabile all'innocenza precedente il peccato. Ma questa soluzione a una disputa che già aveva diviso l'ordine al suo interno verrà rimessa in questione nel XIV secolo da papa Giovanni XXII nel contesto del conflitto con l'imperatore Ludovico il Bavaro. Se i francescani esercitavano di fatto tutte quelle azioni che sono normalmente collegate alla proprietà dei beni, sosteneva il papa, essi non potevano non godere del diritto di proprietà.

Per sostenere queste tesi Ockham ridefinì i termini in questione facendo coincidere la nozione di diritto con quella di potere[15]. Il *dominium* nel senso di *proprietas*, sosteneva Ockham, non esisteva prima del peccato. Nello stato di innocenza i progenitori godevano dell'uso «absque dominio et proprietate earundem»[16]. E solo l'*usus facti* può essere attribuito ai francescani, come a Gesù ed agli apostoli. In un certo senso, al semplice uso corrisponde un diritto. Ma si tratta dello *ius poli*, dell'autorizzazione che proviene dal cielo. I francescani invece rinunciano al diritto di secondo grado, lo *ius fori*, che nasce da accordi, convenzioni, leggi positive, e può essere azionato in giudizio. Paradossalmente la teoria francescana dei diritti-poteri legittimava la piena disponibilità dei diritti stessi, in modo che il titolare possa *rinunciarvi*. Altrettanto paradossalmente Giovanni XXII imponeva ai francescani la titolarità del *dominium* per indebolirli sul piano teologico e limitare l'autonomia ed il potere dell'ordine.

Nel frattempo la rivendicazione dei diritti soggettivi pervadeva la società medievale sotto il segno del particolarismo: titolari dei diritti soggettivi sono rimasti a lungo specifici gruppi, particolari comunità, corporazioni, ordini, ceti. Il diritto si applicava secondo la «confessione giuridica», era «il privilegio di un gruppo personale»[17], in virtù del rango o dell'appartenenza ad una determinata comunità. Ma si assiste a un progressivo allargamento della platea dei titolari, mentre la nozione di *ius*, al di là dell'ambito privatistico, cominciò ad essere utilizzata anche per rivendicazioni pubbliche e rapporti politici[18]. Tali processi di universalizzazione interna e di costituzionalizzazione dei diritti sono particolarmente significativi nel Regno d'Inghilterra – basta pensare alla vicenda della *Magna Charta Libertatum* e della tutela dell'*habeas corpus* – o dove titolari dei *rights* diventarono tutti i sudditi del regno. Ma la fondazione di tali diritti rimaneva di tipo consuetudinario. John Pocock ha definito *common-law mind* la credenza in

[14] http://www.franciscan-archive.org/bullarium/exiit-l.html
[15] W. of Ockham, *Opera politica*, Manchester University Press, Mancunii 1974, pp. 299-311.
[16] Ivi, p. 483, cfr. pp. 483-93, 579-80.
[17] Cfr. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr, Tübingen 1922) (trad. it. *Economia e società*, Edizioni di Comunità, Milano 1961, II, p. 73).
[18] Cfr. Pugliese, *Appunti per una storia della protezione dei diritti umani*, cit., pp. 636-43; R. P. Claude, *The Classical Model of Human Rights Development,* in Id. (a cura di), *Comparative Human Rights*, Johns Hopkins University Press, Baltimora 1976, pp. 8-9; Facchi, *Breve storia dei diritti umani*, cit., pp. 21-24.

una *Ancient Constitution* risalente a ben prima della conquista normanna, che garantiva la libertà degli inglesi ed era superiore alle norme emanate dai sovrani. L'argomento che i diritti individuali erano intangibili perché esprimevano una consuetudine immemoriale fu portato a dignità teorica da Edward Coke, mantenne a lungo una pervasiva influenza e venne utilizzato nella resistenza ai tentativi di imporre un potere monarchico assoluto, fino alle due rivoluzioni[19]. Ancora il *Bill of Rights* del 1689 non avrebbe fatto altro che "dichiarare" «the true, ancient, and indubitable rights and liberties of the people of this kingdom».

3. *La nascita dei diritti umani*

Un passaggio successivo è rappresentato dal dibattito sulla legittimità della conquista dell'America, che ha investito la Spagna e le colonie fra il secondo e il settimo decennio del XVI secolo, a partire dalla denuncia dei frati domenicani dell'Hispaniola (*¿Estos no son hombres*?). In quel contesto una compiuta nozione soggettivistica dei diritti, l'universalismo dei titolari e l'universalismo dei fondamenti hanno trovato una sintesi: titolari dei diritti soggettivi sono stati esplicitamente considerati tutti gli esseri umani, sia i cristiani europei che i "barbari" delle Indie occidentali, e ai diritti stata attribuita una fondazione universale.

Questo avviene nella *Relectio de Indis* di Francisco de Vitoria. Il massimo teologo cattolico dell'epoca aveva elaborato una sua concezione del diritto soggettivo: *ius* «è un potere o una facoltà che perviene a chiunque in base alle leggi»[20]. Vitoria riprendeva l'elaborazione di autori come Gerson e Summenhart – sostenendo arditamente che fosse compatibile con la visione di Tommaso – ma proiettava la nozione di diritto soggettivo naturale nella dimensione universale; titolari degli *iura* sono tutti gli esseri razionali in quanto, secondo Tommaso, hanno il «dominium sui actus»[21] e dunque tutti gli esseri umani: gli enti inanimati e irrazionali non sono titolari di diritti; la riprova è che solo gli esseri razionali possono subire *iniuria*, cioè la negazione di un diritto.

Se le cose stanno così, si deve riconoscere che i barbari delle Indie, in quanto esseri razionali – anche se di razionalità minore – esercitavano lecitamente la proprietà dei loro beni e i loro poteri pubblici erano legittimi. Erano «et publice et privatim ita veri domini, sicut christiani»[22], e dunque la conquista, rileva Vitoria, deve trovare delle giustificazioni. Ma quelle correnti non reggono, non costituiscono "titoli validi", si tratti di un presunto *ius inventionis*, dell'eventuale rifiuto

[19] Cfr. J. G. A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law. A Study on the English Historical Thought in the Seventeenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge 1957 (2a ed. 1987).
[20] F. de Vitoria, *De iustitia*, q. LXII, a. 1.8, ed. R. P. V. Beltrán de Heredia, Publicaciónes de la Asociación Francisco de Vitoria, Madrid 1934, I, p. 64.
[21] F. de Vitoria, *Relectio De Indis. La questione degli Indios*, testo critico di L. Pereña, ed. it. e trad. di A. Lamacchia, Levante, Bari 1996, p. 27.
[22] Ivi, p. 30.

di ricevere la fede in Cristo, dei peccati che i barbari commettevano, di un'ipotetica elezione volontaria per un dono speciale di Dio. Soprattutto, l'Imperatore non è signore del mondo e il papa non ha alcun potere temporale sugli indiani[23]: sulla soglia della modernità Vitoria sembra rendersi conto della crisi delle autorità universali. Ma sembra che proprio l'inesistenza di un *dominus mundi* e l'implicita messa in questione della bolla papale *Inter caetera* del 1493 che conferiva ai sovrani di Spagna il compito di *subiicere* i barbari per evangelizzarli richiedano l'elaborazione di principi universali. Un po' come è avvenuto nei decenni scorsi per giustificare guerre "umanitarie" non autorizzate dalle Nazioni Unite.

Alla ricerca dei titoli legittimi della conquista, Vitoria definisce cioè una serie di diritti naturali e universali: diritti umani *ante litteram*. Alcuni di questi rimandano alla naturale socialità degli esseri umani: lo «ius peregrinandi in illas provincias et illic degendi»; il diritto di viaggiare e risiedere, il diritto di commerciare, il diritto alla «comunicazione e partecipazione» ai beni comuni, il diritto per chi nasce in quelle terre a divenire cittadino: lo *ius soli* integrale. Altri titoli legittimi fanno riferimento allo *ius praedicandi et annuntiandi Evangelium*, a sua volta un diritto universale. E se non è legittimo far guerra ai barbari per la loro infedeltà o punire i loro peccati contro natura, lo è per difendere il diritto alla vita, violato con le pratiche antropofaghe e i sacrifici umani. Un diritto indisponibile: la guerra per la difesa dei diritti dei barbari può avvenire a prescindere dalla volontà e dal consenso delle vittime[24].

Infatti la violazione di questi diritti configura una grave *iniuria*, che per Vitoria – come chiarirà nella *De iure belli* – è l'unica giusta causa di guerra[25]. Se i barbari negano agli spagnoli l'esercizio di questi diritti universali, e se "persevereranno nella loro malizia" andranno considerati *perfidi hostes*, e si potrà esercitare contro di loro «*omnia belli iura*, saccheggiare le loro terre e ridurli in cattività, destituire i precedenti sovrani e stabilirne di nuovi»[26]. *Ius* e *bellum iustum* rimandano l'uno all'altro.

Nell'elaborare i suoi argomenti Vitoria prefigura un "mondo" che appare come un'entità giuridica, popolato da un'umanità titolare di diritti naturali universali, mentre i confini delle comunità e delle giurisdizioni hanno un valore relativo rispetto all'assolutezza di determinati diritti, come il diritto universale di migrare. Non c'è bisogno di evidenziare l'effetto esplosivo che avrebbe oggi l'applicazione di quelli che egli considera diritti universali[27]. Oggi, appunto: nel Cinquecento questi diritti universali sono stati elaborati e fondati per legittimare la conquista e – indirettamente – il più immane genocidio di cui si abbia memoria storica.

[23] Cfr. Ivi, pp. 32-75.
[24] Cfr. Ivi, pp. 76-94.
[25] Cfr. F. de Vitoria, *De iure belli*, a cura di C. Galli, Laterza, Roma – Bari 2005, pp. 27-33.
[26] F. de Vitoria, *De Indis*, cit., p. 85. Cfr. L. Milazzo, *La teoria dei diritti di Francisco de Vitoria*, ETS, Pisa 2012.
[27] Cfr. L. Ferrajoli, *La sovranità nel mondo moderno. Nascita e crisi dello stato nazionale*, Anabasi, Milano 1995.

D'altra parte, l'universalismo di Vitoria non esclude affatto rapporti "naturali" di sovraordinzione e subordinazione e l'idea che alcuni titolari dei diritti siano naturalmente inferiori. I barbari non sono amenti, ma differiscono poco dagli amenti per cui sembra che non siano idonei a costituire e amministrare uno Stato legittimo e ordinato in termini umani e civili[28]. Dunque i sovrani spagnoli hanno la responsabilità di governarli «allo stesso modo che si trattasse di bambini»[29].

Questa declinazione dell'umanità rimanda alla teoria aristotelica della schiavitù naturale ed è stata espressa nel modo più raffinato dal principale intellettuale organico della conquista, l'umanista Juan Ginés de Sepúlveda. La sottomissione di chi è schiavo per natura è la prima di quelle che l'autore considera le giuste cause di guerra agli indiani. Sepúlveda non si risparmia nel sottolineare la superiorità morale e culturale degli spagnoli rispetto ai barbari del Nuovo Mondo ed è considerato la figura di spicco nella lista di *conquistadores*, rappresentanti del governo, cronisti, cosmografi, giuristi e teologi che hanno messo in questione l'umanità degli indigeni. Egli usa frequentemente metafore ferine per disprezzarli, fino a sostenere che essi vivono *bestiarum more* «sempre a terra proni *more porcorum*»[30].

Negare l'umanità degli indiani avrebbe tuttavia messo a repentaglio la giustificazione della conquista come precondizione per l'evangelizzazione (non si può annunciare il Vangelo alle fiere) ma soprattutto Sepúlveda parla dell'umanità come condivisione di un destino comune che comporta reciproche responsabilità. Il motto di Terenzio «Homo sum, nihil humanum a me alienum puto» per Sepúlveda significa «che l'uomo deve aver cura dell'uomo»[31]. Impegnarsi nella conquista significa adempiere ai doveri che gli uomini hanno verso i loro simili in quanto uomini, «in rapporto tra loro per una sorta di affinità e parentela, chiamandosi ora soci, ora prossimi, ora fratelli»[32] e l'appartenenza alla comune condizione umana implica obblighi reciproci, inclusa la responsabilità di sottomettere le genti meno *humanae*.

4. *Radicalizzare i diritti per neutralizzarli*

Il paradigma della moderna teoria giusnaturalistica dei diritti è stato formulato da Thomas Hobbes. Egli distingue accuratamente il significato soggettivo del diritto (*right*), come libertà e potere, fino a considerarlo l'unico legittimo significato di *ius* contrapponendolo alla *lex* (*law*): «il diritto consiste nella libertà di fare o di astenersi dal fare, mentre la legge determina e vincola a una delle

[28] F. de Vitoria, *De Indis*, cit., p. 97.
[29] Ivi, p. 97.
[30] Ioannis Genesii Sepulvedae, *Democrates secundus, sive de iustis bellis causis*, in *Democrate secondo ovvero sulle giuste cause di guerra*, a cura di D. Taranto, Quodlibet, Macerata 2009, pp. 58-59.
[31] Ivi, pp. 90-91.
[32] Ivi, pp. 120-23.

due cose; cosicché la legge e il diritto differiscono come l'obbligo e la libertà che sono incompatibili in una sola e medesima materia»[33]. Il diritto di natura è una sorta di estensione deontica del principio di autoconservazione: «il primo fondamento del diritto naturale è che *ciascuno tuteli la propria vita e le proprie membra per quanto è in suo potere*». Di qui lo *ius omnium in omnia*, la legittimità dell'appropriazione di tutto ciò che è necessario all'autoconservazione. Si noti che il principio di autoconservazione è presentato da Hobbes come un principio non deontico, ma naturale: si tratta sì di una legge di natura, ma nel senso di una legge fisica, non nel senso di una legge morale o giuridica. Lo stato di natura è una sorta di grado zero della normatività, caratterizzato dal conflitto endemico di tutti contro tutti, ma in esso gli individui sono titolari del diritto naturale, che in quanto espressione della natura umana costituisce un potere inerente al soggetto, qualcosa di propriamente suo. Proprio per questo l'individuo può *rinunciarvi*, trasferendolo a un determinato soggetto e così istituendo l'«uomo artificiale» che diviene l'unico titolare dei diritti.

Dunque è chiara, in Hobbes, la priorità logica e assiologica del diritto soggettivo sulla legge. Il diritto di natura, inteso come facoltà, potere e libertà mutua la forza del principio di autoconservazione, «una ferrea legge di natura, non meno rigida di quella per cui una pietra cade verso il basso»[34]. Per contro, le leggi di natura – nel senso delle leggi giuridiche – «non sono propriamente leggi, ma qualità che dispongono gli uomini alla pace ed all'obbedienza»[35]. Si tratta in definitiva di norme morali, che obbligano solo *in foro interno*[36].

Ma qual è il senso di questa visione dei diritti? Per Hobbes la condizione necessaria per tutelare la vita degli individui – e dunque rendere effettivo il diritto all'autoconservazione – è l'istituzione di un potere sovrano assoluto. Egli si impegna nella demolizione delle teorie che tendono ad indebolire il potere sovrano: tutte le dottrine teologiche e teologico-politiche che affermano l'esistenza di obblighi religiosi superiori ai doveri civili; le teorie della divisione del potere e l'idea del *rule of law*; le teorie repubblicane, contro le quali elabora la nuova nozione "negativa" della libertà come assenza di impedimenti; le tesi che articolano la *common-law mind*, in particolare l'idea che il diritto consuetudinario sia indisponibile, che i giudici siano autonomi dal sovrano e che il parlamento sia titolare di un proprio potere legislativo.

Ma Hobbes è evidentemente insoddisfatto anche delle tradizionali giustificazioni del potere assoluto, e fonda la sua legittimità precisamente sull'attribuzione a tutti gli individui di una serie di diritti/poteri nel vuoto etico dello stato di natura. È questa la manifestazione più eclatante di quel «geniale e malizioso gioco di

[33] T. Hobbes, *Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civill* (1651), Basill Blackwell, London 1946 (trad. it. *Leviatano*, La Nuova Italia, Firenze 1976), p. 117.
[34] T. Hobbes, *De cive* (1642), in Id., *Opera philosophica. Quae latine scripsit, omnia*, Bohna, Londinii 1839-1845 (trad. it. *Elementi filosofici sul cittadino*, TEA, Torino 1994), I.7.
[35] T. Hobbes, *Leviathan,* trad. it. cit., p. 261.
[36] Cfr. ad esempio Ivi, pp. 123, 152-54; *De Cive*, III.27; II.21.

ritorsione» di cui ha parlato Norberto Bobbio[37] attraverso il quale Hobbes utilizza lo strumentario concettuale degli oppositori del potere assoluto per fondarlo *more geometrico*. Di fronte alla diffusa mentalità che vedeva i *rights* come una tutela dell'individuo nei confronti dello Stato, Hobbes attua una radicalizzazione che è insieme una neutralizzazione. Porta a compimento la concettualizzazione dei diritti soggettivi come libertà e poteri degli individui in quanto diretta espressione della loro natura, non subordinata ad alcuna "legge" naturale, precisamente allo scopo di legittimare la completa *rinuncia* da parte del soggetto a tali diritti. Proprio in quanto i diritti sono facoltà e poteri del soggetto – concepito come avulso da ogni "ordine" naturale e da ogni finalità morale – egli ne ha la piena disponibilità. Ed è questa piena disponibilità a renderne possibile il completo trasferimento al sovrano.

Ogni possibile funzione dei diritti soggettivi come argine e limitazione del potere sovrano viene a sua volta neutralizzata[38]. Il suddito hobbesiano non ha alcuna possibilità di azionare i suoi diritti nei confronti del sovrano, che è l'unica fonte e l'unico interprete della legge, e non esiste alcuna istanza "terza" fra i due. Inoltre Hobbes esclude ogni possibilità che i sudditi si coalizzino in gruppi o "leghe" per difendere o affermare i propri diritti: le fazioni sono condannate come risultato di «cattivi umori». La neutralizzazione dei diritti rimanda alla neutralizzazione del conflitto, considerato come mera patologia del corpo politico[39].

Già in Grozio l'idea che tutti gli individui siano titolari per natura dei diritti ualitas moralis del soggetto)rendeva possibile la rinuncia ad essi e il trasferimento ad altri, fino a legittimare il potere assoluto e la schiavitù volontaria, anche se veniva considerato inverosimile che i nostri progenitori abbiano compiuto una tale rinuncia. Come è noto, è stato poi John Locke a riproporre la funzione dei *rights* come tutela dal potere, superando l'approccio consuetudinario della tradizione giuridica inglese. Tutti gli individui, non solo i sudditi del regno, sono titolari delle *properties* – vita, libertà, proprietà in senso stretto – già nello stato di natura, ma non solo: per Locke, a differenza di Hobbes, questa titolarità è effettiva. Nello stato di natura è infatti in vigore anche un "quarto" diritto naturale, *l'executive power* ossia il diritto-dovere di punire chi viola la legge di natura e i diritti naturali. È questo diritto che viene trasferito al sovrano al momento dell'istituzione della società civile, mentre i cittadini rimangono titolari delle *properties* che possono rivendicare fino ad avvalersi del diritto di resistenza (l'«appello al cielo») se il potere politico le mette a repentaglio. Per fondare il diritto di punire Locke reintroduce Dio in una posizione chiave della sua argomentazione. Noi siamo «proprietà di colui di cui sono creature, fatti per durare finché a Lui, non ad altri, piaccia»[40]. Dunque non possiamo darci in schiavitù

[37] N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino 1989, p. 93.
[38] T. Hobbes, *Leviathan*, trad. it. cit., pp. 215-6.
[39] Cfr. Ivi, pp. 231, 234, 317.
[40] J. Locke, *Two Treatises of Government,* ed. by P. Laslett, Cambridge University Press, Cambridge 1960 (trad. it. del *Book II* di L. Formigari, *Trattato sul governo*, Editori Riuniti, Roma 1984), § 6.

(punto sul quale Locke finirà per contraddirsi) né rinunciare ai nostri diritti. In questo modo è la legge di natura a fondare i diritti ed è proprio moderando la radicalità della teoria hobbesiana dei diritti attenuando la preminenza della figura deontica del diritto su quella del dovere che Locke si oppone alla neutralizzazione hobbesiana dei diritti e salvaguarda la loro funzione dei diritti come tutela e garanzia degli individui.

Insomma, la genealogia dei diritti ci insegna che non c'è una connessione lineare fra l'individualismo e l'universalismo espresso dalle varie teorie e la loro adeguatezza a fondare la tutela degli individui. Anzi, si potrebbe sostenere che sia il retaggio di impostazioni più tradizionali (il riferimento alla legge divina o alla consuetudine immemoriale) a costituire il punto di appoggio per gli argomenti antiassolutistici e "liberali". L'impostazione individualistica e universalistica del giusnaturalismo moderno, invece, quanto più è rigorosa e coerente, tanto più rende precarie le garanzie; se i diritti sono considerati come facoltà e poteri che gli individui *possiedono* per natura si apre la possibilità di alienarli e trasferirli ad altri, fino alla legittimazione della schiavitù volontaria e dell'assolutismo.

5. *L'universalismo e i suoi paradossi*

Alla fine del Settecento le dichiarazioni di indipendenza delle colonie nordamericane, i relativi *Bill of Rights* e poi la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* del 1789 sono i primi testi giuridici in cui si attribuiscono determinati diritti soggettivi a *tutti* gli uomini e ciò vale, almeno in parte, anche per il *Code civil*. L'universalismo dei titolari sembra subire una battuta d'arresto nel corso dell'Ottocento, con l'affermazione della teoria e della mentalità giuspositivistica che porterà a vedere i diritti come «effetti riflessi del potere statale»[41] di cui sono titolari solo i cittadini di quella specifica comunità politica. Il discorso universalista dei diritti dell'uomo è stato rilanciato in risposta alla tragedia delle Guerre mondiali e del fascismo; ne è espressione evidente la *Dichiarazione universale* del 1948 e ancor più le costituzioni postbelliche in cui molti diritti sono attribuiti a "tutti", senza distinzione di status o di cittadinanza. Analogamente l'universalismo dei fondamenti, che aveva trionfato nel giusnaturalismo illuministico, è declinato nel corso del XIX secolo e per buona parte del XX le più influenti teorie giuridiche e politiche hanno escluso la nozione di "diritti naturali". Tuttavia molte costituzioni contemporanee fanno riferimento a diritti presupposti alla stessa redazione del testo costituzionale, in qualche modo già dati (emblematico l'art. 2 della Costituzione italiana: «La Repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo»). Le teorie "neocostituzionalistiche" interpretano questo riconoscimento come l'inclusione negli ordinamenti positivi di fondamentali principi morali cui viene attribuito un valore universale.

[41] K. F. Gerber, Über öffentliche Rechte (1852) (trad. it. in Id., *Diritto pubblico*, Giuffrè, Milano 1971, p. 67).

Ma l'universalismo dei diritti è stato sottoposto a critica fin dall'epoca della sua definizione. «Ognuno chiama barbarie quello che non è nei nostri costumi»[42], scriveva già Michel De Montaigne e Blaise Pascal evidenziava i confini geografici e culturali dei principi morali e delle norme giuridiche[43]. Nel secolo successivo David Hume segnalava la fallacia che i giusnaturalisti commettevano fondando sulla "natura umana" norme e diritti[44]; gli farà eco Jeremy Bentham che definirà i diritti naturali un «nonsenso sui trampoli»[45].

Norberto Bobbio ha distinto i critici dei diritti naturali fra coloro che li accusano di astrattezza e quelli che, al contrario, vi colgono un'eccessiva concretezza, ritenendo che l'"uomo" dei diritti umani sia in realtà uno specifico tipo di essere umano. Fra questi ultimi già nel 1791 Olympe de Gouges con la *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina* denunciava il pregiudizio sessista implicito nell'affermazione dei diritti dell'*homme* e del *citoyen* e nello stesso anno la rivoluzione degli schiavi di Haiti guidata da Toussaint-Louverture ne evidenziava il retroterra razzista[46]. Mezzo secolo più tardi il giovane Karl Marx porterà alla luce la connotazione classista della Dichiarazione[47], mentre la matura critica dell'economia politica disvelerà i rapporti di potere e lo sfruttamento sottesi al mercato capitalistico, nonostante che appaia come «un vero *Eden dei diritti innati dell'uomo*»[48]. L'accusa di astrattezza è un luogo comune fra i critici della Rivoluzione francese, da Edmund Burke – che riaffermava la visione consuetudinaria inglese – a Joseph de Maistre, e continua nella filosofia ottocentesca, quella hegeliana *in primis*.

Nel femminismo contemporaneo, si potrebbe sostenere, le critiche di astrattezza e quelle di eccessiva concretezza si collegano nell'idea che il diritto come tale è caratterizzato da un approccio generalizzante e astraente. Più specificamente, secondo Catharine MacKinnon l'ascrizione dei diritti soggettivi a un soggetto universale produce effetti di stereotipizzazione: si afferma un determinato modello di individuo al quale i soggetti concreti devono conformarsi. Un soggetto apparentemente asessuato, insensibile ai contesti, alle differenze, alle relazioni sociali che in realtà esprime i rapporti di dominio esistenti. Mentre il punto di vista maschile è assunto come neutro, le forme del dominio maschile vengono

[42] M. de Montaigne, *Essais* (1580-95), I.XXXI (trad. it. a c. di V. Enrico, *Saggi*, Mondadori, Milano 1991, p. 231).
[43] Cfr. B. Pascal, *Pensées* [1670], §§ 294, 309 (trad. it. P. Serini, *Pensieri*, Einaudi, Torino 1962).
[44] Cfr. D. Hume, *A Treatise on Human Nature* (1739), Clarendon, Oxford 1973 (trad. it. a cura di E. Lecaldano, *Trattato sulla natura umana*, in *Opere filosofiche*, I, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 496-97).
[45] Cfr. J. Bentham, *Works*, ed. by J. Bowring, Russel & Russel, New York 1962, VIII, p. 298, https://www.college.columbia.edu/core/students/cc/settexts/bentanar.pdf.
[46] Cfr. Douzinas, *The End of Human Rights*, cit., pp. 96-100.
[47] K. Marx, *Zur Judenfrage* (1844), in K. Marx, F. Engels, *Gesamtausgabe (MEGA)*, Dietz, Berlin 1975 ss., I.2 (trad. it. *Sulla questione ebraica*, in K. Marx, F. Engels, *Opere*, Editori Riuniti, Roma 1972 ss., III, p. 178).
[48] K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie*, I, Meissner, Hamburg 1867 (trad. it. D. Cantimori, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1977, p. 208).

«naturalizzate» e «incorporate nel diritto come diritti soggettivi»[49]. Dunque l'universalismo dei titolari non è esente da rischi, e l'universalismo dei fondamenti non è sostenibile se si considerano quelle che Carol Gilligan considera le differenti «voci» che esprimono nei due sessi la sensibilità morale: in questa ottica, il linguaggio dei diritti è una tipica espressione della voce morale maschile[50].

La critica all'astrattezza e alla presunta neutralità del soggetto e del linguaggio dei diritti è condivisa dagli intellettuali e dai movimenti che hanno denunciato il suo uso imperiale: un linguaggio della libertà e dell'uguaglianza che in realtà è stato strumentalizzato per legittimare il dominio delle potenze occidentali sul globo, nelle forme coloniali e post-coloniali. Pratiche come i sacrifici umani, l'antropofagia, l'escissione, l'infanticidio, il *sati*, sono state considerate «le credenziali per mezzo delle quali la civiltà occidentale rende positivo il diritto di conquistare e umanizzare le razze barbare e di sostituire le antiche civiltà»[51]. In questa ottica i diritti umani sono stati integrati nel pacchetto che costituiva il "fardello" che l'uomo bianco aveva la responsabilità di portare alle civiltà inferiori, e questa argomentazione si è riproposta fino a questo millennio. Dopo la fine della Guerra Fredda i diritti umani sono stati assunti per giustificare gli interventi "umanitari" e le guerre ai *Rogue States* anche quando violavano il diritto internazionale, dal Kosovo all'Iraq[52]. Un'argomentazione comune ai documenti ufficiali dell'amministrazione Bush[53] e ai testi di molti intellettuali progressisti[54], fino a Michael Ignatieff che echeggiando Kipling ha parlato del *Burden* di quell'impero che sono gli Stati Uniti[55].

In questa prospettiva sono stati criticati gli stessi documenti fondativi dell'"età dei diritti". anche nel cuore dell'Occidente. Nel 1947 l'American Anthropological Association ha posto la questione se la *Dichiarazione universale* esprimesse «valori prevalenti nei paesi dell'Europa Occidentale e dell'America»[56]. Questa preoccupazione esprime l'indirizzo relativista allora prevalente in antropologia culturale, ma anche gli sviluppi successivi della disciplina non hanno messo in

[49] C. A. MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1989, p. 244.
[50] Cfr. C. Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1982 (trad. it. Con *voce di donna*, Feltrinelli, Milano 1987).
[51] C. Geertz, *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*, Basic Books, New York 1983 (trad. it. *Antropologia interpretativa*, Il Mulino, Bologna 1983, pp. 50-51).
[52] Cfr. almeno D. Zolo, *La giustizia dei vincitori. Da Norimberga a Baghdad*, Laterza, Roma-Bari 2006.
[53] The White House, *The National Security Strategy of the United States of America*, 2002, p. 8, http://www.globalsecurity.org/military/library/policy/national/nss-020920.pdf.
[54] Cfr. M. Walzer, *Arguing about War*, Yale University Press, New Haven – London 2004 (trad. it. *Sulla Guerra*, Laterza, Roma – Bari 2004, p. 41); M. Ignatieff, *Human Rights as Politics and Idolatry*, Princeton University Press, Princeton 2001 (trad. it. *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, Feltrinelli, Milano 2003); J. Rawls, *The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited"*, Harvard College, Cambridge (Mass.) 1999 [trad. it. *Il diritto dei popoli*, Comunità, Torino 2001).
[55] Cfr. M. Ignatieff, *The Burden*, in "The New York Times Magazine", 5 gennaio 2003.
[56] American Anthropological Association, *Statement on Human Rights*, in "American Anthropologist", 49 (1947), 4, p. 539.

discussione il pluralismo culturale[57]. Clifford Geertz ha contestato che gli «universali culturali» soggiacenti alle usanze che cambiano nel tempo e nello spazio possano costituire qualcosa di più che categorie vuote e astratte[58], o che possano essere ricondotti a determinati fattori biologici, psicologici o sociologici. E lo stesso concetto di cultura come un insieme chiuso, un tutto organico, che rimanda all'idea dell'"essenza" di una comunità umana è stato messo in questione[59], mentre le specifiche ricerche antropologiche hanno scoperto visioni dell'individualità molto differenti dalle concezioni occidentali: forme plurali, relazionali, relative di io[60]; di quel soggetto, possiamo aggiungere, che è anche il tradizionale titolare dei diritti soggettivi individuali. L'«ambiguità del termine "individuo"» è confermata dalle specifiche ricerche di antropologia del diritto[61], che rilevano l'estraneità della nozione di diritto soggettivo a tradizioni culturali come quella indiana e quella confuciana, e le specifiche connotazioni che il concetto assume nella tradizione islamica[62].

Le questioni sollevate dalla ricerca antropologica trovano riscontro nel pensiero filosofico occidentale dell'ultimo secolo e mezzo. I "maestri del sospetto" Marx, Nietzsche e Freud, con la critica dell'ideologia e l'analisi dei rapporti di classe, la genealogia della morale e della verità, la psicologia del profondo, hanno condotto il dubbio cartesiano «nel cuore stesso della fortezza cartesiana»[63], la coscienza. La critica delle aporie della ragione universalistica è stata proseguita da un serie impressionante di pensatori, da Adorno e Horkheimer a Foucault, mentre a partire dalla "svolta linguistica" l'ermeneutica e l'epistemologia hanno contestato il dogma empiristico di una verità scissa dagli usi di una determinata comunità linguistica[64]. La messa in questione della pretesa della ragione moderna di attingere una verità universale e di fondare valori universali caratterizza

[57] Cfr. T. Pitch, *I diritti fondamentali: differenze culturali, disuguaglianze sociali, differenza sessuale*, Giappichelli, Torino 2004, pp. 49-59; T. Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Seuil, Paris 1989 (trad. it. *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana*, Einaudi, Torino 1991, pp. 73-104, 453-58).
[58] C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York 1973 (trad. it. parz. *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna 1987pp. 80-81.
[59] Cfr. Ivi, pp. 207-11.
[60] Ivi, p. 27.
[61] Cfr. R. Rouland, *Anthropologie juridique*, PUF, Paris 1988 (trad. it. *Antropologia giuridica*, Giuffrè, Milano 1992, p. 199; cfr. anche pp. 327-28); sul "mito dell'individuo" nelle società moderne cfr. Ivi, pp. 391-92.
[62] Id., *Les fondements anthropologiques des droits de l'Homme*, in «Revue générale de Droit», University of Ottawa, 25 (1994) (trad. it. *I fondamenti antropologici dei diritti dell'uomo*, in "Rivista internazionale di filosofia del diritto", IV/LXXV [1998], 2, p. 253). cfr. il fondamentale R. Panikkar, *La notion des droits de l'homme est-elle un concept occidental?*, in «Diogène», 1982, n. 120 (trad. it. in S. Latouche, a cura di, *Il ritorno dell'etnocentrismo*, Bollati Boringhieri, Torino 2003).
[63] P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris 1965 (trad. it. *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Il melangolo, Genova 1991, p. 43).
[64] Per una rapida ed efficace presentazione del significato della svolta linguistica per la critica dell'universalismo cfr. A. Ferrara, *La forza dell'esempio. Il paradigma del giudizio*, Feltrinelli, Milano 2008, pp. 21-23).

gran parte del discorso filosofico del secondo Novecento, dal decostruzionismo al neopragmatismo, alle analisi della condizione postmoderna[65], alle tesi del comunitarismo e del multiculturalismo. Lo sfondo di queste elaborazioni teoriche è costituito dalle richieste di autonomia culturale e politica, dal *revival* etnonazionalistico, da processi pacifici o più spesso violenti di secessione, dal dibattito sui cosiddetti valori asiatici.

Tutto questo mette in questione anche l'argomento del *consensus omnium gentium* che Norberto Bobbio ha colto nell'adesione quasi unanime dei governi alla *Dichiarazione universale*, sostenendo inoltre che questo permetterebbe di abbandonare la ricerca del fondamento assoluto dei diritti umani, peraltro vana dato che i diritti umani sono mal definibili, variano storicamente, sono eterogenei e antinomici[66]. Tuttavia negli ultimi decenni del secolo scorso abbiamo assistito a tentativi di rifondazione filosofica dell'universalismo e dei diritti umani. John Finnis ha elaborato una *New Natural Law Theory* secondo la quale una serie di forme fondamentali di bene (la vita, la conoscenza, il gioco, l'esperienza estetica, la ragionevolezza pratica e la religione) hanno un valore autoevidente, e dunque sovrastorico e universale: sono *per se nota*, e questo permette di sostenere che «esistono diritti umani assoluti»[67]. Il problema è che tali valori fondamentali possono essere considerati universali se ad essi si attribuisce un contenuto generico e indeterminato, non nelle accezioni molto specifiche che Finnis introduce. In *Una teoria della giustizia* John Rawls ha tentato una fondazione universalistica ma si è autoconfutato con la teoria del liberalismo politico[68], mentre Ronald Dworkin ha oscillato fra posizioni vicine al comunitarismo[69] e affermazioni oggettivistiche che richiamano il naturalismo etico difficilmente sostenibili[70]. La stessa teoria del discorso di Jürgen Habermas, che basa i diritti fondamentali sul "principio D" («sono valide soltanto le norme d'azione che tutti i potenziali interessati potrebbero

[65] Cfr. J. Herrera Flores, *Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto*, Los libros de la catarata, Madrid 2005, pp. 73-81.
[66] «[…] due diritti fondamentali ma antinomici non possono avere, gli uni e gli altri, un fondamento assoluto» (N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1992, p. 13).
[67] J. Finnis, *Natural Law*, trad. it. cit., p. 243. Cfr. anche J. Finnis, *Moral Absolutes (Tradition, Revision and Truth),* The Catholic University of America Press, Washington 1991 (trad. it. *Gli assoluti morali. Tradizione, revisione e verità*, Ares, Milano1993).
[68] Cfr. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Belknap Press, Cambridge (Mass.) 1971, (trad. it. *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1984); Id., *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993 (trad. it. *Liberalismo politico*, Comunità, Milano 1994).
[69] Cfr. R. Dworkin, *Law's Empire*, Belknap Press, Cambridge (Mass.) 1986 (trad. it. *L'impero del diritto*, Il Saggiatore, Milano 1989); Id., *Liberal Community*, "California Law Review", 77 (1989), 3 (trad. it. *La comunità liberale*, in A. Ferrara [a cura di], *Liberalismo e comunitarismo*, Editori Riuniti, Roma 1992).
[70] Cfr. R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Duckworth, London 1977 (trad. it. parz. *I diritti presi sul serio*, Il Mulino, Bologna 1982), pp. XI-XII, 158-59; Id., *Is Democracy Possibile Here?*, Princeton University Press, Princeton 2006; (trad. it. *La democrazia possibile: principi per un nuovo dibattito politico*, Feltrinelli, Milano 2007, p. 59).

approvare partecipando a discorsi razionali»[71]) considera i presupposti «quasi trascendentali» del discorso come dati «per tutti coloro che vogliano intendersi reciprocamente». Ma volersi intendere mettendo la propria verità a disposizione dell'interlocutore significa avere già compiuto il gesto decisivo. E di fronte alla pretesa di esportare i diritti e la democrazia con la guerra all'Iraq del 2003 Habermas ha riconosciuto che «i "valori" – anche quelli che possono contare sul riconoscimento globale – non sono sospesi nel vuoto, bensì acquistano carattere vincolante solo nelle pratiche e negli ordinamenti normativi di determinate forme culturali di vita»[72].

6. *Un'altra teoria è possibile?*

Da quanto detto finora si potrebbe avere l'impressione che i diritti umani siano al tempo stesso infondati e pericolosi. La loro incerta origine è connotata dal particolarismo e la loro universalizzazione, senza poter fare affidamento su un fondamento solido, è stata utilizzata come ideologia funzionale allo sfruttamento, al dominio, alla discriminazione.

Tuttavia è evidente che oggi il linguaggio dei diritti è parlato dai subalterni che hanno avviato percorsi di emancipazione e rivendicano la loro liberazione. Ai sanculotti del 1789 facevano eco gli operai parigini che nel 1848 rivendicavano il diritto al lavoro. Nell'ultimo secolo e mezzo il linguaggio dei diritti si è esteso in direzione della cittadinanza sociale e si è affermato in aree geografiche ed esperienze culturali molto lontane da quelle in cui è stato inizialmente elaborato, ibridandosi e contaminandosi con altri linguaggi. Oggi è parlato dai critici del pensiero unico neoliberale e nelle resistenze al capitalismo globale, dai braccianti in condizione di semischiavitù, dai *riders* che percorrono in bicicletta le metropoli, dai lavoratori della logistica, dai movimenti indigeni, dalle donne capaci di concretizzare l'eguaglianza e di renderla immanente ai rapporti sociali.

E se la genealogia dei diritti umani ne evidenzia l'origine particolaristica e l'uso imperiale, fin dal dibattito sulla conquista si sono sviluppate le linee di un discorso alternativo che ne ha valorizzato il potenziale emancipativo. Bartolomé de Las Casas è stato senza dubbio un universalista, se con universalismo si intende l'affermazione dell'uguaglianza di tutti gli esseri umani e l'attribuzione ad essi di determinati diritti fondamentali. Las Casas lo dimostra fin dall'utilizzazione della teoria della guerra giusta: riprende il nesso *ius / iniuria /bellum iustum* ma sostiene che sono stati sempre e solo i diritti degli indiani ad essere violati e dunque solo gli indiani, e in ogni circostanza, sono stati titolari della giusta causa;

[71] J. Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.1992 (trad. it. *Fatti e norme*, Guerrini e associati, Milano 1996, p. 131).

[72] J. Habermas, *Der gespaltene Westen. Kleine politische Schriften X*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2004 (trad it. *L'Occidente diviso*, Laterza, Roma – Bari 2005., p. 15.

al contrario le guerre dei cristiani sono state tutte diaboliche[73]. Questo rovesciamento della prospettiva di Vitoria è portato alle estreme conseguenze: gli indiani hanno diritto alla resistenza fino a «estirparci dalla terra»[74]; per loro è legittima la guerra di vendetta e non solo: secondo lo *ius gentium* gli indiani hanno il diritto di ridurre in schiavitù gli spagnoli, catturati in guerra. Essi «sono nostri giudici legittimi»[75] e hanno diritto di punire le *iniuriae* subite[76].

Ma rispetto a Vitoria Las Casas ridefinisce il catalogo dei diritti fondamentali e ne declina in modo diverso l'inalienabilità tenendo conto della rilevanza dei contesti culturali. La libertà è un diritto naturale e universale degli esseri umani, che si fonda sulla loro razionalità[77]. D'altra parte i *veri domini* e i legittimi signori naturali – gli indiani – hanno diritto ad impedire, o a regolamentare, la presenza di stranieri sulle loro terre. Se dunque lo *ius peregrinandi et degendi* è messo in questione, lo stesso vale per lo *ius communicationis*: è dovere dei popoli e dei governanti impedire l'ingresso di stranieri che costituiscano un pericolo, non solo in senso fisico ma anche in quanto rappresentino una minaccia per i costumi condivisi e l'ordine pubblico. L'assunzione del mandato apostolico da parte del re di Castiglia può arrivare solo alla fine di un lungo percorso di dialogo pacifico ed è condizionato dal consenso unanime delle popolazioni, che deve essere espresso a ogni passaggio e ratificato con un contratto formale che ne definisce i limiti. Fino ad allora «todos los reynos de las Indias tenemos usurpados»[78].

Las Casas riconosce, inoltre, la dignità e il valore delle forme di vita, delle istituzioni, delle esperienze culturali, delle stesse religioni dei popoli americani, riconosciute nella loro specificità in un autentico primo tentativo di confronto interculturale. Anche qui fino alle estreme conseguenze: di fronte ai sacrifici umani sostiene che gli indiani non potevano rendersi conto di commettere un atto illecito, anzi sulla base delle informazioni a loro disposizione avrebbero potuto dimostrare di adempiere un sacro dovere nei confronti della divinità. Il fatto che risalgano a tempi immemorabili e siano giustificati dall'autorità degli uomini ritenuti più saggi[79] soddisfa i criteri della filosofia pratica aristotelica perché un principio sia fondato *moraliter*. Quella degli indiani riguardo ai sacrifici umani è dunque un'ignoranza non colpevole e invincibile. Insomma Las Casas è un conseguente fautore dell'universalismo dei titolari ma mette in questione l'universalismo dei fondamenti: riconosce la profonda influenza dei contesti culturali nell'interpretazione dei principi e l'impossibilità di sradicare attraverso la

[73] Cfr. B. de Las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, in *Obras completas*, Alianza Editorial, Madrid 1989-1999, vol. 10 (trad. it. *Brevissima relazione della distruzione delle Indie*, trad. it. a cura di C. Acutis, Mondadori, Milano 1992, pp. 41-42).
[74] B. de Las Casas, *Obras completas*, cit., 11.2, p. 218.
[75] Ivi, 11.1., p. 387.
[76] Ivi, 11.2, p. 133.
[77] Ivi, 12, pp. 34-36 (trad. it B. de Las Casas, *De regia potestate*, a cura di G. Tosi, prefazione di D. Zolo, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 5-7).
[78] B. de Las Casas, *Obras completas*, cit., 11.2, p. 217.
[79] Ivi, 9, pp. 455-57.

guerra valori condivisi, modi di vita risalenti e costumi tradizionali: è necessario un percorso di apprendimento che l'imposizione violenta di valori etici e forme culturali non fa che ostacolare.

Il riferimento a Las Casas potrebbe essere posto all'inizio di un'altra genealogia dei diritti umani. Una pista da seguire potrebbe partire da Niccolò Machiavelli – che non utilizza la nozione di diritto soggettivo – con la sua tesi rivoluzionaria che il conflitto politico può avere effetti virtuosi fino a produrre «leggi e ordini» e favorire l'autogoverno popolare nell'ambito del governo della legge. Tale pista potrebbe proseguire attraverso la «constitution-enforcing conception of rights» nella quale i diritti soggettivi hanno la funzione di costringere i poteri pubblici ad agire nell'ambito del *rule of law*[80], da un lato, la teoria spinoziana dello *ius / potentia* dall'altro lato. Nel Settecento Adam Ferguson considera i diritti come espressione di un *sentimento* di autoaffermazione e di dignità[81] e questa idea si ricollega all'apologia del conflitto sociale: «La libertà è un diritto che ogni individuo deve essere pronto a rivendicare» e per godere dei diritti occorre la costante disposizione a «opporsi ai torti»[82]. I diritti soggettivi non sono dunque concepiti tanto come una proprietà "naturale" degli individui quanto come un'espressione giuridica della resistenza al dominio, dei processi rivendicativi, dell'affermazione della dignità umana.

Una tale genealogia potrebbe portarci ad alcuni filosofi contemporanei, come Ernst Bloch che ha ricostruito nella storia del diritto naturale l'emergere di un'affermazione della dignità umana contro il diritto esistente, che tutela i rapporti sociali dati, le disuguaglianze di reddito e di potere. Bloch riconosce che «non esistono dei diritti *innati*, sono tutti acquisiti o devono venir acquisiti con la lotta»[83]. I diritti possono essere pretesi dal creditore nei confronti del debitore, ma «anche il lavoratore rivendica qualcosa, esige per sé il plusvalore che produce». La rivendicazione, «nel suo incomparabile secondo senso, si dimostra la *parola d'ordine soggettiva della lotta rivoluzionaria* e, in senso attivo, il suo *fattore soggettivo*»[84] che esprime il «camminare eretti»[85].

Per Norberto Bobbio la moderna prevalenza della figura deontica del diritto rispetto a quella del dovere rappresenta una «rivoluzione copernicana»: i fenomeni politici sono valutati non più *ex parte principis* ma *ex parte populi*. E per Bobbio i diritti emergono dalle rivendicazioni e dai conflitti sociali: «sono nati

[80] Cfr. J. Tully, *Placing the „Two Treatises"*, cit., pp. 261-62; R. P. Claude, *The Classical Model of Human Rights Development*, cit., pp.12-20.
[81] Cfr. A. Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society* (1767), Cambridge University Press, Cambridge 1999 (trad. it. A. Attanasio, *Saggio sulla storia della società civile*, Laterza, Roma – Bari 1999, p. 115).
[82] Ivi, pp. 300-01.
[83] E. Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde* (1961), Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985 (trad. it. *Diritto naturale e dignità umana*, Giappichelli, Torino 2005, p. 175).
[84] Ivi, p. 202.
[85] Cfr. E. Bloch, *Über Karl Marx*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1968 (trad. it. *Karl Marx*, Il Mulino, Bologna 1972, in part. pp. 197-212).

in certe circostanze, contrassegnate da lotte per la difesa di nuove libertà contro vecchi poteri». Ad esempio «la libertà religiosa è un effetto delle guerre di religione, le libertà civili, delle lotte dei parlamenti contro i sovrani assoluti, la libertà politiche e quelle sociali, della nascita, crescita e maturità del movimento dei lavoratori salariati, dei contadini con poca terra o nullatenenti, dei poveri»[86].

Si potrebbe sostenere che queste considerazioni hanno un valore meramente storico o sociologico. Ma al nesso fra diritti e processi di rivendicazione si arriva anche se si segue il dibattito sui diritti soggettivi che ha impegnato la teoria giuridica fin dagli inizi del XX secolo. Come punto di partenza si assume generalmente il saggio in cui il giurista americano Wesley N. Hohfeld cerca di elaborare «un significato definito e appropriato» del temine *right* a partire dall'assunzione che esso ha «il "dovere" come suo invariabile correlato». Infatti «se X ha il diritto che Y stia fuori dalla sua terra, il correlativo (ed equivalente) è che Y è soggetto a un dovere verso X di starne fuori»[87]. Il "diritto" in senso stretto, per Hohfeld sinonimo di *claim* (pretesa), è il correlativo dei "dovere". In altri termini: non c'è niente nel diritto di A rispetto a B che non sia nel dovere di B rispetto ad A. Qualche anno dopo Hans Kelsen ha sostenuto che, essendo il diritto soggettivo *costituito* dal riconoscimento e dalla garanzia da parte dell'ordinamento, «il diritto dell'uno esiste solo presupponendo il dovere dell'altro»[88], e dunque «il diritto soggettivo, non è, in breve, che il diritto oggettivo»[89]. A partire da tesi di questo genere si è arrivati a sostenere «che quanto può essere espresso in termini di diritti (pretese) può, senza perdita di significato, essere espresso in termini di obblighi (positivi e negativi, ossia divieti)»[90], e dunque che il vocabolario dei diritti è ridondante.

Ma altri teorici del diritto hanno criticato questa visione riduzionistica. Per David Lyons la correlatività diritti-doveri vale solo per i diritti "passivi" (ad esempio il credito), non per i diritti "attivi" a *fare* (per esempio la libertà di parola). Herbert Hart ha enfatizzato l'elemento della scelta che qualifica molti diritti soggettivi, talché «all'individuo è conferito dal diritto il controllo esclusivo, più o meno estensivo, sul dovere di un'altra persona»[91]: il titolare può chiedere l'applicazione del diritto o rinunciarvi lasciando disapplicata la norma che lo tutela. Neil Mac-

[86] N. Bobbio, *L'età dei diritti*, cit., pp. XIII-XV.
[87] W. N. Hohfeld, *Some Fundamantal Legal Conceptions as Applied in Legal Reasoning. I*, in "Yale Law Journal", XXIII (1913), 1 (trad. it. *Alcuni concetti giuridici fondamentali nella loro applicazione al ragionamento giudiziario. I.*, in Id., *Concetti giuridici fondamentali*, Einaudi, Torino 1969, pp. 18-19).
[88] H. Kelsen, *La teoria generale del diritto e il materialismo storico* (1931), Istituto dell'Enciclopedia italiana, Roma 1979, p. 122; cfr. Id., *General Theory of Law and State*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1945 (trad. it. *Teoria generale del diritto e dello Stato,* Etaslibri, Milano 1994, p. LII).
[89] Ivi, p. 81.
[90] B. Celano, *I diritti nella* jurisprudence *anglosassone contemporanea. Da Hart a Raz*, in «Analisi e diritto», Giappichelli, Torino 2001, p. 16.
[91] H. L. A. Hart, *Bentham on Legal Rights* (1973), ora in C. Wellman (ed.), *Rights and Duties*, 1, *Conceptual Analyses of Rights and Duties*, Routledge, New York – London 2002, p. 112.

Cormick ha individuato una serie di situazioni in cui l'attribuzione dei diritti è temporalmente precedente e logicamente prioritaria rispetto all'imposizione di doveri[92] e sostenuto che i diritti sono complessi concetti istituzionali, irriducibili a una combinatoria di relazioni "atomiche" del tipo individuato da Hohfeld[93]. Insomma è stata messa in questione l'idea di una simmetrica correlatività, e si è rilevata un'eccedenza semantica dei diritti sulle altre modalità deontiche.

Per rendere conto di questa eccedenza Joel Feinberg ha utilizzato la figura della distopia, immaginando Nowheresville, una società in cui si ignora la nozione di diritto soggettivo. Cosa manca ai cittadini di Nowheresville? L'attività del rivendicare (*claiming*). Perché l'«uso caratteristico» dei diritti, «e ciò per cui sono specificamente adatti è l'essere pretesi [*claimed*], richiesti, affermati, rivendicati», mentre ciò che viene definita «"dignità umana" può essere semplicemente la capacità riconoscibile di avanzare pretese [*to assert claims*]»[94]. È per questo, credo, che il linguaggio dei diritti è adeguato ad assumere, con le parole di Bobbio, il punto di vista *ex parte populi* e permette di tradurre giuridicamente le rivendicazioni e le istanze che emergono dai conflitti sociali.

Certo, un linguaggio che rimanda all'attività del rivendicare e ai conflitti sociali e a una visione attiva della dignità umana, sembra esprimere un atteggiamento tipico della modernità occidentale. Almeno se dobbiamo fidarci delle rappresentazioni delle culture giuridiche tradizionali e non occidentali che insistono sugli elementi della conciliazione, del compromesso, della considerazione di ogni conflitto come patologia sociale. Ma a me sembra che sia proprio la connotazione attivistica e conflittuale, la forma del *claiming*, a dimostrarsi attraente nel linguaggio dei diritti fra i subalterni e gli oppressi al di là dei suoi luoghi di origine.

Ovviamente questo non è sufficiente. Occorre considerare i contenuti dei diritti umani come oggetto di confronto, e riconoscere la parzialità e l'origine contestuale dello stesso approccio conflittuale e rivendicativo. Chi è schiavo può cercare lo sguardo benevolo del padrone, o trovare qualcosa di rassicurante nella stessa sottomissione. La sua condizione di deprivazione sociale, culturale ed emotiva può essere tale da inibire la stessa possibilità di porsi il problema di una condizione differente: «se olviden de ser hombres»[95], scriveva Las Casas a proposito degli indiani assoggettati al lavoro servile. Ma un linguaggio dell'emancipazione (nel senso letterale di *ex-macipum*: liberazione dalla schiavitù) è attraente per chi è sottomesso, persino se lo ha imparato dai suoi padroni e se i suoi padroni lo hanno usato per sottometterlo.

La genealogia dei diritti, insieme alla critica filosofica e all'analisi antropologica contemporanea, mostrano che l'universalismo dei fondamenti è insostenibile; si potrebbe aggiungere che non è neppure desiderabile. Come la chimica moderna

[92] Cfr. N. MacCormick, *Rights in Legislation*, in P. M. S. Hacker, J. Raz (eds), *Law, Morality and Society. Essays in Honour of H. L. A. Hart*, Clarendon Press, Oxford 1977, pp. 199-204.
[93] Ivi, p. 206.
[94] Ivi, p. 252.
[95] Las Casas, *Obras completas*, 4, p. 1287.

è nata quando si è abbandonata la teoria del flogisto, per non dire la ricerca della pietra filosofale, così la rinuncia al fondamento assoluto per la teoria dei diritti è la condizione per un'impostazione differente che apra la via all'opera di "traduzione". D'altra parte l'ossessione del fondamento assoluto non favorisce, ma anzi ostacola, il confronto interculturale: presentare la propria posizione come l'unica "razionale" e universalmente fondata si traduce in una (in)consapevole pretesa di superiorità che ostacola l'allargamento della base di accettazione dei diritti umani[96]. Ma se i diritti esprimono pratiche sociali, non vi è alcun bisogno di ricercare universali antropologici cui debbano essere riferiti o ipotizzare categorie trascendentali che li fondino. I differenti diritti emergono in *particolari* condizioni storiche come risposta di determinati soggetti a specifiche situazioni di violenza, di oppressione, di dominio, di misconoscimento, di discriminazione. Proprio per questo è possibile declinarli in riferimento alle situazioni nelle quali il dominio si esercita, che si trasformano storicamente e contestualmente. E si può evitare di ipostatizzare i soggetti dei diritti, ridefinendone i contorni a partire dalle concrete vicende e dai loro specifici bisogni.

Questo non significa svalutare relativisticamente i diritti fondamentali. Anzi, se i diritti sono visti come l'espressione di pratiche sociali, anziché come proprietà dei titolari, diventa più arduo legittimarne l'alienazione e il trasferimento. E se non è disponibile una fondazione filosofica universale questo non significa che la rivendicazione di determinati diritti non costituisca un obiettivo politico prioritario né indebolisce la responsabilità etica di affermarli e difenderli. E ovviamente questo non pregiudica lo status dei diritti "fondamentali" in quanto principi costituzionali basilari che dunque "fondano" l'ordinamento giuridico, definendo il perimetro che delimita il campo del confronto, del bilanciamento, del compromesso fra differenti valori. Non ultimo, se c'è un nesso genetico e concettuale dei diritti con le pratiche sociali e le rivendicazioni, questo esclude che si possano *imporre* i diritti con le guerre umanitarie, prescindendo da un processo, difficile e conflittuale, di apprendimento collettivo. Una tale visione può evitare di ridurre i diritti all'interfaccia decorativa delle metamorfosi nel diritto prodotto della globalizzazione economico-finanziaria così come contemperare la difesa dei contesti culturali e quella dei diritti individuali: costituire ancora una risorsa per la resistenza all'oppressione.

[96] Cfr. R. Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers*, 1, Cambridge University Press, Cambridge 1991 (trad. it. *Scritti Filosofici*, I, Laterza, Roma – Bari 1994); Id., *Human Rights, Rationality, and Sentimentality*, in S. Shute, S. Hurley (eds), *On Human Rights*, Basic Books, New York 1993 (trad. it. *Diritti umani, razionalità e sentimento*, in *I diritti umani*, Garzanti, Milano 1994); Id., *Giustizia come lealtà più ampia*, in "Filosofia e questioni pubbliche", II (1996), 1.

The colonial strikes back. Rappresentazione e governance dell'"emergenza migratoria" in Italia nel paradigma del diritto e del sapere eurocentrici

Carla Panico
carlapanico@ces.uc.pt

Articolo sottoposto a double blind review. Ricevuto: 02/06/2018 – Accettato 20/07/2018

English title: The colonial strikes back. Representation and governance of the "migratory emergency" in Italy under the paradigm of Eurocentric law and knowledge

The aim of this text is to draw a picture of how the representation of contemporary migratory phenomena deals with the dominant hegemonic paradigm in Europe. In particular, contemporary Italy – as it is located at the center of the Mediterranean and therefore crossed by enormous migratory flows – is a privileged place to investigate how the theme of migration is functional, in European societies, to the demarcation of new and multiple *abyssal lines* (Sousa Santos 2015). The method I intend to use is to read the system of representation and management of the "migration crisis" in Italy within the paradigm of an abyssal thinking: in particular, this system of representation and management is based on the two categories of modern knowledge and modern law as the maximum representation of Western abyssal thought. The hypothesis to prove is that the abyssal line – traced by the migratory phenomena – crosses and structures, today, the European society – the one of the Italian national state, in our case – as a whole, and not only in its "racialized" population segment: what we intend to investigate is a mechanism of colonial power – and therefore of exclusion, exploitation and production of absence – exercised within a global North.

Keywords: Migrations, Abyssal Line, Clandestinity, Modern Knowledge, Modern Law.

Lo scopo di questo testo è di tracciare un quadro di come la rappresentazione dei fenomeni migratori nell'Italia contemporanea si inserisca dentro un certo paradigma egemonico del sapere e del diritto europei. In particolare, l'Italia – situata al centro del Mediterraneo – è un luogo privilegiato per studiare come il tema della migrazione sia funzionale, nelle società europee, alla costante riaffermazione di un meccanismo di potere coloniale – e quindi di esclusione, sfruttamento e produzione di assenze – esercitato all'interno del Nord globale.

L'obiettivo è leggere il sistema di rappresentazione e gestione della "crisi migratoria" in Italia all'interno del paradigma del *pensiero abissale*[1]: ovvero, il sistema di pensiero basato sulle categorie di "*modern knowledge*" e "*modern law*" che, secondo Boaventura de Sousa Santos, è fondativo della egemonia del pensiero eurocentrico, a partire dall'epoca coloniale.

Le due categorie, nella pratica sociale e politica quotidiana, vanno certamente verso intersezioni e sovrapposizioni parziali; ma credo che offrano un metodo per spiegare come questo caso specifico di *pensiero abissale* – che ha come aspetto più evidente e superficiale la produzione e la diffusione capillare di sentimenti razzisti e neo-nazionalisti – si basi sull'uso costante del sapere e del diritto come strumenti di esclusione, invisibilizzazione e dominio.

Nelle prossime pagine, quindi, procederò sulla base di questo schema, analizzando questi aspetti uno alla volta. Fornirò come prima cosa, una sintesi esplicativa degli strumenti teorici di cui mi servirò per la mia analisi, a partire dalle categorie di "*modern knowledge*" e "*modern law*" o a concetti quali quello di "linea abissale".

Nella prima parte di analisi, procederò alla lettura di una specifica "cartografia epistemologica", ovvero la produzione di saperi e rappresentazioni attorno alla moltiplicazione e al rafforzamento dei confini e alla inclusione/esclusione[2] che essi producono sui migranti che si trovano ad attraversarli.

In questo senso, ciò che si vuole evidenziare è il modo in cui l'unica conoscenza considerata "valida" sulle migrazioni e sui migranti sia esclusivamente quella elaborata a partire dal punto di vista dei dominanti e all'interno delle categorie eurocentriche – che, di volta in volta, vengono presentate come neutrali.

Nella seconda parte, prenderò in considerazione alcuni strumenti giuridici che determinano la produzione di uno "stato di emergenza" basato sulla rappresentazione della "crisi migratoria" come un fenomeno eccezionale e transitorio da governare con ogni mezzo possibile. Questa rappresentazione si basa sull'iperproduzione di discorsi sui migranti non europei come una "classe pericolosa" e sulla riproduzione continua dei rapporti di invisibilità, mediante un uso combinato di sapere e diritto eurocentrici.

1. *Il pensiero occidentale* in quanto *pensiero abissale: nota sugli strumenti teorici*

Secondo Boaventura de Sousa Santos – in particolare in un testo intitolato *Beyond abyssal thinking. From global lines to ecologies of knowledges*[3] – il pensiero moderno occidentale è definibile come un "pensiero abissale". Nello specifico, l'analisi in questione non ha come obiettivo attribuire questa definizione

[1] B. de Sousa Santos, *Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledges*. Review (Fernand Braudel Center) Vol. 30, No. 1 (2007), pp. 45-89.
[2] S. Mezzadra, B. Neilson, *Borders as a Method, or the Multiplication of Labor*, Duke University Press, Durham 2013.
[3] B. de Sousa Santos, *Beyond Abyssal Thinking*, cit.

al pensiero eurocentrico dal punto di vista ontologico; al contrario, questa ha che fare con il modo in cui, nel suo sviluppo storico, il pensiero occidentale ha trattato e tratta gli "altri" sistemi di pensiero *in modo abissale.*

Questo *modo abissale* di relazionarsi con l'*alterità* consiste nella istituzione di un "sistema di distinzioni visibili e invisibili" e implica il concetto di "linea abissale": le distinzioni invisibili – fondamento di quelle visibili – sono stabilite attraverso linee radicali che dividono la realtà sociale in due regni, il regno di "questo lato della linea" e il regno de "l'altro lato della linea". Il *pensiero abissale* è caratterizzato dall'impossibilità della compresenza dei due lati della linea abissale: la divisione è tale che "l'altro lato della linea" si annulla man mano che la sua realtà diventa inesistente, o meglio, viene effettivamente prodotta come inesistente.

Con la parola "inesistente" in questo caso si intende ciò che non può esistere – che non è – in nessuna maniera che sia rilevante o comprensibile; è ciò che è radicalmente escluso, in fondo, dalla possibilità di rientrare nella concezione stessa di ciò che è "l'altro": in questo senso, è una alterità che riguarda l'assenza e non la dialettica.

Le due principali rappresentazioni del pensiero abissale occidentale sono il *sapere moderno* (Modern Knowledge) e il *diritto moderno* (Modern Law). Questi due aspetti, infatti, descrivono insieme una doppia *cartografia abissale* – fondativa dell'eurocentrismo – in cui la *linea abissale* è il confine di separazione dell'umano – o di ciò che si ritiene accettabile essere riconosciuto come umano – e del sub-umano – ciò che non può essere compreso in quanto esistente.

Il sapere abissale – ossia l'episteme della modernità eurocentrica – consiste in una serie di rappresentazioni che operano principalmente attraverso l'invisibilità delle "altre" forme di conoscenza – indigene, popolari, plebee, contadine – definendole e creandole come strutturalmente non vere, o, ancor meglio, escluse dalla possibilità stessa del vero e del falso. Dall'altra parte della linea, non c'è una vera conoscenza; ci sono credenze, opinioni, intuizioni soggettive, che al massimo possono diventare oggetti o materie prime per l'indagine scientifica condotta a partire dal Nord globale; in questa specifica *cartografia epistemologica*, ciò che sta dall'altro lato della linea abissale non ha mai e in nessun caso le condizioni epistemologiche per autorappresentarsi.

Il diritto moderno sembra avere una precedenza storica nella creazione del pensiero abissale: la linea abissale del diritto – in quanto strumento di potere che ha accompagnato l'epoca coloniale e impregnato di sé la concezione eurocentrica della superiorità innata della civiltà del nord globale – separava l'Antico Mondo dal Nuovo Mondo.

Il diritto abissale prevede che il *legale* e l'*illegale* siano le uniche due forme rilevanti di esistenza davanti alla legge; per questo motivo, la distinzione tra i due è posta come una distinzione universale. Questa dicotomia centrale lascia fuori un intero territorio sociale in cui questa dicotomia sarebbe impensabile come principio organizzativo, cioè il territorio del senza legge, l'a-legale, il non-legale, e persino il legale o l'illegale secondo leggi non ufficialmente riconosciute. Quindi, l'invisibile linea abissale che separa il regno del diritto dal regno del non-diritto

fonda la dicotomia visibile tra legale e illegale che organizza, da questo lato della linea, il regno del diritto.

Dall'altro lato della linea, diritto abissale produce uno specifico "territorio sociale": la *zona coloniale*[4] (*colonial zone*). Questo concetto descrive una sua specifica e differente *cartografia legale* e circoscrive non lo spazio del non legale o dell'illegale, ma, più precisamente, lo spazio dell'assenza della legge – the *lawness*.

Esiste una linea abissale fondamentale del paradigma sociopolitico della modernità occidentale. Strutturata all'interno della categoria di sapere e diritto, questa linea separa – ipoteticamente – due coppie di forme di organizzazione sociale: si rappresenta il Nord globale come lo spazio in cui lo Stato attua il suo potere e il controllo dei conflitti attraverso un complesso equilibrio dei due concetti di *regolazione e emancipazione*; al contrario, nello spazio coloniale la stessa tensione si trasforma in una complessa relazione tra *appropriazione e violenza*.

Tuttavia, tale divisione geografica è piuttosto approssimativa, e ci aiuta a comprendere il funzionamento di questo sistema solo prima della complessiva affermazione globale dell'era postcoloniale. Nell'epoca contemporanea, ciò che si verifica è una irruzione del paradigma appropriazione/violenza dentro il paradigma sociopolitico della "metropoli". Questo movimento si definisce come "il ritorno del coloniale", che, come vedremo, possiamo identificare in maniera emblematica attraverso l'irruzione di tre personaggi della contemporaneità coloniale nel Nord globale: il terrorista, il lavoratore migrante privo di documenti e il rifugiato.

La repressione e la presunta regolazione di queste tre figure sono organizzate attraverso un nuovo ordine giuridico: attraverso l'uso di strumenti legali ed epistemologici tradizionalmente utilizzati per gestire la "zona coloniale" e ora applicati *all'interno* della società metropolitana.

Da un punto di vista sociale, la traduzione di questo specifico ordine giuridico è un'articolazione sociale della coesistenza tra regolazione/emancipazione e appropriazione/violenza.

Insomma, il moderno pensiero abissale, che da questa parte della linea è stato chiamato a ordinare le relazioni tra i cittadini e tra loro e lo stato, è ora, nei settori sociali che subiscono una maggiore pressione dalla logica di appropriazione/violenza, chiamato a «trattare i cittadini come non-cittadini, e i non-cittadini come pericolosi selvaggi coloniali»[5]. Poiché il fascismo sociale coesiste con la democrazia liberale, lo stato di eccezione coesiste con la normalità costituzionale, la società civile coesiste con lo stato di natura, il dominio coesiste con lo stato di diritto.

[4] La zona coloniale è ben definita con il concetto funzionale di "stato di natura", descritto – nella tradizione filosofica europea ed eurocentrica – come una condizione naturale, dalla quale l'umanità può essere salvata attraverso l'organizzazione sociale. In realtà, è questo stesso concetto che opera la naturalizzazione di una geografia e di un'epistemologia del potere specifiche: diverse regioni del Sud del mondo sono costruite dentro lo "stato di natura"; lo "stato della natura" coesiste con la società civile – dall'altra parte dell'abisso – ed è una condizione della sua esistenza.

[5] B. de Sousa Santos, *Beyond Abyssal Thinking*, cit.

2. *Modern Knowledge: la rottura del "patto di stabilità morale"*

Nel testo *La zona d'ombra. Genere, agenzia e bianchezza nell'Italia contemporanea*[6], Gaia Giuliani, riferendosi alla rappresentazione della razza nel contesto italiano, propone la nozione di "nuovo patto di stabilità morale", che definisce nel seguente modo:

> Un contesto semantico politicamente corretto in cui, sebbene le fonti strutturali di discriminazione non siano messe in discussione, i reati sessisti e razzisti prima attribuibili al centro-destra vengono rimandati alla Lega Nord da solo e alle altre formazioni di estrema destra.[7]

Il contesto di questo testo è caratterizzato da un evento specifico nella storia italiana: nel 2013, all'interno di un governo di centro-sinistra guidato dal Partito Democratico, fu istituito il "Ministero dell'integrazione", gestito da una donna di colore – Cécile Kyenge. Questo evento è stato rappresentato dalle forze allora al governo come simbolo di un clima di rottura radicale con il precedente regime politico e sociale, dominato da governi di centro-destra che si erano resi famosi per le loro esplicite posizioni sessiste e razziste.

In particolare, questo atteggiamento è stato reso evidente dalla presenza, nel governo di centrodestra, della Lega Nord: un partito politico nato alla fine degli anni '80 con convinzioni secessioniste, che rivendicavano l'autonomia del Nord Italia – auto-definita "Padania". Lo stile di comunicazione della Lega Nord è stato, sin dall'inizio, caratterizzato da un discorso aggressivo ed esplicitamente razzista, ed è stato costruito partendo dall'affermazione di una supremazia antropologica degli abitanti del Nord Italia – le cui origini erano ricondotte a nobili popolazioni nordiche, come i Celti – al contrario delle popolazione del Meridione – definite dispregiativamente "terroni", o, in altre parole, "quelli che hanno il colore della terra" – assimilate, per posizione geografica e attitudine antropologica, ai popoli nordafricani.

Dalla metà degli anni '90, la Lega Nord è stata direttamente coinvolta in ruoli di governo, all'interno di coalizioni con i partiti di centro-destra. Il crescente successo della Lega Nord nel contesto nazionale italiano – e non solo come movimento localista – ha portato a una progressiva mutazione della sua auto-rappresentazione, progressivamente ripulita dagli eccessi di aggressività del discorso antimeridionale, riformulati, invece, in chiave nazionalista, ispirata esplicitamente al *Front National* francese.

In particolare, questo cambiamento è stato confermato nel 2014, con la creazione del movimento *Noi con Salvini* – dal nome del nuovo leader politico,

[6] G. Giuliani, *La zona d'ombra. Genere, agenzia e bianchezza nell'Italia contemporanea*, in V. Deplano, L. Mari, G. Proglio (a cura di), *Subalternità italiane. Percorsi di ricerca tra storia e letteratura.* Aracne, Roma 2014.
[7] Ivi, p. 63.

segretario dal 2013 – che puntava esplicitamente a raccogliere consensi nelle regioni del Sud Italia, includendole – e non più escludendole – in un nuovo progetto nazionalista.

Ripercorro questi dati contestuali perché la mia ipotesi è che questo momento specifico e gli eventi che hanno avuto luogo rappresentino un punto di svolta nelle politiche di rappresentazione e gestione della questione razziale in Italia; un vero momento di ridefinizione delle *linee abissali* in cui il confine dell'esclusione viene spostato: dalla *questione meridionale* interna, all'esterno dello stato nazionale.

Questo evento ha prodotto, a mio parere, un cambiamento radicale nella costruzione del discorso politico italiano: segna la nascita di un nuovo nazionalismo costruito esattamente sulla base della rappresentazione di un "altro" che era esterno ma, allo stesso tempo, *straordinariamente vicino*; si trattava, appunto la creazione della paura xenofoba e ossessiva dell'"invasione" dei migranti.

Quello che voglio sottolineare è che, partendo da questo punto di svolta, è stata prodotta una cesura fondamentale in quello che Giuliani definisce il "patto di stabilità morale"; nell'era immediatamente precedente, il razzismo istituzionale – sempre presente – prevedeva l'uso di un apparato discorsivo "di sinistra" politicamente corretto, con lo scopo di eliminare qualsiasi conflitto e pacificare la questione razziale.

Questo sistema fu costruito a partire da una strategia precisa: si trattava di fare del razzismo *un'eccezione,* appariscente e grottesca; una farsa di cattivo gusto inscenata esclusivamente da membri della Lega Nord – o della destra più carnevalesca – che interpretavano alla perfezione questo ruolo, producendosi spudoratamente in insulti sessisti e razzisti contro la neoministra Kyenge.

In sostanza, questo paradigma produceva una normalizzazione del razzismo istituzionale – soprattutto quello della sinistra, che, per esempio, aveva previsto l'istituzione del ministero di Kyenge, ma senza portafoglio e quindi, di fatto senza poteri economici. In questo modo, la struttura razzista della società italiana – la razzializzazione del mercato del lavoro, le politiche di respingimento alle frontiere, il diverso accesso al welfare – non era in alcun modo messa in discussione: risultava invisibilizzata.

Ciò che intendo dire è che, a partire dal 2014, questo paradigma – basato su demarcazioni di visibilizzazione/invisibilità come quelle sopra descritte – smette di essere dominante e ne viene attivato un altro: quello che, di fatto, ha governato il razzismo come un fenomeno non più rappresentato come minoritario e grottesco, ma in quanto complesso di sentimenti diffuso e giustificato dal "paradigma emergenziale" prodotto dalla presunta "emergenza migratoria".

Questo paradigma del potere è strettamente inscritto in una dinamica di produzione del sapere, attraverso più livelli di distinzioni visibili/invisibili. La prima distinzione, che a mio parere è costituita come sottesa a tutti gli altri, è quella tra l'ipervisibilizzazione dei migranti, attraverso un'enorme produzione di sapere e informazioni *su* di loro, e l'invisibilizzazione dei migranti e delle migranti in quanto soggetti, o, in altre parole, la cancellazione del loro sapere e della loro

possibilità di autorappresentarsi. Da una parte, i migranti sono i subalterni che non possono parlare; d'altra parte, parlare di migranti è una pratica costante e ipertrofica nell'intero spazio pubblico della politica e della società.

Questa ipervisibilizzazione – basata, in realtà, sull'invisibilità – si articola in altre divisioni secondarie che sono più evidenti.

Nel quindicesimo «Rapporto Diritti globali 2017», a cura di Sergio Segio per l'Associazione SocietàInformazione[8], evidenziamo un dato: l'Italia è il paese europeo con il più alto tasso di ignoranza sullo stato dell'immigrazione.

Che cosa significa questo «tasso di ignoranza»? Senza alcun dubbio, esso si traduce in una constate e sistematica sopravvalutazione della presenza di migranti sul territorio nazionale. Nel trentesimo rapporto dell'Eurispes (Istituto italiano di studi politici, economici e sociali), pubblicato il 30 Gennaio 2018 e incentrato sulla «percezione delle migrazioni», questa tendenza è innegabilmente evidenziata: per il 35% degli intervistati dagli Eurispes, ci sarebbe una percentuale di stranieri sul territorio nazionale pari al 16% della popolazione totale. Per il 25,4% degli intervistati, uno su quattro residenti in Italia non sarebbe italiano.

La realtà dei dati, contrariamente a questa percezione, è che gli stranieri residenti in Italia sono oltre 5 milioni, pari, all'inizio del 2017, all'8,3% della popolazione residente. Se questi vengono aggiunti a quelli definiti "illegali" – tra 500 e 800 mila unità – si raggiunge un massimo del 10% della popolazione. Di questi, solo il 3% dei cittadini stranieri è musulmano, ma il 68,7% degli italiani sopravvaluta questa cifra, considerandoli il 20% della popolazione italiana. Questi ultimi dati sono legati ad un altro: una delle maggiori paure rilevate tra gli italiani è quello degli attacchi terroristici (è la preoccupazione principale per il 78% degli italiani), e un terzo degli italiani dichiara di non fidarsi di «persone con caratteristiche del Medio Oriente».

Cosa significa? Che il discorso neo-razzista, in Italia, si è consolidato sulla base della propaganda mediatica volta a creare un clima di emergenza, in cui il panico indotto nella percezione comune è strumentalmente utilizzato per costituire un meccanismo di potere; in nome della gestione dell'ordine pubblico, tutto è permesso alle istituzioni politiche, comprese quelle "democratiche".

Questo regime discorsivo è apparso progressivamente negli ultimi anni ed è diventato un vero sistema di *governance* a partire dal 2014; per contro, tale cambiamento non trova alcun riscontro nei dati sull'andamento dei flussi migratori: negli ultimi dieci anni l'immigrazione è diminuita del 43%, da 527 mila nel 2007 a 301 mila nel 2016.

La "crisi migratoria" esiste davvero? Al contrario, essa è prodotta all'interno di un regime di invisibilizzazione/ipervisibilizzazione, stabilito attraverso i media; un regime funzionale all'istituzione di uno *stato di eccezione*, al fine di rafforzare un ordine nazionale che limiti gli spazi democratici.

[8] «Global Rights 2017 Report», Associazione SocietàINformazione 2017.

Questo paradigma è definito, secondo Boaventura de Sousa Santos, come prodotto dal "ritorno del coloniale", dove «Il coloniale è qui una metafora per coloro che percepiscono le loro esperienze di vita come l'altra parte della linea e si ribellano contro di essa»[9].

Succede attraverso l'irruzione delle figure coloniali contemporanee: il terrorista, il lavoratore migrante privo di documenti e il rifugiato.

La repressione e la presunta regolazione di queste tre figure della modernità sono organizzate attraverso una nuova articolazione dell'ordine della legge del nord globale; attraverso l'uso di strumenti legali ed epistemologici tradizionalmente basati sulla dicotomia appropriazione/violenza – tipici della zona coloniale – all'interno della società metropolitana: si è cioè prodotto un cambio di paradigma. Si assiste, così, al fenomeno parallelo del cosiddetto *ritorno del colonizzatore*: il ritorno di forme di ordinamento coloniale che vengono, adesso, utilizzate su entrambe le società – quella che un tempo era *coloniale* e quella che un tempo era *metropolitana*, e che oggi di dislocano e riarticolano spesso nello stesso territorio geografico.

Dal momento che tutto ciò accade senza una sospensione formale di diritti e garanzie, assistiamo all'emergere di una nuova forma di stato, lo *stato di eccezione*, che, contrariamente alle vecchie forme di stato di assedio o stato di emergenza, limita i diritti democratici con la scusa di salvaguardarli o addirittura di estenderli.

Questo paradigma di sapere (*modern knowledge*) si articola attraverso l'applicazione di una specifica forma di diritto moderno (*modern law*); questo diritto opera, in questo caso, soprattutto tramite la definizione e separazione di questi «tre personaggi emblematici della contemporaneità coloniale» – di cui finora ho deliberatamente parlato usando l'unica categoria di "migranti" – mediante statuti giuridici differenti.

3. *Modern Law: la produzione di soggetti clandestini*

Come abbiamo visto finora, il dispositivo di sapere associato alle migrazioni nell'Italia contemporanea, costituisce una condizione di eccezione, a partire dalla creazione di un'immagine *ipervisibilizzata* degli sbarchi, attraverso un uso strumentale dei mezzi di comunicazione. Ciò produce un clima – indotto – di insicurezza percepita estremamente alta.

Vorrei ora analizzare come questa produzione del discorso si affermi attraverso l'uso di strumenti giuridici del pensiero occidentale, al fine di sancire lo stato di emergenza che corrisponde ad una svolta autoritaria e ad una restrizione degli spazi della democrazia.

Mi muoverò analizzando i seguenti punti: prima di tutto, la produzione storica dello status di clandestinità nella legge italiana; le connessioni che quest'ultimo ha con la creazione di status legali differenziati – *rifugiato, migrante economico*

[9] B. de Sousa Santos, *Beyond Abyssal Thinking*, cit.

– secondo le normative europee sulle migrazioni; infine, il duplice utilizzo strumentale dell'immigrazione clandestina: da un lato, ai fini della criminalizzazione dei migranti, dall'altro per la loro occupazione nel mercato del lavoro.

La storia del diritto italiano sulla migrazione richiede di essere ricapitolata in alcuni suoi punti fondamentali.

Il primo è l'istituzione, nel 1998, della legge Turco-Napolitano. Questa disposizione di legge si basa sull'idea di favorire la regolamentazione della migrazione e "scoraggiare" l'immigrazione clandestina. Ciò implica che gli immigrati "regolari" siano inclusi in un processo progressivo di raggiungimento dei diritti, mentre quelli identificati come immigrati illegali siano soggetti a un decreto per l'espulsione immediata dallo Stato.

Per la prima volta nella storia giuridica italiana, questa legge prevede l'istituzione di Centri di permanenza temporanea (CPT) – centri di detenzione in cui i migranti illegali sono trattenuti indefinitamente in attesa del rimpatrio: questo precedente segna una prima, molto importante connessione tra lo statuto di clandestinità e l'istituzione, di fatto, di un sistema di incarcerazione per soggetti riconosciuti come migranti clandestini.

Questo testo è stato modificato e poi abolito nel 2002, quando è stato raccolto e ampliato nella nuova legge sull'immigrazione, la legge Bossi-Fini. I firmatari che danno il nome a questa legge sono, rispettivamente, il leader storico e fondatore della Lega Nord Umberto Bossi, all'epoca ministro delle riforme del governo Berlusconi, e Gianfranco Fini, primo esponente del partito di destra nazionalista Alleanza Nazionale, vicepresidente del Consiglio dei ministri.

La legge Bossi-Fini è caratterizzata da alcuni punti fondamentali di innovazione: l'istituzione del reato di clandestinità, punito con fino a quattro anni di reclusione; la creazione di un'unica via di accesso al permesso di soggiorno – e quindi della stessa possibilità di uscire dallo stato di clandestinità – vincolata indissolubilmente al possesso di un regolare contratto di lavoro; la gestione dei rimpatri per i "clandestini" presa in carico dallo Stato, che provvede direttamente ad accompagnare alla frontiera i migranti espulsi; l'uso di navi della marina militare per contrastare gli sbarchi nel Mediterraneo; infine, l'istituzione di Centri di identificazione (CIE) per la detenzione di richiedenti asilo politico in attesa di una risposta sulla loro procedura.

Le caratteristiche della legge che ho elencato finora ci aiutano a sviluppare una riflessione sul funzionamento *abissale* della legge sull'immigrazione.

3.1 *Migranti quindi criminali*

In primo luogo, ciò che questa legge stabilisce è l'identificazione *preliminare* dei migranti in quanto immigrati clandestini; una condizione che, di fatto, si verifica a priori, prima della valutazione di qualsiasi possibilità di accesso al diritto di asilo o dell'eventuale raggiungimento di condizioni di lavoro per richiedere la regolarizzazione. In quanto clandestino, il migrante sta già commettendo un crimine per la sua presenza e, di conseguenza, può già essere detenuto per questo

crimine in sé: l'esito fondamentale è la produzione del migrante in quanto soggetto criminale, ancor prima che possa commettere crimini.

Questo processo ha prodotto, nella costruzione del discorso pubblico sulla migrazione, l'indissolubile equivalenza tra migrante e criminale, a causa dello stesso stato di invisibilità che la legge stabilisce: il clandestino è, per eccellenza, il soggetto che giuridicamente non esiste; è al di fuori dello stesso paradigma di legge.

Allo stesso tempo, la costante ipervisibilizzazione nei media dei crimini commessi – o ipoteticamente commessi – dai migranti conferma la loro rappresentazione in quanto ladri, delinquenti, soggetti criminali e devianti: ne è una prova e garanzia il loro statuto stesso di "invisibilità", la loro collocazione *al di fuori* del paradigma della legge che li metterebbe al riparo dalla punizione e dai doveri del patto sociale nelle zone d'ombra del diritto occidentale.

In particolare, l'ipervisibilizzazione dei "crimini" dei migranti – che in realtà corrispondono a una parte assolutamente minoritaria dei crimini commessi nel Paese – si abbina perfettamente alla rappresentazione delle aggressioni sessuali o, in ogni caso, dei crimini contro le donne.

Sarebbe difficile ricostruire qui la lunga genealogia del legame tra la costruzione dell'idea di nazione in Europa come una comunità fraterna di uomini capaci di difendere "le proprie" donne dall'invasore esterno[10]; più complesso sarebbe tracciare quanto sia centrale nella storia del colonialismo europeo il legame tra la legittimità del colonialismo stesso e la "liberazione" delle donne dall'oppressore non-bianco[11]; Mi limito qui a sottolineare che questo collegamento è centrale e non accessorio nella costruzione del discorso sulla razza in Italia[12].

3.2 *Rifugiati quindi "buoni migranti"*

Secondo punto su cui vorrei soffermarmi è il modo in cui lo statuto di clandestinità produce un tratto legale che identifica due figure contrapposte: quella del rifugiato e quella del migrante economico.

Se nella prima parte del testo ho deliberatamente utilizzato l'unica categoria di "migranti", è proprio a causa della necessità di respingere questa dicotomia, che segna una linea abissale fondamentale nel diritto europeo sulla migrazione: la definizione dello status di rifugiato, infatti, è una chiara espressione dell'eurocentrismo insito nella stessa formulazione delle leggi sulle migrazioni.

La possibilità di accedere o meno all'asilo politico è stabilita sulla base della definizione, nelle categorie del diritto europeo, della migrazione stessa come atto volontario o obbligatorio: nel secondo caso, la partenza obbligatoria dal proprio paese – e quindi l'arrivo in Europa – è stabilita sulla base di parametri "umani-

[10] A. M. Banti, *L'onore della Nazione*, Einaudi, Torino 2005.
[11] G. C. Spivak, *Can the subaltern speak?*, Macmillan, London 1988.
[12] G. Giuliani (a cura di), *Il colore della nazione (The colour of the nation)*, Le Monnier/Mondadori Education, Firenze-Milano 2015; G. Giuliani, C. Lombardi-Diop, *Bianco e nero. Storia dell'identità razziale degli italiani*, Le Monnier/Mondadori Education, Firenze-Milano 2013.

tari". In altre parole, si può avere diritto d'asilo in caso di fuga da una zona di guerra, da un paese in cui si è a rischio di morte o di persecuzione per motivi di religione, politica o di identità e orientamento sessuale.

Il parametro che stabilisce la natura volontaria dell'atto di migrare è il modo in cui, nelle categorie del diritto europeo, le ragioni che hanno prodotto la migrazione appartengano o no alla sfera dei diritti umani: i migranti sono riconosciuti come "vittime" quando nel loro paese ci sono guerre riconosciute dall'Europa; quando l'Europa definisce i regimi al potere come totalitari; quando l'Europa considera le leggi e le pene locali come persecutorie.

I rifugiati sono, di fatti, rappresentati come coloro che meritano la "nostra" pietà, una categoria protetta che, in cambio di questo status di parziale inclusione all'interno del paradigma legale, deve necessariamente accettare di essere docile, grata e disposta ad accettare qualsiasi condizione che sia loro imposta. Questo meccanismo di inclusione/esclusione produce i rifugiati come "buoni migranti", in contrasto con quelli clandestini, che quindi possono essere ancora più criminalizzati. Questa rappresentazione pietosa dei rifugiati accolti in Italia è stata centrale nella costruzione e nel rafforzamento del "razzismo umanitario": la patetica descrizione delle sofferenze dei rifugiati – che meritano di essere accettati – coincide con la celebrazione di un sistema di ricezione coloniale e paternalistico.

Questa rappresentazione, falsamente contraria all'ovvio razzismo della destra, fa parte di quel «patto di stabilità morale» che, a mio parere, si è rotto con la completa affermazione egemonica del discorso razzista. Il punto è che questa rappresentazione morale ed eurocentrica dell'antirazzismo, in cui alcuni devono essere inclusi purché "meritano" la solidarietà, è una forma di pensiero abissale molto più difficile da esporre, e che ha contribuito strutturalmente a rafforzare il regime politico-discorsivo razzista.

3.3 *Essere "clandestini" è un diritto?*

La legge Bossi-Fini, come abbiamo già accennato, istituisce i Centri di identificazione (CIE) per sostituire i già esistenti Centri di permanenza temporanea (CPT). Questi sono i luoghi in cui sono trattenuti i migranti in attesa della domanda di asilo, in condizioni umanitarie disastrose, poiché le strutture tendono ad essere sovraffollate, disorganizzate, prive di personale e servizi. Se i rifugiati sono l'oggetto – sotto le condizioni discorsive del razzismo umanitario sopra descritto – di un'ipervisibilizzazione, i richiedenti asilo sono costituiti come soggetti a loro volta invisibili: i centri di accoglienza sono luoghi in cui, per status giuridico, chi è detenuto non può uscire o avere contatto con l'esterno, e quelli esterni, ad eccezione del personale autorizzato, non possono entrare.

Ciò ha prodotto un'enorme zona grigia della legge e dei diritti umani, in cui è addirittura impossibile stabilire il numero di persone detenute, le loro condizioni fisiche, emotive e materiali, il trattamento che subiscono.

All'interno di queste aree di attesa c'è un altro fenomeno fondamentale: il rifiuto di farsi identificare da parte dei migranti.

Secondo il regolamento di Dublino, i migranti devono essere identificati – con foto e impronte digitali – nel primo Stato europeo in cui si trovano e devono procedere con la richiesta di asilo politico nella stesso: una volta ottenuto lo status di rifugiato, vengono distribuiti nei vari paesi europei sulla base di una politica di assegnazione a quote internazionali.

L'Italia è un paese con un elevato numero di sbarchi: questo, naturalmente, è dovuto alla sua posizione geografica all'interno del Mediterraneo, che la rende porta d'accesso alla Fortezza Europa. Ciò che, tuttavia, è completamente invisibilizzato nel dibattito pubblico, che ha costruito la narrativa della "invasione degli stranieri", è il fatto che per gli stessi migranti l'Italia corrisponde per lo più a un luogo di transito, non alla destinazione scelta: la stragrande maggioranza dei migranti vogliono solo attraversarlo per raggiungere la Francia, la Germania o i paesi scandinavi, dove la legislazione sull'immigrazione è molto più favorevole, le condizioni economiche potenzialmente migliori e dove, nella maggior parte dei casi, ci sono già altri membri della famiglia da raggiungere.

La politica di divisione internazionale delle quote dei rifugiati costringe, infatti, coloro che hanno ottenuto questo status di protezione a essere dislocati in Europa senza alcun legame con i loro desideri, ambizioni, affetti.

Uno strumento di resistenza estremamente potente è ciò che potremmo definire, in questo paradigma, come una pratica di "autoinvisibilizzazione": la distruzione dei documenti, la cancellazione delle proprie impronte digitali e tutti i sistemi per sottrarsi fisicamente alle procedure di identificazione e rimpatrio mediante fughe sono, di fatto, strumenti di riappropriazione della clandestinità.

Quando la legge è costituita come campo di esercizio di un potere abissale, la sottrazione a questo sistema passa attraverso una pratica di auto-invisibilità, che rivendica il diritto di situarsi al di fuori del paradigma normativo. Sottraendosi da questa cartografia giuridica, i migranti stanno riscrivendo la propria, sotterranea e invisibile, che è descritta dalle rotte migratorie nascoste usate per attraversare illegalmente le frontiere e lasciare l'Italia, attraversando le montagne tra i confini italo-austriaci e italo-francesi[13].

3.4 *"Il lavoro rende liberi"*

Come ultimo punto di questa analisi, vorrei discutere il modo in cui opera la distinzione abissale tra rifugiati e migranti economici, sempre attraverso il nodo ambivalente della clandestinità, all'interno della relazione tra migrazione e lavoro.

[13] Questo fenomeno ha anche portato all'emergere di reti di solidarietà attiva di cittadini europei, che aiutano i migranti ad attraversare illegalmente le frontiere; definiti in francese *passeur*, questi uomini e donne agiscono individualmente o all'interno di movimenti organizzati. Negli ultimi due anni queste pratiche sono state, a loro volta, oggetto di una forte criminalizzazione: infatti, in circa 45 casi sono stati istituiti processi penali per "facilitazione dell'immigrazione irregolare" in tutta Europa: in tutti i casi, gli imputati sono stati accusati di quelli definiti come "reati di solidarietà", espressione che deriva da quella del diritto inglese di "*misguided humanitarianism*".

La mia prima osservazione è che la riproduzione arbitraria di uno status giuridico differenziale è strettamente funzionale ad un uso specifico della forza-lavoro razzializzata nelle economie europee; questo meccanismo ha conseguenze specifiche nel caso del mercato del lavoro italiano.

Da questo punto di vista, la stessa separazione tra rifugiati e migranti economici si rivela evidentemente come un semplice strumento normativo sviluppato interamente all'interno del pensiero eurocentrico per governare e sfruttare al meglio le migrazioni. Come già scritto da Mezzadra e Nielsen[14], nessuna migrazione – quando intendiamo questo termine nel senso di un fenomeno sociale e non individuale, come certamente è la "crisi migratoria" in Europa – è un evento considerabile come interamente volontario e nettamente distinguibile da un processo puramente costrittivo. Come possiamo collocare – se non a fini governativi – un confine unanime tra ragioni sociali, politiche, economiche e ambientali che determinano un fenomeno migratorio?

Prima di tutto, la divisione arbitraria tra migranti economici e rifugiati è esattamente la divisione tra migranti direttamente – *legittimamente* – inseriti in un processo di sfruttamento della forza-lavoro e di quelli che vi cadono indirettamente.

Infatti, se il riconoscimento dello status di rifugiato implica l'accesso a una protezione internazionale che garantisce diritti minimi, ciò deve avvenire, come già detto, al prezzo di una costante dimostrazione di gratitudine e sottomissione.

Nel decreto Minniti-Orlando del 2017, si trova una traduzione decisiva di questo stato di subordinazione: l'istituzione di "programmi di lavoro volontario per i rifugiati" consente l'impiego di rifugiati nel lavoro pubblico non retribuito. Opere appartenenti a servizi statali – come la pulizia delle strade o la cura di parchi e giardini pubblici – sono effettuate gratuitamente dai rifugiati, *in cambio* dell'ospitalità offerta dalla comunità europea nello stato italiano.

D'altra parte, tuttavia, la stessa definizione di "migranti economici" implica una migrazione volontaria, realizzata con l'obiettivo di migliorare le proprie condizioni economiche. In questo senso, la legge italiana stabilisce – a partire dalla citata legge Bossi-Fini – una corrispondenza diretta tra l'accesso al permesso di soggiorno e una condizione lavorativa stabile comprovata da un contratto di lavoro.

Eppure, interi settori produttivi del mercato italiano sono strutturalmente possibili solo grazie all'impiego di manodopera clandestina: si intende dire che i ritmi e i costi di produzione in queste aree sono sostenibili perché la forza lavoro migrante è un bacino di lavoratori eternamente ricattabili – perché a rischio di espulsione – e quindi sostanzialmente senza protezione né potere contrattuale.

Ne è un esempio vistoso il lavoro nell'agricoltura capitalista, che rimane uno dei maggiori settori di esportazione dell'economia italiana[15].

Come ha fatto notare Avallone, nell'agricoltura capitalista italiana l'incidenza dei lavoratori migranti registrati è del 35%: questa percentuale è visibilmente

[14] S. Mezzadra, B. Neilson, *Borders as a Method, or the Multiplication of Labor*, cit.
[15] G. Avallone, *Sfruttamento e resistenze: migrazioni e agricoltura in Europa, Italia, Piana del Sele*, Ombre Corte, Verona 2017.

irreale, perché la maggior parte dei lavoratori in ognuna delle enormi piantagioni industriali sparse nel Sud Italia sono africani.

Si tratta, tuttavia, di lavoratori migranti completamente invisibilizzati, strutturalmente mantenuti in condizione di clandestinità, nascosti dalla narrazione ufficiale dei media e della politica, non raccontati persino dalle percentuali ufficiali.

Francesco Caruso ha definito questi luoghi come «distretti rururbani[16] della clandestinità»[17]: luoghi ai margini della legge, zone d'ombra del diritto che però non costituiscono una reale eccezione, non nel senso che la loro esistenza sia garantita poiché esse riescono a "sfuggire" alla legge. Al contrario, queste zone d'ombra sono in qualche modo *previste,* ossia sono parti costitutive dello stesso sistema giuridico che garantisce la riproduzione del capitalismo italiano, che non potrebbe esistere oggi, senza la presenza di migrazioni, senza la possibilità di creare diversi statuti giuridici e diverse forme di sfruttamento: anche in questo caso, il rapporto tra visibilità e regimi di invisibilità è costitutivo del regime giuridico e narrativo nazionale.

4. *Conclusione*

La mattina del 3 febbraio 2018, a Macerata – una piccola città dell'Italia centro-settentrionale – un uomo di 28 anni, militante in organizzazioni neofasciste e già candidato alle elezioni politiche nel partito della Lega Nord, attraversa la città in auto e spara contro tutte le persone non bianche che incontra per strada. Ferisce 11 persone, 3 delle quali gravemente. Poi scende dalla macchina, indossa una bandiera italiana e fa il saluto fascista.

Meno di un mese dopo – il 4 marzo – durante le ultime elezioni nazionali italiane, la Lega Nord ha guadagnato circa il 17% dei voti, essendo, per la prima volta, il secondo partito più popolare del Paese. Alleandosi con il Movimento 5 stelle la Lega Nord entra nel governo, occupando le più importanti posizioni di potere: il principale focus del governo diventa, fondamentalmente, la lotta contro le migrazioni, attraverso misure come il divieto di sbarco nei porti italiani alle imbarcazioni non governative e la cancellazione della categoria di "protezione umanitaria" per i migranti.

Questi eventi, i cui sviluppi sono ancora in corso, sembrano riassumere molto bene il funzionamento dei dispositivi coloniali che ho cercato di descrivere nelle pagine precedenti. Ciò che ritengo importante sottolineare è che la costruzione del discorso sulla migrazione come forma contemporanea di affermazione e

[16] Con "spazio rururbano" si intende un'area non metropolitana in cui, oltre a campi e insediamenti agricoli, convivono in maniera differente e piú o meno conflittuale anche insediamenti abitativi di vario tipo e/o impianti sportivi, infrastrutture come strade, autostrade eccetera. Piú in generale, possiamo anche definire uno spazio rururbano come uno spazio in cui spazi in cui la dinamica della città e le dinamiche della campagna convergono, un ibrido tra urbano e rurale. A questo proposito, cfr. anche Henry LeFebvre, *Diritto alla cittá*, 1968.

[17] F. Caruso, *La politica dei subalterni. Organizzazione e lotte del bracciantato migrante nel Sud Italia*, DeriveApprodi, Roma 2013.

conferma di un *pensiero abissale* di formazione coloniale non è solo una parte specifica dell'organizzazione dello sfruttamento e della repressione; non riguarda solo quei soggetti che sono "razzializzati" – e quindi visibilizzati/invisibilizzati – all'interno di queste divisioni binarie.

È il meccanismo di funzionamento del potere capitalista contemporanea nel Nord globale, dove il paradigma sociopolitico di emancipazione/regolazione è intersecato con quello di appropriazione/violenza, in un modo che diventa sempre più visibile. All'interno di questa struttura, lo spazio di costruzione della società metropolitana – che assume lo spazio di garanzia per i soggetti bianchi e dominanti – si scompone in una riproduzione dei confini interni e di nuove linee abissali, che condizionano e opprimono completamente la società. La pressione dell'appropriazione/violenza sulla logica di regolazione/emancipazione produce, attraverso la presenza dello stato di eccezione, la condizione del cosiddetto *fascismo sociale*[18] – sia nel Sud che nel Nord globale.

Il punto è che il fascismo sociale[19] è una nuova forma di fascismo che non entra in contraddizione con la democrazia liberale: è un regime sociale che coesiste con la democrazia politica liberale. Al fine di promuovere il capitalismo, si sviluppano ordinamenti sociali con un sistema politico formalmente democratico e una struttura socialmente fascista.

All'interno di questo nuovo regime, lo scopo della legge è regolare i conflitti sociali all'interno della società, limitando i diritti sociali al fine di mantenere nuovi specifici rapporti di produzione e proprietà. Sotto le condizioni di questa nuova regola indiretta, piuttosto che regolare il conflitto sociale tra i cittadini, il moderno pensiero abissale è chiamato a sopprimere il conflitto sociale e ratificare la a-legalità – *lawness* – su questo lato della linea abissale, come è sempre accaduto dall'altra parte. Sotto la pressione della logica dell'appropriazione/violenza, il concetto stesso di diritto moderno – la norma universalmente valida che emana dallo stato e, se necessario, è coercitivamente imposta – sta quindi cambiando.

Ciò che emerge è che la costruzione della discussione sulla migrazione che ho tentato di ripercorrere è, di fatto, la costruzione delle condizioni di affermazione del fascismo sociale: una nazione che continua a mostrarsi come formalmente democratica – perché i due regimi non sono in opposizione – ma che è socialmente fascista, dove gli spazi della democrazia radicale gradualmente si restringono.

[18] B. de Sousa Santos, *Beyond Abyssal Thinking*, cit.

[19] Secondo Sousa Santos, si possono identificare cinque forme di fascismo sociale: «fascismo dell'apartheid sociale, fascismo contrattuale, fascismo territoriale, fascismo di insicurezza, fascismo finanziario».

¡No Gracias! No preciso Derechos Nacionales. El caso de los palestinos en east Jerusalem durante el último decenio

Meir Margalit (Van Leer Jerusalem Institute)
margalit.meir@gmail.com

Articolo sottoposto a double blind review. Ricevuto: 15/04/2018 – Accettato 30/05/2018

English title: No thanks! I do not need National Rights. The case of the Palestinians in east Jerusalem during the last decade

Abstract: The following article is centered around the question as to what the conditions are, or under what extreme situation, might a human group voluntarily renounce some of its national rights. Taking in to consideration the unique case of the Palestinians of east Jerusalem who for the past 50 years have been living under Israeli occupation, this article analyzes the mechanisms employed by the Jerusalem municipality in order to co-opt or discipline the Palestinian population, and the psychological processes that lead them to resign themselves to the fact of the occupation, or at least, to draw from the occupation some benefit. Furthermore, the article raises the question whether the parameters developed by post-colonial studies are at all adequate in the Jerusalem context, and explores how to approach a situation in which the occupied population denies their own condition as an occupied people.

Keywords: Occupation, East Jerusalem, Colonialism, Oppression.

Parece paradójico, pero a medida que el concepto de Derechos Humanos va expandiéndose en la arena internacional, y adquiriendo más trascendencia, nos encontramos con situaciones extremas en las que el sujeto oprimido nos dice- "no gracias". Si bien cada individuo es celoso protector de sus derechos humanos, hoy sabemos que, bajo condiciones desmesuradas, hay sujetos que prefieren renunciar a parte de sus derechos humanos. Cuando la presión biopolítica penetra en los poros más íntimos del oprimido, la supervivencia, en su acepción más elemental, pasa a ser prioritaria, a tal punto que el mismo oprimido puede llegar a renunciar a parte de sus derechos humanos e incluso a adherirse por propia voluntad al sistema que se los niega. Dicha actitud nos obliga a replantearnos el concepto *ocupación* y su significado. Este es el caso de la población palestina en Jerusalén oriental, que analizara el siguiente ensayo.

1. *Los cambios producidos durante la última década*

Antes de entrar de lleno en este fenómeno peculiar es necesario describir el contexto en el que surge esta anomalía. Durante la década del 2008-2018 Jerusalén ha atravesado profundos cambios estructurales, adjudicados, en gran medida a quien fuera su alcalde- Nir Barkat. A diferencia de alcaldes anteriores, provenientes de partidos políticos tradicionales, Barkat es un exitoso empresario, que trae en su bagaje un nuevo discurso de corte tecnocrático-neoliberal, basado en el axioma de que la ocupación no debe practicarse exclusivamente a través de métodos de coerción, o ser denigrante, sino que, por el contrario, es más rentable y eficaz absorber o *comprar* la voluntad de los residentes palestinos a través de incentivos y políticas benevolentes. Es así que, al asumir la intendencia, se encuentra con una población palestina desorientada, desprotegida, en deteriorado estado de inseguridad, angustia, e inestabilidad, después de la ansiedad acumulada durante los crudos años de la segunda intifada (2000-2005) y a través de una serie de artificios, apariencias y simulacros logra crear un espejismo que produce un cierto orden en el caos en el que estaban sumergidos. La *fórmula mágica* consistió en reestructurar la relación municipalidad-palestinos, adjudicando a los "comités de barrios y padres de escuelas", la función de representantes e intermediarios entre la población local y el municipio. Este acto, más simbólico que concreto, restituye el sentido de orientación, y mejora sustancialmente el estado anímico de la población, que después de muchos años de desamparo, se siente contenida, tiene una dirección a la cual dirigirse. De esta manera, Barkat logra implementar un elemento indispensable en todo marco social, y en particular en las capas más debilitadas- una *jerarquía*, un orden en el que cada cual sabe su lugar, y lo que es más importante, sabe a quién dirigirse cuando la situación apremia. «Siempre hay quienes prefieren la injusticia al desorden», escribe Michel Onfray[1], y el sistema introducido por Barkat es sin duda injusto, pero el orden que introdujo ha sido más soportable que el cáos que reinaba anteriormente.

Esta nueva orientación, se engarza dentro de una lógica neocolonial, la cual remplaza el control duro que caracterizaba al colonialismo clásico, por una dominación blanda, suave, sofisticada, a tono con lo que Gayarte Shiva denomina- «reorganización no coercitiva de la voluntad»[2].

La fuente de inspiración de esta ideología es Milton Friedman y la Escuela de Chicago quienes sostienen, tal como Naomi Klein describió con lucidez, que «las libertades políticas son secundarias, o incluso innecesarias, en comparación con la libertad del comercio sin restricciones»[3]. De este axioma se desprende

[1] M. Onfray, *Política del Rebelde*, Anagrama, Barcelona 2011, pág. 49.
[2] J. Nye, *The Benefits of Soft Power*, Harvard, New York: Public Affairs, 2004; http://hbswk.hbs.edu/archive/4290.html.
[3] N. Klein, *La Doctrina del Shock*, Paidós, Barcelona 2007, pág. 249. Cuando hablamos de *Escuela Chicago* nos referimos a la Facultad de Economía de la Universidad de Chicago, en la cual se formó, entre otros, Stanley Fisher, director del Banco Central Israelí.

la estrategia implantada por Barkat en Jerusalén, basada en fomentar mejoras económicas y anímicas, pero al mismo tiempo, contener y doblegar toda aspiración de autodeterminación nacional.

Barkat pertenece a una generación que se distingue precisamente por reconocer que, en la era mediática, no todo atropello es factible. Es así que, a través del uso de *gestos* como recurso gubernamental, logró camuflar la realidad e invisibilizarla. La ocupación dejó de ser *objetiva*, en el sentido de que los mecanismos y fuerzas de opresión dejaron de ser *evidentes*, para devenir una ocupación encubierta, internalizada, instalada en el imaginario palestino, que, a pesar de no ser menos opresora, logró producir cierto alivio. De esta manera, el interés de Barkat y el deseo palestino se conjugaron, se plasmaron en una misma disposición. La fantasía que suscitó constituyó para ellos un respiro y a través de gestos ínfimos logró implantar en la percepción palestina un *horizonte*, perspectivas de mejora que, psicológicamente, son mucho más influyentes que *realidades*, y tal como Žižek lo ha remarcado, regulan el funcionamiento libidinal de la sociedad y la envuelven en una red simbólica que atrapa a los sujetos[4]. Si el estilo dominante de sus antecesores era clara y explícitamente denigrante, la política de Barkat ha sido, en cambio, *atrapante*. De esa manera Barkat convenció a los palestinos a hacer *voluntariamente* lo que están obligados a hacer; los ha *disciplinado*, usando un concepto acuñado por Foucault, o usando otro agudo enunciado de Bauman, diríamos que los palestinos pasaron a ser «agentes de la voluntad de otro»[5], constituyendo de esa manera un típico caso de lo que Jameson denomina «autosurveillance»[6].

Este nuevo *modus operandi* logra suministrar el brebaje destinado a crear la ilusión de seguridad, de orden, de reglas de juego claras y concisas, que tranquilizan, alivian, reconfortan y que ellos tanto imploran. Este cambio de percepción vino aparejado a una relativa prosperidad económica, fruto de la reactivación del flujo de turistas y de un repunte en el índice de empleo, lo cual reforzó su popularidad en la sociedad palestina.

2. *La crisis identitaria en la población palestina*

Debido a todos estos cambios, la identidad del palestino en Jerusalén ha entrado en crisis como resultado de la convicción (o quizás la resignación) de que la ocupación está más afianzada que nunca, y que la ciudad oriental está

[4] S. Žižek, *El Sublime Objeto de la Ideología*, Siglo Veintiuno, Buenos Aires 2003, Parte primera, *El síntoma*, en particular- pág. 64.

[5] Z. Bauman, *En busca de la Política*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2001, pág. 88. Con un poco de humor, podríamos decir que este es un modelo participativo-comunitario y, por ende, ¡más democrático!

[6] «Under autosurveillance, capital and state no longer have to do anything to you, because you have learned to do it to yourself». Fredric Jameson, *Foreword*, in J. Attali, *Noise. The political economy of music,* University of Minnesota Press, Minneapolis 1985, pág 13.

condenada a permanecer eternamente bajo dominio israelí. En realidad, la vida bajo la ocupación ha tenido desde siempre sus ventajas, gracias a las asignaciones de seguridad social y servicios médicos, que Israel otorga. Paralelamente, los palestinos en Jerusalén perciben las precarias condiciones en las que viven sus correligionarios en territorios Palestinos, así como el caos en el que está envuelta la Autoridad Palestina a raíz del conflicto Fatah-Hamás, y ante la combinación de ambos procesos, para muchos de ellos la vida bajo la ocupación es preferible a lo que el gobierno palestino tiene para ofrecer. A todo esto, hay que agregar el efecto demoledor que producen las espantosas imágenes que llegan de los países árabes lindantes perpetradas por Isis, cuya sombra acecha también a la Autoridad Palestina, y todos estos factores conjuntos los han llevado a la conclusión de que la ocupación israelí, aunque humillante, es preferible a todo lo que está al alcance de su vista. Ante dicho panorama la actitud palestina cambia sustancialmente y en lugar de preguntarse cómo acabar la ocupación la pregunta pasa a ser- como sacarle el máximo provecho. Después de 50 años de ocupación, la falta de libertad se ha convertido en rutina, y a lo largo del tiempo dejó de ser percibida como opresora, pasa casi inadvertida, se ha *naturalizado*, ha adquirido cotidianeidad[7]. Para generar un levantamiento no es suficiente vivir oprimido, hay que percibir alguna alternativa real, tangible, viable, al alcance de mano. Para luchar contra la ocupación, estar oprimido es condición necesaria pero no suficiente. Hay que poder imaginar alguna alternativa viable. De esta manera, se va generando un círculo vicioso en el cual ante la falta de alternativas la gente va acomodándose a la ocupación y a medida que se acomodan, dejan de buscar alternativas. Dicha actitud es a la vez una trampa y un mecanismo de salud mental, del cual es muy difícil escapar. El gobierno israelí no goza de legitimidad, pero ante las alternativas en vista, se perfila como *lo menos peor*.

3. *El apego al sistema israelí*

Efectivamente, la relativa prosperidad de la que gozan ha producido una reconfortante sensación de seguridad y cotidianidad, a tal punto que parecería ser que el palestino jerosolimitano se ha acomodado a la ubicación que le ha sido concedido dentro de la trama social israelí, e inconscientemente reproduce estructuras de subordinación y obediencia[8]. A este proceso de mimesis la sociología denomina *proceso de aculturación*, urbanistas lo podrían denominar

[7] A pesar del tono crítico de este escrito, hay lugar también a una lectura más complaciente de este fenómeno. El historiador W. G. Sebald escribe que «la rutina que se impone por encima de los acontecimientos [...] es el medio más eficaz y natural de conservar el llamado sano juicio». *Sobre la Historia Natural de la Destrucción*, Anagrama, Barcelona 2003, pág. 53.

[8] Michael Walzer, en su libro dedicado a el éxodo del pueblo hebreo de Egipto escribe que el apego a Egipto se debía a que, en algún punto, el pueblo hebreo «admitted into their souls the degradation of slavery», en *Exodus and Revolution*, Basic Books, New York 1985, pág 45.

relocation, mientras que H. Marcuse podría denominarlo la construcción de una «identidad falsa» o en palabras de Erich Fromm, el palestino jerosolimitano «ha adoptado un *yo* que no le pertenece»[9].

Este fenómeno no es nuevo en la sociedad palestina. Eduard Said advertía ya en el 2000 que la clase media palestina demostraba claros signos de amoldamiento al sistema israelí. Profesionales, académicos, comerciantes se han acomodado al estatus quo, o, dicho en forma más cruda- *han hecho la paz con la ocupación*. Dadas las deprimentes condiciones en la que ellos se encuentran, Said reconoce que hay una cierta lógica en el esfuerzo realizado «*para sacar lo mejor de una mala situación*»[10]. Pero lo que en el año 2000 era atributo de la clase media-alta, actualmente dicha postura se extendió por amplios círculos sociales. Hay, sin embargo, algo de comprensible en la actitud de los jerosolimitanos palestinos. Arthur Koestler afirma que es imposible evitar que la gente tenga razón por motivos equivocados, y los palestinos, desde una perspectiva puramente humana, tienen razón y derecho a aspirar a mejorar su nivel de vida, aunque esto afecte su reivindicación histórica.

La desideologización en Jerusalén oriental, o lo que tal vez podríamos denominarla: «la opción hedonista» usando conceptos de Michel Onfray[11], está produciendo daños inconmensurables por cuanto actúa como narcótico que adormece y satura toda iniciativa de liberación nacional. Las calles de Jerusalén oriental emanan una suerte de conformismo aletargador, que atenta contra la propia causa palestina. Marcuse escribió en 1989 que el proceso de liberación del sistema capitalista es más complejo en una sociedad opulenta, donde los sujetos carecen de motivación para emprender una lucha liberadora[12]. Efectivamente, para enfrentar a un aparato de represión de la envergadura del israelí, hace falta un estímulo que impulse a la gente a tomar las calles: y esto es precisamente lo que falta en la sociedad palestina. Con el paso del tiempo el palestino de Jerusalén ha aprendido a endulzar su impotencia y frustración con pequeños placeres, entretenimientos, autoengaños. Es doloroso constatar que los palestinos han reducido el espectro de sus aspiraciones, a tal punto que sus expectativas se han adecuado a lo que Israel les permite desear. Está permitido aspirar a mejorar el nivel de vida, pero pretender mejorar su situación nacional entraría en el área de lo subversivo, por lo cual está fuera del campo de sus aspiraciones. Este proceso social tiene implicancias de gran alcance, por estar debilitando la fortaleza moral del argumento nacional palestino. Si los propios residentes de la futura capital palestina le dan la espalda a Ramallah, ¿con qué derecho, entonces, la Autoridad Palestina reclamará soberanía sobre Jerusalén oriental[13]?

[9] E. Fromm, *El Miedo a la Libertad*, Paidós, Buenos Aires 1980, pág 281.
[10] E. Said, *The End of the Peace Process. Oslo and After*, Vintage Books, New York 2000.
[11] M. Onfray, *Política del Rebelde*, Barcelona, ed. Anagrama, 2011.
[12] H. Marcuse, *Liberation from the Affluent Society*, en S. Bruner, D. Kellner, *Critical Theory and Society,* Routledge, London 1989.
[13] http://www.i24news.tv/en/news/israel/society/80787-150803-breaking-taboo-Jerusalem-palestinians-seek-israelí-citizenship.

No obstante, a pesar de mostrar, claros signos de apego al sistema israelí, la población palestina está trasmitiendo mensajes ambivalentes. «El individuo es siempre un conglomerado de diversas identificaciones, más que una esencia en sí mismo», afirma Mark Devenney[14], y estas diferentes identidades, sostiene R. Radhakrishnan marchan por distintas trayectorias mutuamente excluyentes.[15] Las encuestas indican con claridad que ellos prefieren vivir bajo régimen israelí debido a los beneficios económicos que ello acarrea, pero que están muy lejos de identificarse con el sistema israelí. Si bien en 2015 el porcentaje de la población palestina que declaró abiertamente preferir la ciudadanía israelí a la palestina era un 52%[16], las mismas encuestas demuestran que la sociedad palestina está en pleno proceso de radicalización religiosa y nacional. El porcentaje de apoyo al Hamas ronda el 40% y el porcentaje de aquellos que apoyan la lucha armada por la liberación palestina gira alrededor del 60%. Los disturbios que estallan cíclicamente son la mejor prueba de esta profunda aversión a todo lo que Israel representa. Lo que está vedado en el campo político, desborda en el campo religioso. Del psicoanálisis aprendimos que todo lo reprimido retorna de una forma u otra, y esto es ineludible. La religión se convirtió en la válvula de escape de la sociedad palestina y toda la furia y humillación reprimida se vuelca en la mezquita, la cual se ha convertido en la última valla contra la cual chocará el continuo esfuerzo de cooptación por parte del régimen israelí. El Corán es el contra-discurso estatal, y la actividad religiosa es lo más cercano a lo que Mijail Bajtin describe como la forma en que las capas populares durante el renacimiento se rebelaron contra la cultura hegemónica, y lo que J. Habermas, define como un «contraproyecto al mundo jerárquico de la dominación»[17]. En esta área Israel no ha logrado infiltrase lo suficiente como para reprimir el espíritu rebelde de la religión, y a través de ella los palestinos rescatan algo de su dignidad y canalizan su malestar nacional.

4. *El trend de la modernidad*

A todo esto, debemos agregar el hecho de que la sociedad palestina en Jerusalén se encuentra atrapada dentro de un clima modernizante que diluye toda identidad nacional y, por ende, contribuye a afianzar la ocupación. Por más precaria que sea su economía, el modelo de referencia social al que el palestino aspira y con el cual se identifica, es el *modus vivendi* occidental a través de la versión israelí,

[14] M. Devenney, *La Política del Antagonismo*, «Debates y Combates», año 5, vol 1, 2011, Fundación Casa del Pueblo, pág. 49.
[15] R. Radhakrishnan, *Postmodernism and the Rest of the World*, in F. Afzal-Khan, K. Seshadri-Crooks, *The Pre-Occupation of Postcolonial Studies*, Duke University Press, 2000. p, 37.
[16] D. Pollock, https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/view/half-of-jerusalems-palestinians-would-prefer-israelí-to-palestinian-citizen. Ver también- http://www.timesofisrael.com/half-of-Jerusalem-arabs-want-to-be-israelis-poll//
[17] J. Habermas, *Historia Critica de la Opinión Pública*, Ed. Gustavo Gili, Barcelona 2009, pág. 7.

la cual conoce de cerca. El glamour *israelí* se convierte a ojos palestinos en un modelo espectral que a la par de odio visceral, genera fascinación[18]. El hecho de que los palestinos de Jerusalén oriental estén inmersos ya hace 50 años en una sociedad occidental, expuestos a esta nueva cultura consumista, ha acelerado y exacerbado procesos de identificación con el modelo israelí, fenómeno conocido en psicología social como proceso de «identificación con el agresor», complementando de esa manera procesos de opresión anteriormente citados[19]. La atracción seductora que ejerce el sistema capitalista incluye implícitamente un afán de mimetización con el modelo de vida israelí, fenómeno que trae aparejado una erosión paulatina de sus valores nacionales, dado que la economía capitalista se 'especializa' en desplazar anhelos nacionales, remplazándolos por el culto al Mercado. Nada mejor que el consumismo para doblegar pasiones nacionales, despolitizar ciudadanos, y garantizar de ese modo la estabilidad del orden público. De ahí la sugestiva afirmación de Gary Croos, que el consumismo es el único *ismo* que ha triunfado en la era moderna[20]. Por detrás de la economía de mercado basada en la producción de bienes y mercaderías que pueden comprarse, venderse o canjearse, subyace la lógica que todo es intercambiable, todo es apto de ser negociado. Valores universales como solidaridad, igualdad, justicia o libertad, están presentes, sin duda, en el discurso capitalista, pero supeditados al orden económico. Esta carrera por la acumulación de bienes deja poco espacio para la política, y frente a las fascinaciones del híper-consumismo israelí, la cuestión nacional palestina lleva siempre las de perder.

Es así que para el sistema israelí es imprescindible mantener latente en los palestinos este deseo capitalista, mantener una sucesión de logros parciales que alimenten constantemente la sensación de que el logro final está cerca, y llevarlo a un punto en el que el ansia de acumular bienes, de maximizar patrimonio se convierta en *deseo* en su acepción lacaniana, en objetivo siempre inalcanzable, en la aspiración obstinada siempre imposible, en la meta que siempre escabulle. Dicha obsesión mantiene al palestino dedicado exclusivamente a mejorar su nivel de vida, y lejos de toda aspiración nacional.

Las familias de clase media son aquellas que conducen este proceso de asimilación al sistema capitalista israelí. Aspirando a un mejor futuro para sus hijos, los inducen a estudiar dentro del sistema escolar israelí en lugar del palestino, el cual les abrirá las puertas a universidades israelíes y a mejores puestos laborales. Este proceso refleja uno de los dilemas más intrincados para la familia palestina: padres que aspiran a lo mejor para sus hijos, no disponen de otra alternativa más

[18] La teoría lacaniana sostiene que esta actitud es fruto de procesos inconscientes, en los cuales la figura del *israelí* esta investida en el deseo inconsciente del palestino, y más precisamente, en algún punto muerto de su deseo.

[19] Alexandre Kojève escribe, en la introducción a *La Dialéctica del Amo y el Esclavo*, Ed. La Pléyade, Buenos Aires 1982 de F. Hegel, que el esclavo tiende a solidarizarse con las cosas de las cuales depende.

[20] Citado en Y. Stavrakakis, *La Izquierda Lacaniana*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2010, pág. 253.

que introducirlos dentro del sistema israelí, casi diríamos, entregarlos a manos del sistema que mantiene a su pueblo oprimido. Esta actitud, tan humanamente comprensible, reproduce la ocupación y la sostiene.

5. *El concepto ha entrado en crisis*

Es así que el concepto *ocupación* en Jerusalén oriental ha entrado en crisis: una capa de neblina lo recubre y nos impide determinar sus perímetros, identificar sus contornos. El modelo de *ocupación moderada* que funcionó durante la última década ha sedimentado, y después de 50 años de dominación, la transitoriedad implícita en el término *ocupación* ha perdido sentido, haciendo sumamente difícil encontrar un concepto que lo sustituya. El imponente Muro de Separación construido en 2004, que separa a Jerusalén oriental de Cisjordania ha generado el espejismo de que la ocupación comienza *del otro lado de la muralla*. Si bien es cierto que dicha confusión es producto del desconcierto y la desorientación en la que los palestinos están sumergidos, ella tiene también motivos objetivos. En la práctica cotidiana, se hace un tanto confuso discernir entre acciones acordes a la *Cuarta Convención de Ginebra* que el país ocupante tiene obligación de implementar a fin de asegurar el bienestar de los residentes ocupados[21], en contraposición a procederes destinados por sobre todo a fortalecer la ocupación. La distinción entre ambos niveles de operación es un tanto embrollada, puesto que ciertas intervenciones del poder ocupante dan lugar a dos interpretaciones simultaneas y parte de ellas son conjuntamente ambas cosas: medidas legitimas de bienestar y al mismo tiempo dispositivos de opresión. El sistema de asistencia social en Jerusalén oriental, por ejemplo, contribuye a aliviar la crisis económica de la población palestina, pero a la vez genera dependencia y funciona como mecanismo de control social. La inauguración de una nueva escuela municipal es un suceso positivo acorde con la ley internacional, pero ello implica la inserción de cientos de alumnos dentro del sistema escolar israelí, cuyos datos personales y familiares serán catalogados, codificados, computados, para pasar a formar parte del dispositivo de control israelí. Cuando Israel otorga servicios públicos, está mandando tentáculos hacia todas las áreas de la actividad pública y todo servicio que la potencia ocupante otorga en beneficio de la población, está diseñado fundamentalmente para afianzar su control[22].

Es por ello que *ocupación* es un fenómeno mucho más complejo que lo que una definición linear o unidimensional puede abarcar. A pesar de la implacable

[21] *The occupying power is entrusted with the management of public order and civil life in the territory under control*, Fourth Geneva Convention, 1949.
[22] «Because people are highly adaptable creatures, they can adjust to the requirements of a wide variety of social structures and stressful environmental conditions. But these adaptations exact a price». M. Smith, *The City and Social Theory*, 1979, pág. 296.

critica que sustenta este ensayo, debemos cuidarnos de no caer en la tentación de hablar de ella en términos binarios, dado que, en determinada circunstancia, la ocupación puede también abrir oportunidades: «Todo poder no solo restringe ciertas opciones sino también abre nuevas oportunidades», escribe Jan Busse, ¡y con razón[23]! «Incluso en regímenes crueles es factible, en ciertas circunstancias, vivir periodos de prosperidad»[24], sostiene Cavalli-Sforza. Claude Levi Strauss escribió, que «ninguna sociedad es profundamente buena, pero ninguna es absolutamente mala. Todas ofrecen ciertas ventajas a sus miembros»[25]. Por ello, debemos ser muy cuidadosos a la hora de depositar toda la culpa de los problemas de Jerusalén oriental en la *ocupación*. Parafraseando una idea acuñada por Jan Busse: «A pesar de que el poder está en todo, no todo es poder»[26], debemos reconocer que si bien la ocupación está en todo, no todo es ocupación.

Esta confusión se complica más aún por el hecho que todo estado moderno, incluyendo democracias liberales, está plagado de atributos totalitarios: ansia de crecimiento indefinido, omnipresencia, burocracia, «gérmenes de fascismo… violencia intrínseca debajo de su paternalismo providencial»[27]. Más aún, la ocupación se maneja por los mismos vectores por los cuales se mueven otras tantas expresiones de la vida cotidiana y los recursos que utiliza son en muchos casos similares a los recursos usados por regímenes democráticos. Muchos elementos represivos propios de toda ocupación los encontraremos también en sistemas burocráticos modernos e incluso en gobiernos democráticos liberales. ¿Si la democracia tiene su *Lado Oscuro*[28], porque la ocupación no podría tener un *lado luminoso*? Usando conceptos de Marcuse, podríamos afirmar que, si la libertad puede transformarse en un poderoso instrumento de dominación[29], pues la ocupación podría también tener una poderosa dimensión liberadora. Tal vez ambas dimensiones conviven en una misma cosmovisión.

A todo esto, Laurence Silberstein afirma que carece de sentido invertir tantos esfuerzos en encontrar un marco teórico que explique la situación jerosolimitana, ante todo debido a que: «todos los esfuerzos realizados a fin de establecer una definición fija a cualquier 'ismo' han demostrado ser fútiles»[30]. Más aún: sea cual fuera la definición que elijamos: «las distintas formas en las que el poder se manifiesta en la sociedad israelí revelan la limitación de discurso académico convencional y la imposibilidad de explicar las dinámicas que configuran las relaciones sociales

[23] J. Busse, *Theorizing Governance as Globalized Governmentality: The Dynamics of World-Societal Order in Palestine*, Middle East Critique, 24:2, 2015, 161-189.
[24] L. L. Cavalli-Sforza, *Genes, Peoples and Lenguages*, University of California Press, Berkeley 2001, pág 6.
[25] C. Levi Strauss, *Tristes Trópicos*, Buenos Aires, Ed Paidós, 1988, pág. 440.
[26] J. Busse *Theorizing Governance as Globalized Governmentality*, cit.
[27] Foucault, *Nacimiento de la Biopolitica*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2007, Clase del 7 de marzo 1979, pág. 218.
[28] M. Mann. *The Dark Side of Democracy*, Cambridge University Press, New York 2005.
[29] H. Marcuse, *El Hombre Unidimensional*, Ed. Seix Barral, Barcelona 1968.
[30] L. Silberstein, *The Postzionism Debate. Knowledge and Power in Israeli Culture*, Routdlege, London 1999, pág 10.

en Israel»[31]. También Clifford Geertz escribe que no hay ninguna necesidad de crear teorías panópticas que expliquen todo el comportamiento humano. Vivimos en una era en la que colapsaron las estructuras geopolíticas tradicionales y tras ellas han caído también las grandes teorías integrativas, todos los *grandes relatos*. Por lo tanto, debemos dejar de pensar en forma bipolar, y adoptar un modelo de pensamiento irregular: ya no queda lugar para teorías rígidas, coherentes, o consistentes[32]. Geertz sostiene que, para lograr alguna fórmula posible, deberíamos primero construir un vocabulario nuevo, menos estereotipado, menos uniforme, más flexible, para luego redactar una definición que tenga en cuenta las particularidades, las individualidades, la discontinuidad, los contrastes y las singularidades, o sea la pluralidad de formas de ser y pertenecer[33].

6. *El State of Mind*

Más que un problema semántico o epistemológico, el doble carácter que la ocupación ha adquirido en Jerusalén oriental: represión subliminal a la par de bienestar económico: nos ha enredado en una trama en la que se han esfumado los contornos entre el "texto" y el "contexto". Ashis Nandy escribe en su clásica obra, *The Intimate Enemy*, que colonialismo es por sobre todo un estado anímico, «a state of mind», una vivencia subjetiva, una construcción psicológica y cultural, tanto para el colonizador como para el colonizado[34]. Por lo tanto, si los palestinos *no se asumen ocupados*, entonces la ocupación no existe. Si para ellos la ocupación ha dejado de ser una barbaridad para convertirse en una alegoría, ha sido revestida de normalidad, se ha tornado tolerable y han dejado de sentir ese pavor que los afligía al cruzarse con un policía o al ingresar a instalaciones estatales, pues sin *pavor* no hay ocupación. Mohamad Dagani, recuerda que cuando su familia fuera expulsada de Jerusalén occidental durante la guerra del '48 convirtiéndose de la noche a la mañana en refugiados, su abuelo rompió los certificados de refugiado que la UN otorgaba, porque el honor no le permitía asumirse *refugiado*. Para su abuelo esta era «una cuestión de dignidad». Es por ello que Muhamad Dagani afirma: «Nunca me he considerado refugiado»[35]. Formalmente, o tal vez sería más correcto decir *técnicamente*, la familia era refugiada como tantas otras que se vieron forzadas a abandonar sus pertenecías en la parte israelí, pero psicológicamente, de momento en que se niegan a pertenecer a dicho colectivo, nadie tiene derecho a obligarlos a asumirse como tales. Esta situación tiene su correlato en la idea marxista de que, así como para

[31] Ivi, pág 166.
[32] C. Geertz, *Available Light, Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, Princeton University Press, 2000. En particular, capitulo 11, "The World in Pieces", pág 218.
[33] Ivi, pág 224.
[34] A. Nandy, *The Intimate Enemy*, Oxford University Press, Oxford 1983, pág 63. Motivo por lo cual ella agrega: «colonialism […] needs to be defeated ultimately in the minds of men».
[35] M. Dagani Daudi, reportaje de Neta Alexander en el semanario de Haaretz, 2/9/2016.

que exista proletariado hace falta *conciencia de clase*, de la misma forma, para que haya ocupación es necesario que los palestinos tomen conciencia y se asuman *ocupados*. De ahí que la "ocupación" depende más de la forma en que cada pueblo se asume, que de las condiciones políticas en la que están atrapados. Teóricos del sistema colonialista como Ashis Nandy, como hemos ya señalado, basándose en la experiencia colonial en India, al igual que Frantz Fanon basándose en Argelia, o Albert Memmi refiriéndose a Tunicia, otorgan preponderancia a la esfera de la *auto-enunciación,* o al aspecto *discursivo* en la constitución de la ocupación, en el sentido ontológico de construcción del discurso propio de cada sistema social[36]. Tal vez esta postura sea producto de la época y las circunstancias en las que ellos actuaron, en las cuales los rasgos propios del régimen colonizador estaban mucho más claros que en la Jerusalén de nuestros días. En la década del 60, no había necesidad de demostrar lo que era obvio, por lo cual podían darse el gusto de adjudicarle a la subjetividad de los ocupados un sobrevalor, a sabiendas de que la ocupación como tal no estaba en dudas.

A la luz de esta complicada situación surge la pregunta: ¿qué sucede cuando uno o ambos factores de la ecuación dejan de reconocerse como colonizados o colonizadores, cuando el *state of mind* los remite a otros planos, diametralmente desconectado del estatus geopolítico-legal en el que están inmersos? Con qué derecho, nosotros, que apoyamos la autodeterminación de los pueblos, ¿negamos a los palestinos el derecho de auto determinar su subjetividad?

Podríamos descartar este dilema adoptando la aguda teoría de H. Marcuse sobre la *falsa identidad* o apoyándonos en la perspicaz observación de Erich Fromm según la cual los eslabones débiles de toda sociedad tienden a adoptar un Yo que no les pertenece. Desde esa perspectiva, poco importa la opinión de los palestinos ocupados, mucho menos la de los ocupadores: *ocupación es ocupación*, aunque ellos lo nieguen.

Walter Mignolo, Aníbal Quijano y pensadores de la escuela latinoamericana de descolonialidad sostienen que este dilema es ficticio. En la postura palestina no hay nada que se parezca a *proceso de libre determinación*, dado que ha sido tomada en forma no libre por gente no libre. Se trata de una conciencia impuesta, disfrazada de *autodeterminación*. El subalterno nunca decide en forma autónoma[37]. Para ellos, el paradigma del *state of mind* será siempre producto de una decisión distorsionada. El proceso de *libre determinación* comenzará después de la descolonización del conocimiento, primer paso para *desprendimiento* o *el vuelco decolonial*. Por lo tanto, aceptar la subjetividad palestina podría ser *respetuoso*, pero nunca será verídico ni tampoco ético.

[36] A. Memmi, en *Dominated Man. Notes Toward a Portrait*, Beacon Press, Boston 1968, escribe que «lamentablemente» mucho tiempo después de lograda la independencia los ex-colonizados continúan viviendo bajo el peso de la conciencia colonizada, lo que demuestra hasta qué punto ser colonizado es un *state of mind*.

[37] *Ibid*. Esta postura sigue la línea marcada por Gayatri Spivak en la decada del 80 cuando pregunta: "*Can the Subaltern Speak?*" y responde provocativamente: ¡No!, el subalterno no puede hablar por sí mismo.

Judith Butler añade otro factor que complica un poco más el entramado. No alcanza con la definición subjetiva que los palestinos adopten, hace falta también algún grado de acción que le dé consistencia a dicha nominación. «Sin la acción no hay nombre» y aunque el nombre determina la identidad de la persona, es la acción lo que le da su efecto performativo[38]. Basándose en la teoría marxista Butler sostiene que el nombre se consolida en el acto colectivo de negación, o sea, a través de una acción colectiva emancipadora destinada a desmantelar las relaciones de poder imperantes[39]. Las distintas escaladas de violencia, el boicot a las elecciones municipales o la concurrencia masiva a las mezquitas podrían ser interpretados como *actos de resistencia*, que reafirman la condición de ocupados.

Podemos comprender los motivos por los cuales los palestinos de Jerusalén prefieren negar su condición de *ocupados*. Al fin y al cabo, ¿cuánta pena puede un ser humano cargar sobre sus hombros, cuánto tiempo puede plantarse frente al espejo y reconocerse *ocupado*, con toda la connotación humillante que ello comporta? Negar el Yo es un consuelo secreto, escribe J. L. Borges[40]. Pero esto va más allá de una maniobra de salud mental. No se trata de una artimaña a fin de dormir tranquilo, ni de un mecanismo de evasión, ni siquiera de un proceso psicológico de deserción del Yo. Se trata de algo profundamente enraizado en la cultura local. Términos como *ocupación*, *colonización*, *imperialismo* son conceptos engendrados en Europa y trasladados al oriente a medida que fueron colonizándola. La cultura palestina interpreta el concepto "ocupación" o "colonización" en términos concretos de soldados o policías patrullando por las calles, revisando automóviles, arrestando sospechosos, confiscando tierras, toque de queda, permisos para movilizarse, o sea, todos aquellos atributos propios del poder militar. Pero *ocupación civil* es un concepto que no logran captar. Sin soldados, no hay "ocupación". Será, por cierto, otro tipo de régimen discriminatorio, injusto, racista, segregacionista, pero no "ocupación". No se trata de ignorancia, ni de falta de comprensión. Se trata de un concepto que al pasar a través del filtro cultural palestino adquiere otro significado, distinto al concebido en occidente.

7. *No hay un afuera de la ocupación*

Independientemente de lo que los palestinos de Jerusalén sientan en su fuero interno, este ensayo parte de la base de que el marco general en el que se encuadra la situación en Jerusalén oriental es "la ocupación". La ocupación es un concepto «*pre-emergente*», (definición de Raymond Williams) o un «designante rígido» (definición de Saúl Kripke) o sea, constituye la sustancia de todo lo que vendrá

[38] J. Butler, *Laclau, Marx y el Poder Performativo de la Negación*, «Debates y Combates», Año 5 Núm. 9 vol. 1, Universidad de San Pablo-Tucuman, 2015, pág. 122.
[39] *Ibid.*
[40] J.L. Borges, *Nueva Refutación del Tiempo*, en *Otras Inquisiciones*, Ed. Sur, Buenos Aires 1952, pág. 286.

a continuación, y este será el marco de referencia para el análisis del conjunto de conductas que integran la cotidianidad jerosolimitana -tanto la visible como la transparente, la tangible como la simbólica, la sumida como la negada.

Al igual que una cicatriz profunda que deja una marca indeleble en el cuerpo, la ocupación atraviesa Jerusalén como una herida insondable. Ella constituye su realidad fundante, su matriz constitutiva, el síntoma de toda su miseria. No hay un *afuera* del capitalismo y de la modernidad, escribe Walter Mignolo[41]. Tampoco hay un afuera de la ocupación. Toda la cotidianeidad se inscribe dentro de la ocupación, nada escapa a ella, es un fenómeno envolvente, impregna todo lo que la rodea y se filtra en los recovecos más estrechos de la cotidianidad. Este sistema no conoce términos medios: no se puede ser *ocupador a medias*, así como tampoco existe pueblo al que pueda calificarse *medio ocupado* o *dos tercios ocupado*. Se trata de un juego suma cero que se articula a través de una "biopolítica" asfixiante que cobra cuerpo a través de regulaciones, ordenanzas, prácticas, medidas, presupuestos, servicios, limitaciones urbanísticas, que si bien, cada uno de ellos por separado puede parecer inofensivo, la combinación de todos ellos conforma un mecanismo de dominación civil, no menos aplastante que el militar. Dicho dispositivo conforma, tal como lo explicara Michel Foucault, un sistema intrincado de control, sumamente sofisticado, que pasa por canales finos, invisibles y está diseminado por un sinfín de agentes de poder, «micropoderes», que controlan todo a través de mecanismos panópticos de alta tecnología que funcionan en cadena, se ejercitan en red, transitan a través de conductos sutiles ampliamente ramificados[42].

Utilizando un concepto acuñado por R. Radhakrishnan, Jerusalén Oriental esta «coercivamente estructurada» por la ocupación israelí[43]. Toda la cotidianidad jerosolimitana: la palestina y la israelí por igual, está constituida por la ocupación, y ello significa, estar marcada por el signo de lo negativo, de lo destructivo, vale decir, del *antagonismo*, en el sentido que Ernesto Laclau le otorga a este concepto.

La ley internacional es clara y concisa en este punto: Jerusalén oriental ha sido conquistada en junio del 67' y su estatus no ha cambiado a pesar de la anexión unilateral israelí. Pero más allá de lo estipulado por la ley internacional, lo que marca por sobre todo la presencia omnipotente de la ocupación es el orden hegemónico, jerárquico, etnocéntrico imperante en la ciudad, sus relaciones de poder, la matriz de control, el sistema de clasificación social. Desde esta perspectiva, Jerusalén al igual que toda ciudad colonial-imperialista, *está conformada por dos espacios*, *dos sistemas de vida y dos temporalidades radicalmente diferentes*[44]. En un notable paralelismo entre Jerusalén y las ciudades coloniales de principios del Siglo xx, podremos identificar los mismos dispositivos de poder, así como la tajante polarización entre la fuerza ocupadora y el pueblo ocupado.

[41] W. Mignolo, *Desobediencia Epistemica*, Ed. Del Signo, Buenos Aires 2008.
[42] M. Foucault, *Microfísica del Poder*, curso del 14 de enero 1976, La Piqueta, Madrid 1992, pág. 147.
[43] R. Radhakrishnan, *Postmodernism and the Rest of the World*, in F. Afzal-Khan and K. Seshadri-Crooks, *The Pre-Occupation of Postcolonial Studies*, cit., p. 37.
[44] D. Rabinowitz, D. Monterescu, *Mixed Towns in Palestine and Israel*, IJMES (40) 2008, pág 216.

8. *Reflexiones finales*

A pesar de la dificultad intrínseca de definir dónde empieza y termina la ocupación, y más allá de la errada pretensión de encontrar una definición suficientemente amplia como para abarcar las distintas facetas de este fenómeno, no estamos exentos de intentar aproximarnos a una definición congruente del concepto *ocupación*, dado que evadirnos de ella implica fomentar analfabetización política, lo cual es precisamente lo que gobiernos autoritarios necesitan para afianzar sus sistemas de control. La palabra *ocupación* es indispensable y no podemos permitir que ella se convierta en un significante vacío[45].

El presente ensayo se empecina obstinadamente en usar el término *ocupación* dado que pretende no sólo describir una situación concreta, sino también encararla. De la misma forma que el psicoanálisis no toma por obvio todo lo que el paciente narra, sino que trata de interpretar el discurso reprimido que yace en el subconsciente, de la misma manera, este ensayo pretende deconstruir la narrativa negadora palestina, aquella que niega la mera existencia de la ocupación. Descifrar, indagar, subvertir los significados y llamar a la ocupación por su nombre, es en parte construirla, del mismo modo que desde una perspectiva ontológica, el surgimiento de cualquier objeto depende del proceso performativo de su nombramiento[46]. «El nombre es el significante que soporta la identidad del objeto» escribe Ernesto Laclau, y el efecto de este nombre lo acompañara incluso retroactivamente, aunque el paso del tiempo modifique sus rasgos[47].

De modo que, consciente de que la propia enunciación conlleva consecuencias políticas, este ensayo se niega a renunciar al concepto *ocupación*, aunque más no sea por «*la fuerza del nombramiento- the power of naming*». Renunciar al concepto *ocupación* implica claudicar a la lucha por su desaparición y reconocer su triunfo final, y eso es precisamente lo que la ocupación pretende. «El dueño de la gramática es capaz de imponer su visión y configurar con ella la realidad a su medida» sostiene Martin Alonzo[48] y esta es precisamente nuestra preocupación. De modo que más allá del debate semántico o epistemológico sobre la precisión del concepto *ocupación*, la importancia de retener este marco de referencia radica en ser una hoja de ruta, una afirmación de la cual se desprende un programa de acción concreto, el único que conduce a la liberación. Por sobre todo es un imperativo moral.

[45] Parafraseando a James Clifford, ocupación «remains a deeply compromised idea I cannot yet do without», en *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*, Harvard University Press, Cambridge 1988, pág 10.
[46] Y. Stavrakakis, *La Izquierda Lacaniana*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2010, pág. 22.
[47] E. Laclau, *Introducción*, in S. Žižek, *El Sublime Objeto de la Ideología*, cit., pág. 17.
[48] M. Alonzo, *Razones Enalbadas. Retórica de la Violencia Política*. Tesis doctoral, España, 2008, pág 16.

Peasants' Rights and the Future of Food. Food as a Commodity of Climate Adaptation or as Collective Right for Climate Mitigation?

Kaya Maria Schwemmlein
Instituto de Ciências Sociais (ICS) Universidade de Lisboa
kayamaria@campus.ul.pt

Abstract: This essay explores the *futures of food* in two perspectives. In the first moment it will be shown that the emancipation to environmental concerns, risk and catastrophes can be seen from a hegemonic standpoint, accounted by improving technology, being *efficient*, *clean* or *green*. At a second moment, this paradigm is questioned and its limitations are described through a *contra-hegemonic* perspective, here given by La Via Campesina (LVC). Central to this standpoint is the (re)definition of concept of food production and local consumption, framing it as human right. The emancipation framework consists in re-orientating the control over the definition, implementation and assessment of policies that relate the small-scale farmer, through a human-right *framing*, underlining the needed legal protection. This is a comparative study focused on the discursive, normative and axiological differences between LVC Declaration, 2009; the Draft Declaration A/HRC/WG.15/5/2 developed by the Open-Ended Intergovernmental Working Group (OEIGW) and the final United Nations (UN) Resolution A/C.3/73/L.30. The main scope is understanding the *modus operandi* of the UN rights system and its processes of institutionalization of rights. This essay is conducted through qualitative via documental analysis and literature review.

Keywords: Sustainable development, Right to food, Social movements, La Via Campesina, Food sovereignty.

1. *Introduction*

For the past three centuries, the effects of humans on the global environment have escalated[1]. As such, human influence has been detected in many ways, and, as Lenton (2013) argues «our collective impact» can be well assessed by looking at the potential tipping points[2] in the Earth System. These

[1] P.J. Crutzen and H.G. Brauch (ed.), *Paul J. Crutzen, A Pioneer on Atmospheric Chemistry and Climate Change in the Anthropocene*, Nobel Laureates 50, 2016, DOI 10.1007/978-3-319-27460-7_10.
[2] A tipping point is a critical threshold at which the future state of a system can be qualitatively altered by a small change in forcing. Here the focus is on large-scale tipping points in the physi-

are: 1) Ice melting[3]; 2) Biome loss[4]; 3) Circulation change[5]. On the other hand, as observed by the International Panel on Climate Change (IPCC), «climate-related risks for natural and human systems […] depend on the magnitude and rate of warming, geographic location, levels of development and vulnerability, and on the choices and implementation of adaptation and mitigation options»[6].

In this regard, the modern *risks* and uncertainties have let society to a constant *Drang* towards *choosing better* mitigation and adaption strategies. For conceptual clarity, in this essay we employ the concept of *adaptation* as *the act or process of changing something to fit a new use or situation*[7]; and *mitigation* as *to make more bearable or less severe*[8], distancing ourselves from the IPCC Framework, provided by the III Working Group[9].

Hence, questions related to climate change and sustainable development being central concern in our society, here we focus on the Human Right to Food, and on the strategic framework given by the Sustainable Development Goals (SDGs)[10], namely SDG 2. – End hunger, achieve food security[11] and improved

cal, chemical, and biological make-up of our planet, cfr. T. Lenton, *Food security, biodiversity, and ecosystems degradation*, in T. Lenton, T. O'Riordan (ed.), *Addressing Tipping Points*, Oxford University Press, Oxford 2013, p. 24.

[3] Land ice sheets have been losing mass since 2002. Both ice sheets have seen an acceleration of ice mass loss since 2009. Source NASA, 2018: https://climate.nasa.gov/vital-signs/ice-sheets/.

[4] «The amazon rainforest, could reach to be a tipping point if "anthropogenic-forced" (Vecchi *et al.* 2006) lengthening of the dry season continues, and droughts increase in frequency or severity (Cox *et al.* 2008) (...) resulting in dieback of up to 80 per cent of trees», in. Lenton, *Food security, biodiversity and ecosystems degradation*, *op. cit.*

[5] For example, The Indian Summer Monsoon (ISM) is already being disrupted and rice harvests impaired by an atmospheric brown cloud (ABC) haze – that comprises a mixture of soot, which absorbs sunlight, and some reflecting sulphate. Cfr T. Lenton, *Food security, biodiversity, and ecosystems degradation*, *op. cit.*, p. 29.

[6] «Summary for Policymakers», In V. Masson-Delmotte *et al.* (ed), *Global warming of 1.5°C. An IPCC Special Report on the impacts of global warming of 1.5°C above pre-industrial levels and related global greenhouse gas emission pathways, in the context of strengthening the global response to the threat of climate change, sustainable development, and efforts to eradicate poverty*, International Panel on Climate Change, 2018, p. 8.

[7] https://www.merriam-webster.com/thesaurus/adaptation.

[8] https://www.merriam-webster.com/thesaurus/mitigation.

[9] Mitigation as «A human intervention to reduce the sources or enhance the sinks of greenhouse gases (GHGs)», IPCC, WGIII, http://ipcc-data.org/guidelines/pages/glossary/glossary_lm.html and Adaptation as «The process of adjustment to actual or expected climate and its effects. In human systems, adaptation seeks to moderate harm or exploit beneficial opportunities. In natural systems, human intervention may facilitate adjustment to expected climate and its effects», http://ipcc-data.org/guidelines/pages/glossary/glossary_a.html.

[10] 17 Sustainable Development Goals (SDGs), which are an urgent call for action for all countries. They recognize that ending poverty and other deprivations must go hand-in-hand with strategies that improve health and education, reduce inequality, and spur economic growth – all while tackling climate change and working to preserve our oceans and forests, in UN, *Sustainable Development Goals for 2015-2030*, 2015, https://nacoesunidas.org/pos2015.

[11] Given by its 4 dimensions: food availability, access, utilization and, stability. Cfr. *The State of Food Security and Nutrition in the World 2018. Building climate resilience for food security and nutrition*, FAO, Rome 2018. Licence: CC BY-NC-SA 3.0 IGO, http://www.fao.org/3/I9553EN/i9553en.pdf.

nutrition and promote sustainable agriculture. We also underline that this *Drang* can be observed at serval levels, namely:

1) at a political level, as in the requirements set out by the European Agenda 2030[12];

2) at an economic level, by establishing new frameworks as in the green economy[13];

3) at an institutional level by the exponential growth of scientific production and know-how related to values such as efficiency, boost productivity and create climate change resistance and resilience through increased use of technologies, i.e., biotechnologies[14] and genetic-engineering[15].

Nonetheless, according to available data, the number of people who suffer from hunger has been growing over the past three years, returning to levels from a decade ago. The absolute number of people in the world affected by undernourishment, or chronic food deprivation, is now estimated to have increased from around 804 million in 2016 to nearly 821 million in 2017[16].

Moreover, the modern industrialized food system continues to rely on unequal patterns of production, distribution and consumption and, as we try to underline throughout the essay, the reinforcement of the productivity has a cost, generally in the line of re-orientation of control of the local producer to agencies or highly specialized economic actors. As United Nations Environmental Programme (UNEP) stated, «the concept of a *green economy* does not replace sustainable development, but there is now a growing recognition that achieving sustainability rests almost entirely on getting the economy right»[17].

In this concern, from a hegemonic point of view, sustainability and food security can be attained by improving technology in agriculture, framing, eventually, food utterly as a *commodity of climate adaptation*.

On the other hand, what happens when the small-scale food producers try to reclaim their voice and their legal rights to *well-being* by creating new human rights and expanding the responsibilities of States so as to include the produc-

[12] The global ambition of «Transforming Our World: the 2030 Agenda for Sustainable Development» was adopted by world leaders during the 2015 United Nations Summit. This global policy framework commits the international community to end poverty, hunger and malnutrition, tackle climate change and achieve equitable and sustainable development in its three dimensions (social, economic and environmental) (FAO, *The State of Food Security*, cit., p. 95).

[13] In general, green economy is considered to be able to reduce environmental risks and ecological scarcities, aiming for sustainable development without degrading the environment.

[14] «Any technological application that uses biological systems, living organisms, or derivatives thereof, to make or modify products or processes for specific use». UN, *Convention on Biological Diversity*, 1992, https://www.cbd.int/doc/legal/cbd-en.pdf. Biotechnology is much broader than genetic engineering, including also genomics and bioinformatics, marker-assisted selection, micropropagation, tissue culture, cloning, artificial insemination, embryo transfer and other technologies, cfr. FAO, *The state of food and agriculture, 2003-2004. Biotechnology for the poor*?, 2004, http://www.fao.org/docrep/006/Y5160E/Y5160E00.htm.

[15] Genetic engineering is the direct manipulation of an organism's DNA using divergent methods.

[16] FAO, *The State of Food Security*, cit., XIII.

[17] United Nations Environmental Programme, *Towards a Green Economy: Pathways to Sustainable Development and Poverty Eradication – A Synthesis for Policy Makers*, 2011, p. 2, www.unep.org/greeneconomy.

tion of food trough *traditional* methods and *local* consumption in the struggle for sustainable development?

Considering the perspective of La Vía Campesina[18], an international social movement, here considered as the «collective voice» of 200 million small-scale farmers that are the «back-bone of the food system»[19], sustainability should be achieved by an active participation of the peasants in the design of their rights, needs, priorities and realities.

The organisation argues that, through a vindication of their individual and collective rights, peasants have the possibility of mitigating the effects of climate change and environmental destruction caused by the industrial agricultural sector. In this perspective, can food be a *collective right for climate change mitigation*?

Drawing upon the theoretical framework given by Ulrich Beck's notion of *subpolitics*[20] and the concept of contra-hegemonic globalization[21] defined by Boaventura de Sousa Santos, we will highlight the role of LVC's action as a contra-hegemonic force capable of enabling shifts in food policy, even when faced with limitations inherent to the various processes of policies design. We will proceed by exploring how the peasants' rights adopted in 2018 by the UN General Assembly diverge from the version proposed by LVC in 2009 through a comparative study focused on the discursive, normative and axiological differences between LVC Declaration, 2009; A/HRC/WG.15/5/2, designed by the Open-ended intergovernmental working group[22], and the final Resolution A/C.3/73/L.30 adopted recently by the Third Committee (Social, Humanitarian and Cultural) of the UN General Assembly in October 2018[23].

Furthermore, according to the characterization of human rights framing evidenced by Benford and Snow[24], we analyse how LVC's task consists, generally,

[18] La Via Campesina is «an autonomous, pluralist and multicultural movement, independent from any political, economic or other type of affiliation», cfr. https://viacampesina.org/en/index.php/organisation-mainmenu-44.

[19] LVC, *Declaration of Rights of Peasants Women and Men*, 2009, https://viacampesina.net/downloads/PDF/EN-3.pdf.

[20] The concept is based on the possibility of political representation outside the national parliamentary institution, implying the possibility for global actors whose field of action is transnational and whose intervention is punctual. Once this intervention is *successful*, subpolitics can activate national policy to cover new objectives, themes and interdependencies. (Beck, [1986] 2015: 178). Beck, Ulrich (2015), *Weltrisiko-gesellschaft*, Suhrkamp.

[21] Represented by social movement or ONG, it consists of practices of resistance to the hegemonic globalization put forth by factors such as international trade liberalization, privatization, ecologic-dumping, Cfr. B. de Sousa Santos, *Globalização: Fatalidade ou Utopia?*, Edições Afrontamento, Lisboa 2012.

[22] Open-ended intergovernmental working group on the rights of peasants and other people working in rural areas (OEIWG), *Revised draft United Nations declaration on the rights of peasants and other people working in rural areas*, 2018, Fifth session, https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G18/038/14/PDF/G1803814.pdf?OpenElement

[23] Third Committee, Agenda item 74 (b), Promotion and protection of human rights: human rights questions, including alternative approaches for improving the effective enjoyment of human rights and fundamental freedoms, 2018. In: https://undocs.org/en/A/C.3/73/L.30

[24] There are three core framing tasks: 1- a diagnosis of some event or aspect of social life as problematic and in need of alteration; 2- a proposed solution to the diagnosed problem that specifies

in framing the current state of agricultural monopolization of resources (human and natural) as *problematic* and, in order to overcome challenging issues such as hunger, food waste and slave labour, it aims to change them by rekindling collective action, so as to implement solution that underline the advantages and limitations of said human-rights framings, as maintained by Clayes[25].

The central questions of this essay are:

1.What are the demands of the *subject of Rights, i.e. the Peasants*? 2. How are the rights defined? 3. What is the scope of their application? 4. Can these declarations produce, create or enforce rights of any kind since they represent just a non-binding framework? 5. What is left of the peasants' agency in promoting sustainability and granting the realisation of their rights?

Finally, we will underline the need to answer questions regarding social development as well as the necessity of distancing ourselves from the purely economic development conveyed by neoliberal agriculture policy. Therefore, we will call for the need of a paradigm shift in agrarian reform by *listening* to those who got their rights systematically violated. Equally, LVC's human rights framing will be explored as an efficient tool against human rights abuses.

In conclusion we should ask- as Dobson[26] underlined- if categories like human rights are still valid and whether they are tools fit to solve the world's most pressuring problems and challenges.

2. *Hegemonic interpretations and normative shifts in European Policy*

The right to food is a human right since 1948, when it was recognized in the Universal Declaration of Human Rights Article 25, paragraph (1)[27] and in Article 11 of the International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights (ICESCR), which came into force in 1976. It is equally recognized in specific international instruments such as the Convention on the Rights of the Child (Art. 24(2)(c) and 27(3)), the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women (Art. 12(2)), or the Convention on the Rights

what needs to be done; 3- a call to arms or rational for engaging in ameliorative or correlative action. Cfr. R. Benford, D. Snow, *Ideology, frame resonance, and participant mobilization. International Social Movements Research*, 1, 1988, 197–217.

[25] P. Clayes, "Food Sovereignty and the Recognition of New Rights for Peasants at the UN: A Critical Overview of La Via Campesina's Rights Claims over the Last 20 Years", *Globalizations*, vol. 12, n°4 2014.

[26] A. Dobson, *Justice and the Environment*, Oxford University Press, Oxford 1998, p. 242. Cfr. as well M. Redclift, "Sustainable Development (1987-2005). An Oxymoron Comes of Age", *Horizontes Antropológicos*, year 12 n. 25, 2006, p. 65-84.

[27] «Everyone has the right to a standard of living adequate for the health and well-being of himself and of his family, including food, clothing, housing and medical care and necessary social services, and the right to security in the event of unemployment, sickness, disability, widowhood, old age or other lack of livelihood in circumstances beyond his control». UN General Assembly, *Universal Declaration of Human Rights*, 1948. In http://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/.

of Persons with Disabilities (Art. 25(f) and 28(1))[28]. The right to food is also recognized in various regional instruments[29].

FAO's formation in 1945 had as well a major impact in the normative developments on the future of food. As underlined by FAO already in 1945[30] the common welfare shall be guaranteed through a) raising the levels of nutrition and standards of living; b) securing improvements in the efficiency of the production and distribution of all food and agricultural products; c) bettering the condition of rural populations; d) contributing toward an expanding world economy and ensuring humanity's freedom from hunger.

The concept of Food security can be associated with FAO's formation and it sets an agenda carried out in a progressive realization of four different goals: food availability, access, utilization and stability[31].

Nonetheless the mandate to protect consumer's health, in a globalized world, foresees a normative agenda in the context of trade. This is given by The Codex Alimentarius, or *Food Code*, that is a set of standards, guidelines and codes of practice adopted by the Codex Alimentarius Commission. The Commission, also known as CAC, is the central part of the Joint FAO/WHO Food Standards Programme[32] and its code is based on the *Agreement on the Application of Sanitary and Phytosanitary Measure* (SPS Agreement)[33] and the *Agreement on Technical Barriers to Trade* (TBT Agreement)[34].

[28] P. Clayes, *The right to food in international law*, in P. B. Thompson, D.M. Kaplan, K. Millar, L. Heldke, R. Bawden (ed.), *Encyclopedia of Food and Agricultural Ethics*, Springer, Dordrecht 2014.

[29] Such as – the Additional Protocol to the American Convention on Human Rights in the Area of Economic, Social and Cultural Rights, known as the Protocol of San Salvador (1988), the African Charter on the Rights and Welfare of the Child (1990) and the Protocol to the African Charter on Human and Peoples' Rights on the Rights of Women in Africa (2003); and in numerous national constitutions. Cfr. P. Claeys, "The creation of New Rights by the Food Sovereignty Movement: The Challenge of Institutionalizing Subversion", *Sociology*, 46(5), 2012, pp. 844-860, http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0038038512451534.

[30] FAO, *Constitution of the Food and Agricultural Organization*, 1945, https://www.loc.gov/law/help/us-treaties/bevans/m-ust000003-1288.pdf.

[31] FAO, *The State of Food Security and Nutrition in the World 2018*, cit.

[32] In 1953, the governing body of WHO, the World Health Assembly, stated that the widening use of chemicals in food presented a new public health problem, and it was proposed that the two Organizations should conduct relevant studies. FAO and WHO convened the first joint FAO/WHO Conference on Food Additives in 1955. FAO, WHO, *Understanding Codex*, Rome 20016, http://www.fao.org/3/a-i5667e.pdf.

[33] In its pursuance of harmonization, with regard to food safety, the SPS Agreement has specifically identified the standards, guidelines and recommendations established by the Codex Alimentarius Commission for food additives, veterinary drug and pesticide residues, contaminants, methods of analysis and sampling, and codes and guidelines of hygienic practice. Cfr. FAO, WHO, *Understanding Codex*, cit.

[34] The Agreement on Technical Barriers to Trade seeks to ensure that technical regulations and standards, including packaging, marking and labelling requirements, and analytical procedures for assessing conformity with technical regulations and standards do create unnecessary obstacles to trade. It should be noted that the TBT Agreement applies to all regulations and standards and is not specific to food. Cfr. FAO, WHO, *Understanding Codex*, cit.

In Europe, trade policy helped turn the EU from net importer to the world's top exporter of agri-food products and it has been driven by EU agricultural policies, structural change and technological progress in the agri-food sector[35]. A recent study conducted by the European Commission on the impact of implemented trade agreements shows that EU bilateral trade agreements contribute to increased EU exports and imports, the latter not necessarily at the expense of domestic production[36].

In addition, the European CAP (Common Agricultural Policy), with close to 40% of the EU's budget devoted to it, is also one of the EU's longest standing policies. Overall, it underwent five reforms[37], but with the one enforced in 2013, new general objectives were set for the CAP, namely: economic (i.e. ensuring food security through increasing competitiveness); environmental (involving the sustainable use of natural resources and the fight against climate change), and territorial (ensuring economic and social diversity in rural areas).

Agri-food products are mostly traded within the EU but exports to third countries are increasingly important, thus, the EU remains one of the largest producers of agricultural commodities worldwide, even though it has lost ground to large emerging economies like Brazil (which in 15 years increased its poultry production by more than 7 million t (+ 116%), beef +3 million t and pork +1.2 million t)[38]. This is due to European Animal Welfare laws[39].

As observed, the axiological agenda in agroindustrial development can be expresses simply by the «Codex philosophy» that is «embracing harmonization, consumer protection and facilitation of international trade»[40].

[35] DG Agriculture and Rural Development, Unit Farm Economics for European Commission, *Production, yields and productivity*, 2018, https://ec.europa.eu/agriculture/sites/agriculture/files/statistics/facts-figures/production-yields-productivity.pdf.

[36] Copenhagen Economics for European Commission, *Study on the impact of EU agriculture and agricultural trade of EU concluded bilateral trade agreements*, 2016, https://ec.europa.eu/agriculture/external-studies/2016-bilateral-trade-agreements_en.

[37] The most recent were in 2003 (mid-term review), in 2009 (the "Health Check"), and in 2013 for the 2014-2020 period. Each change has, however, added new dimensions to the policy. Cfr. J. McEldowney, 2017, *Current priorities and challenges in EU agricultural policy*, European Parliamentary Research Service, Members' Research Service, http://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/BRIE/2017/607262/EPRS_BRI(2017)607262_EN.pdf.

[38] Regarding meat, for example, most of the production regions outside of the EU benefit from lower costs of production than EU farms. Beef can be produced less expensively in Ukraine or South America than in any of the EU reference farms, cfr. European Commission, *Production, yields and productivity*, cit.

[39] This means the well-being of farm animals. European Union rules specify that animals should enjoy the following freedoms: freedom from hunger and thirst, freedom from discomfort, freedom from pain, injury and disease, freedom to express normal behaviour and freedom from fear and distress. Other things being equal, the fact that farmers are obliged to respect these standards when rearing animals means that the cost of producing milk, meat and other animal products in the European Union is higher than in countries where such standards do not apply, in European Commission Agricultural and Rural Development, *Glossary*, 2015.

[40] FAO, WHO, *Understanding Codex*, cit.

Limitations to the concretization of food security and agriculture sustainability are «conflict, climate and economic slowdowns»[41]; shifting food patterns that promote an intensification of livestock production[42]; or climate change and land take, i.e. the conversion of land to, for example, settlements and infrastructure[43].

3. *Mapping the limitations and the need to put-forth an ecosocial transition trough human right framing: the case of peasant rights and LVC*

The development in the agricultural sector has made considerable shifts, mostly by designing agricultural policies that favour monopolization of land and resources. As underlined by international social movements, about 80% of farm aid goes to about 20% of EU farmers – those with the largest holdings. In 2011, the top 1.5% farms captured 1/3 of CAP subsidies. In 2011, Western Europe with 44% of the farms received 80% of CAP subsidies. Eastern Europe with 56% of European farms received only 20%[44].

As Rosset's analysis points out[45], with the unfolding the crisis of 2008, a clear failure of the international framework of human rights and the specific Mechanisms of the Human Right Council was underlined. Otherwise, how explain that the top CAP beneficiaries in 2009 were FrieslandCampina[46] (Netherland), Arla Foods[47] (Denmark), Tate & Lyle[48] or Nestle UK[49]?

Part of the peasants' conceptualization of sustainable development is found in the (re)gaining control, autonomy and self-determination over their means of

[41] FAO, *The State of Food Security and Nutrition in the World 2018*, cit., p. 38.
[42] FAO, *The State of Food and Agriculture, 2003-2004*, p. 168.
[43] European Environment Agency (EEA), *Agriculture*, 2017, https://www.eea.europa.eu/themes/agriculture/intro#tab-news-and-articles.
[44] The Transnational Institute (TNI), *The State of Land in Europe*, 2014, https://www.tni.org/en/article/state-land-europe.
[45] P. Rosset, "Food Sovereignty and the contemporary food crises", *Society for International Development*, 51(4), 2008, pp. 460–463.
[46] Offices in 34 countries and with annual revenue of 12.1 billion euros, FrieslandCampina is one of the world's largest dairy companies. https://www.frieslandcampina.com/en/organisation/who-we-are/
[47] Result of a early merger in 2000; in 2016 it had a revenue of 9.6 billion$. http://docs.arla.com/annual-report/2016/EN/?page=4
[48] Having an 8% increase in Food & Beverage Solutions profit to £137m, with good volume and New Products momentum; 5% increase in Sucralose profit to £55m and a 30% increase in Primary Products profit to £166m, 11% profit growth in main business; and a Commodities +£24m (https://www.tateandlyle.com/news/tate-lyle-plc-statement-full-year-results). Part of the Target is «US$100 million of productivity savings over the next four years», https://www.tateandlyle.com/sites/default/files/2018-06/Annual%20Report%202018%20-%20interactive%20FINAL_1.pdf.
[49] Nestlé, in general, is present in 189 countries around the world and includes more than 2000 brands. It factured 89.8 billion CHF in group sales in 2017. https://www.nestle.com/asset-library/documents/library/documents/annual_reports/2017-annual-review-en.pdf.

life. Therefore, peasants' struggle is just one dimension of the general struggle for emancipation – one dimension of the struggle for all rights, in general.

The institutionalization of peasants' rights has been a long process[50]. For the purpose of this study, the normative agenda proposed by LVC will be largely based on the 2008 Maputo Declaration[51]. In this sense, the normative agenda is based upon five action priorities:

1) To strengthen La Via Campesina as an international movement of peasants and small producers for a greater representation;

2) To build an alternative model of rural development;

3) To define strategies and common action plans;

4) To analyse the international situation through the frame of the peasants' struggle;

5) To analyse the impact of trade agreements, of the issue of biodiversity and seeds, of agrofuels, of climate changes and of the models for production on Food Sovereignty[52].

In order to expose the links between the dynamics of the agricultural sector and the current social, economic and environmental risks, LVC has been underlining the need to defend small-scale sustainable agriculture and an agrarian reform based on social mobilization, thus acknowledging the failures and limits of the dominant framework focused on three historical processes: industrial capitalism, the green revolution, and financial processes in agriculture; likewise LVC emphasizes the necessity to reject the economic and political conditions that are behind unsustainable dynamics, as binding trade agreements, which are seen as the main cause of poverty in rural farmers, leading to the degradation of natural resources and the accumulation of capital by transnational corporations; finally, the organizations stresses the urgency of (actively) defining new rights at UN-Level, as a process of revendication of human rights and dignity[53].

It can be argued that the need to redefine our current legal instruments arises in large part from the continued expansion of the role of transnational corporations in the reproduction of unsustainable policies that systematically lead towards environmental, social and economic inequalities: hence the need to strengthen States' regulatory power, including fulfilling extra-territorial obligations, in matters related to regulate, manage and apply sanctions to those, pertaining whether to the public or private sector, who violate human rights.

[50] For a detailed analysis, see Annex 1 in the Appendix.

[51] International Conference of La Via Campesina, Maputo, Mozambique, October 19-22, 2008, *Food Sovereignty now! Unity and struggle of the people!*

[52] Via Campesina launched the idea of *Food Sovereignty* at the World Food Summit in 1996. This idea has now grown into a global people's movement carried by a large diversity of social sectors. In general, Food sovereignty is the right of peoples to healthy and culturally appropriate food produced through sustainable methods and their right to define their own food and agriculture systems. It develops a model of small-scale sustainable production benefiting communities and their environment, cfr. LVC, *Declaration of Rights of Peasants Women and Men*, cit.

[53] Cfr. N. Silva (interview), in K.M. Schwemmlein, *Serviço social, desenvolvimento sustentável e soberania alimentar*, 2017, https://repositorio.iscte-iul.pt/handle/10071/15386, pp. 51-52.

The agrarian reform La Via Campesina has been advocating for is built on Food Sovereignty: according to this concept, food is always seen first and foremost as a basic human right. Secondly, it implies the right to produce food for local consumption based on *traditional* instruments[54].

LVC considers the creation of new rights as a necessity since UN's international human rights framework (which includes thematic mechanisms of the Human Rights Council, such as the right to food, water, health and housing, or the right of indigenous peoples, women and non-discrimination) is seen as unsatisfactory[55]. As Clayes pointed out[56], human rights occupy an essential place in most LVC declarations and problematizations, i.e, at a local level, such as struggles over seeds, land, and natural resources, or at an international level, concerning struggles over trade and investment in food and agriculture.

The axiological agenda set by the analysis of LVC is laid out in the Bangalore Declaration, 2000[57], where it is stated that

> food is a key part of culture, and the neoliberal agenda is destroying the very basis of our lives and cultures. We do not accept the hunger and displacement. We demand food sovereignty, which means the right to produce our own food: The Via Campesina is on the frontlines of the struggle against the privatization of natural resources. This is a peasant struggle for all of humankind.

Hence, the peasants' rights ought to be connected to

> new relationships between human beings and nature based on solidarity, cooperation and complementarity. At the heart of our struggle is an ethic of life. La Vía Campesina is committed to giving visibility to all of the local struggles around the world, ensuring that these are understood from international perspectives and integrated into a global movement for food sovereignty, social change and self-determination for the peoples of the world. We call on our organisations, allies, friends, and all those committed to a better future to reject the "green economy" and build food sovereignty.[58]

For conceptual clarity, the main prepositions and assumptions of LVC contrahegemonic perspective can be summarized in the following eight points. These points are at the same time the stances and assumptions that the organisation is try-

[54] A. A. Desmarais, P. Nicholson, *La Via Campesina: An Historical and Political Analysis*, in *La Via Campesina's Open Book: Celebrating 20 Years of Struggle and Hope*, 2016, https://viacampesina.org/en/publications-mainmenu-30/1409-la-via-campesina-s-open-bookcelebrating-20-years-of-struggle-and-hope, p. 4.
[55] LVC, *Declaration of Rights of Peasants Women and Men*, cit., p. 3.
[56] P. Clayes, "Food Sovereignty and the Recognition of New Rights for Peasants at the UN", *op. cit.*
[57] *Bangalore Declaration of The Via Campesina*, 3rd International Assembly, https://viacampesina.org/en/index.php/our-conferences-mainmenu-28/3-bangalore-2000-mainmenu-55/420-bangalore-declaration-of-the-via-campesina.
[58] *The Jakarta Call. Call of the VI Conference of La Via Campesina*, 2013, https://viacampesina.org/en/index.php/our-conferences-mainmenu-28/6-jakarta-2013/resolutions-and-declarations.

ing to institutionalize trough *Human Right Framing*, «that serves the purposes of diagnosing certain situations as problematic, offering solutions and calling to action»[59].

1. Peasants' profoundly transhistorical connection to the earth;
2. The struggle for right to control and decide the future of genetic resources and the right to define the legal framework of ownership of those resources;
3. Considering collective rights as a different legal framework from those of private property and intellectual property;
4. The right to decide in defining, formulating and executing policies and programs related to natural resources.
5. The right to appropriate technology, and the right to participate in, designing it and to carry out research programs.
6. The right to define the control and use of benefits derived from the use, preservation and management of the resources.
7. The right to use, choose, store and freely exchange genetic resources.
8. The right to develop models of sustainable agriculture which protect biodiversity, and to influence policies which promote them.

The rights defined in 2009 by LVC can be seen in the Appendix (Annex 2).

We can state that the process of institutionalization of rights represents the peasants' collective effort to expose the systematic discrimination that they suffer, putting an emphasis on the fact that the «small-scale agriculture, fishing, livestock rearing can contribute to mitigate the climate crises and to secure a sustainable food production for all»[60].

4. *The main implication of institutionalization of the struggle for resources, land, income, justice trough human rights: Peasant rights and the Translation by the UN*

LVC can be said to have been effectively engaged in the creation of new human rights since the recognition of the peasants' rights before the Third Committee (Social, Humanitarian and Cultural) of the UN General Assembly[61] in October 2018.

From a contra-hegemonic perspective this process was pivotal in order to relate food policies to geopolitical issues[62] and stress that much of the world hunger can be associated with a) failure of the global corporate food system and agrarian policy conveyed by capitalist and export interests and b) States failure to regulate

[59] P. Clayes, *From Food Sovereignty to Peasants' Rights: An Overview of Via Campesina's Struggle for New Human Rights*, in *La Via Campesina's Open Book: Celebrating 20 Years of Struggle and Hope*, Via Campesina, Harare 2013, https://viacampesina.org/en/wp-content/uploads/sites/2/2013/05/EN-02.pdf, p. 2.

[60] LVC, *Declaration of Rights of Peasants Women and Men*, cit., Introduction.

[61] With 119 votes in favour, 7 votes against and 49 abstentions, resolution A/C.3/73/L.30 was accepted.

[62] L. Jarosz, "Comparing food security and food sovereignty discourses", *Dialogues in Human Geography*, 4 (2), 2014, pp. 168-181, http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/2043820614537161.

Transnational Companies (TNCs), c) continuous land and water grabbing[63]. According to what we discussed until now, can the institutionalized peasants' rights put forth the eco-social transition demanded by the small-scale farmers? Can Food Sovereignty complement the agro-industrial model of food production and consumption? And finally, are peasants' rights creating new pathways for climate change mitigation?

In order to answer those questions, we will analyse the main axiological[64], normative[65] and discursive[66] shifts that were identified along the process of institutionalization. This will be done by drawing upon LVC's Declaration in 2009, insofar it can be considered as the first attempt at an institutionalized, collective effort; the OEIWG resolution A/HRC/WG.15/5/2, as an intermediary state and result of a process of dialog between experts and country representatives at UN level; and UN's final accepted resolution, A/C.3/73/L.30.

By this comparison, we will underline some throwbacks in the intended emancipatory effect of the rights, such as limitations in scope and in States responsibility. This is outlined in three dimensions: Micro, Meso e Macro.

4.1 *Micro: Impossibilities of representations of the contra-hegemonic (collective) identity*

In the Introduction of the 2009 Declaration, LVC stated that «the security of the population depends on the well-being of the peasant and sustainable agriculture. To protect human life, it is important to respect, protect and fulfil the rights of the peasants». Nonetheless, human right framing, as appointed by Claeys, 2014, can pose several challenges to the ONGs.

In LVC's case, in the early Declaration, it was possible to trace a «collective identity» throughout some articles, as in the right to land and territory (2008, A.IV, §1), when it stated that «Peasants (women and men) have the right to own land, collectively or individually, for their housing and farming». Nonetheless, in the institutionalization process, it was underlined that the collective character could not be carried out, since human rights are strongly rooted in the western, liberal and individualistic perspectives[67]. This appears clearly in the following discursive shifts: the right to water (Article 21, OEIWG) was only guaranteed as

[63] That is, the purchase and/or rental of vacant land by powerful transnational actors or national economic actors.
[64] Intended as a shift in values, ethics and morals.
[65] Intended as a shift in legal norms, standards and State responsibility.
[66] Intended as a shift in the lexis, in terms of different terminology.
[67] See J. Donnelly, "Human Rights and Human Dignity: An Analytic critique of non-western conceptions of human rights", *The American Political Science Review*, 76(2), 1982, pp. 303-316; S. Engle Merry, *Changing Rights, Changing Culture*, in J.K. Cowan, M.-B. Dembour, R.A. Wilson (ed.), *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*, Cambridge University Press, New York 1997; B. Rajagopal, *International Law From Below: Development, Social Movements, and Third World Resistance*, Cambridge University Press, New York 2003.

the right to water «for personal use or domestic use» or «drinking water», undermining the collective dimension of this right and its pivotal functions for environment and ecosystems. Or in Article 4 (§2.h), that defined the peasants' rights, the notion of «control over land and natural resources» (A/HRC/WG.15/5/2) was translated into «management of».

Furthermore, it is important to underline that the subject of the final resolution, «any person who engages (…) in small-scale agricultural production […]» (A.1, §1) and all types of related activities[68], excludes all migrant workers without a «legal status», i.e., refugees and stateless persons, as defined in previous versions[69], since it only guarantees rights to all migrant workers, «independently of their "migratory status"» – and it is very important to underline the practical difference: the UN Convention on the Rights of Migrants defines a migrant worker as a «person who is to be engaged, is engaged or has been engaged in a remunerated activity in a State of which he or she is not a national»[70]. This definition indicates that the term *migrant* does not refer to «refugees and stateless persons», as evidenced in the first versions. The same shift occurred in Article 22, regarding social security.

4.2 *Meso: Impossibilities of regional and community agrarian practice shifts*

Action at the community level and construction of sustainable agrarian practices, that respect local systems, are a big component of LVC action plan. However, the qualitative community-based development demanded by LVC lost some of its scope through the process of institutionalization and paved the way for the *access* framework: by recognizing solely the *access* as «freedom or ability to obtain or make use of something»[71], multiples Articles lost much of the legal base. This can be seen throughout the comparative study of the two last Declarations, in Article 5- right to natural resources; Article 15- right to adequate food; Article 17- right to land and other natural resources; Article 18. right to a safe, clean and healthy environment; Article 19- right to seeds.

In the same way, most of the rights developed for small-scale producers were transformed into State responsibilities, as visible in the elimination of the conceptual division between producers of food (industry vs small-scale) concerning market-related issues, systems of evaluation and certification, in Article 11 (§3)[72].

[68] «Artisanal or small-scale agriculture, the raising of livestock, pastoralism, fishing, forestry, hunting or gathering, and handicrafts» (§2); «indigenous peoples working on the land, transhumant, nomadic and semi-nomadic communities, and the landless» (§3); «hired workers, including all migrant workers, regardless of their legal status, and seasonal workers» (§4, OEIWG).

[69] Defined by (A.1, §4), present until A/HRC/WG.15/5/2.

[70] UN, *Convention on the Rights of Migrants*, 1990, Article 2 https://www.ohchr.org/en/professionalinterest/pages/cmw.aspx

[71] Definition of access. In https://www.merriam-webster.com/dictionary/access

[72] In the OEIWG: «Peasants and other people working in rural areas have the right to a fair, impartial and appropriate system of evaluation and certification of the quality of their products at the local, nation and international levels, and to participate in its formulation». In comparison, UN 1990: «States shall take appropriate measures to promote the access of peasants and other people

As such, this paragraph has the potential to become an instrument to exclude (even more) small-scale farmers from the market.

It is possible to identify yet another normative shift entailed in the deletion of the paragraph 4, Article 24, that stipulated States responsibility in case of a forced or unlawful eviction[73].

In this regard, the violations of the peasants rights defined by LVC included the problematization of: land grabs, neglection of the farm sector, monocultures for agrofuels, transnational capital, food for speculation or export purposes, criminalization of the peasant struggle, the implementation of neoliberal policies promoted by the World Trade Organization (WTO) and Free Trade Agreements (FTA), the International Monetary Fund (IMF) implementation of the SAP, GMOs, the introduction of growth hormones or biopiracy[74]. Nonetheless almost none was considered.

As Kneen puts it[75], the replacement of responsibilities by rights may undermine social solidarity, appreciation of the public good, and communal identity. Here it was found that even the emancipation power of social mobilization and the construction of a community identity was not guaranteed by an important normative shift found in Article 8, that expressed «freedom of thought, opinion and expression» and it can be considered as underlining basic human rights such as freedom of «[…] thought, belief, conscience, religion, opinion, expression and peaceful assembly». Important, in the light of the ongoing criminalisation of peasant struggles for their right and dignity[76], was the fact that these freedoms were extended to include the ability to express their opinion trough «claims, petitions and mobilizations» and to be free to «participate in peaceful activities against violations of human rights and fundamental freedoms» (§1,2). Nonetheless, in the final accepted UN Version, only the right to express claims «either orally, in writing or in print, in the form of art, or through any other media of their choice» was guaranteed.

The active participation was equally denied in Article 10 by not guaranteeing peasants the right in participating in the formulation and assessment of policies, programs and projects that may affect their lives, land and livelihoods (§1).

Moreover, the concept expressed in Article 14 reframed LVC's idea of «rejecting» the agro-industrial model of production by guaranteeing the right to safety

working in rural areas to a fair, impartial and appropriate system of evaluation and certification of the quality of their products at the local, national and international levels, and to promote their participation in its formulation».

[73] «In cases of eviction, States shall guarantee the right to resettlement of peasants and other people working in rural areas, in accordance with existing international human rights standards. This includes the right to alternative housing that satisfies the criteria for adequacy, namely, accessibility, affordability, habitability, security of tenure, cultural adequacy, suitability of location, and access to such essential rights as those to health, education and water» (§4).

[74] LVC, *Declaration of Rights of Peasants Women and Men*, cit.

[75] B. Kneen, *The Tyranny of Rights*, The Ram's Horn, Ottawa 2009. Cfr as well P. Clayes, "Food Sovereignty and the Recognition of New Rights for Peasants at the UN", *op. cit.*

[76] P. Clayes, "Food Sovereignty and the Recognition of New Rights for Peasants at the UN", *op. cit.*

and health at work i.e., «[…] the right not to use or to be exposed to hazardous substances or toxic chemicals, including agrochemicals or agricultural or industrial pollutants».

4.3 *Macro: Impossibilities of a distributive agrarian reform and conquest of new political intentions*

As stated in the Declaration of 2009, peasants have «[…] the right to be free from hunger through the genuine agrarian reform», nonetheless, *Redistributive agrarian reforms* was a concept not accepted in Article 17, since it can determine State performance and responsibility. Indeed, as Rosset[77] points out, global structural injustices, such as hunger, derive principally from factors such as:

1. Culminative effects of three decades of neoliberalism (privatization, liberalisation, deregulation and cuts in public spending);
2. Lack of local production; favouring big agri-food businesses in the distribution of subsidies;
3. Raising dependency on the global food market and increased market volatility;
4. Divergent food consumption patterns (more meat and milk);
5. Agrofuels and financial speculation.

All the factors mentioned above are driven by political intentions and represent a set of policies options, that have led to peasants' inability to conserve and protect the environment, thus maintaining the productive capacities of lands and resources.

Additionally, by framing the access to justice, violations of human rights and deprivation of land and natural resources in Article 12, under the notion of «*arbitrarily*», the concept is seen as not being able to cover the real problems of peasants, ignoring the difficulties that peasants face when they try to access justice, therefore resulting in a potential nullification of the efforts made. The same is done in Article 17 and 24, by introducing, beside the term *arbitrary*, the term *unlawfully*[78].

The same could be said to have happened at an axiological level: food sovereignty lost much of its scope in the formulation of the Article 15, since the framework of *right to adequate food*, *food security* and the *right to produce food* were preferred as established State goals. Only in paragraph 4 is affirmed that peasants «have the right to determine their own food and agriculture systems, recognized by many States and regions as the right to food sovereignty». State responsibility is to ensure *access* and fulfilment of *needs*.

After an analysis of the main shifts associated with the process of institutionalization, we can affirm that much of the scope was lost by a) discursive changes

[77] P. Rosset, "Food Sovereignty and the contemporary food crises", *op. cit.*

[78] This word is frequently used in indictments in the description of the offence; it is necessary when the crime did not exist at common law, and when a statute, in describing an offence which it creates, uses the word. Thus, it should not be confused with illegal. IN https://legal-dictionary.thefreedictionary.com/unlawfully

(such as limiting the application of this declaration to a subject that has been legally employed, not foreseeing legal protection for all peasants; insisting on the individualistic *access* framework; eliminating concepts such as «control over» or overlooking the substantial difference between a small scale farmer and the industry model of agriculture); b) normative differences (such as guaranteeing flexibility to State responsibility by eliminating the notions of *redistributive* agrarian reforms and *rejection* of the agro-industrial model; or by establishing a framework of *management of*); c) axiological turn through the preference of the framework of *adequate food* to food sovereignty.

5. *Conclusion*

This essay explored the futures of food under two different perspectives. On one hand, the hegemonic perspective of food production and consumption was framed as complying to the neoliberal agenda of constant growth, conveyed by an axiological agenda based on market liberalization and satisfaction of human needs through consumer choices. The normative setting of this agenda relies on commodification and ownership – through patents and collection of royalties – of crops resilient to the new challenges as climate change or land loss. As we tried to show, this is carried out by an ideology that is rooted in a deep trust that sustainable technocratic development is a viable instrument of emancipation from unfair human development patterns and human right abuses. While the right to food as a human right could theoretically attain a level of universality that represents an instrument of emancipation from systematic enforcement of inequalities, one could at least underline how it tends, in its concrete application, to succumb to standards, norms, discourses and values assessed, first and foremost, in the context of trade internationalisation, entailing a systematic reinforcement of relations of colonialism, imperialism and feudalism.

On the other hand, a postcolonial sustainable development model was associated to LVC modus operandi stressing that, through a collective struggle for human rights, an ecosocial transition could be attained and climate change could be mitigated. The necessity of defining legal instruments was seen as being rooted in a need to amplify the core of human right law by including those who have been systematically deprived of it. By *localizing* some of fundamental human rights, the organization has been able to frame problematic situations, presenting solutions or alternatives[79].

As LVC affirmed in 2018, «this UN Declaration can provide a global framework for national legislation and policies»[80]. But since the adopted Declaration

[79] P. Clayes, "Food Sovereignty and the Recognition of New Rights for Peasants at the UN", *op. cit.*
[80] LVC, https://viacampesina.org/en/un-human-rights-council-passes-a-resolution-adopting-the--peasant-rights-declaration-in-geneva/, 2018.

of Rights is articulated in a non-binding framework, much of its enforcement relies on political *good will* and countries *best* intentions.

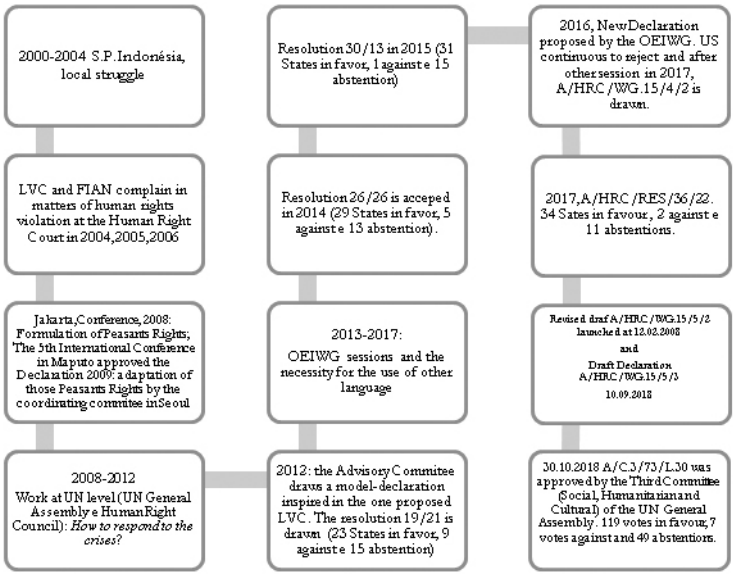
Nonetheless, the Declaration can, in theory, enable better protection of the rights of peasants and improve livelihoods in rural areas, reinforcing the notion of food sovereignty, affirming the fight against climate change and enabling conservation of biodiversity[81] (LVC,2018). Also, the peasants, by affirming being the subject of human rights, create the possibilities to take concrete actions to implement comprehensive agrarian reform and a better protection against land-grabbing by: realise the right of peasants to conserve, use, exchange and sell their seeds; ensure remunerative prices for peasants' production and rights for agricultural workers and a recognition of recognise the rights of peasant women and bring about social justice for people of all origin, nationality, race, colour, descent[82] (LVC,2018).

Concerning the effects of these shifts, only careful predictions can be made, since, within a non-binding framework, further reflections should focus on the processes of implementation, ratification and additional inclusion of peasants in setting the development agenda and the future of food.

[81] *Ibidem*.
[82] *Ibidem*.

Appendix

Annex 1 – Process of institutionalization of Peasants Rights



Annex 2

RIGHT TO LIFE AND ADEQUATE STANDARD OF LIVING	RIGHT TO LAND AND TERRITORY	RIGHT TO SEEDS; TRADITIONAL KNOWLEDGE AND PRACTICE	RIGHT TO MEANS OF AGRICULTURAL PRODUCTION
RIGHT TO INFORMATION AND AGRICULTURAL TECHNOLOGY	FREEDOM TO DETERMINE PRICE AND MARKET FOR AGRICULTURE PRODUCTION	RIGHT TTO THE PROTECTION OF AGRICULTURAL VALUES	RIGHT TO BIOLOGICAL DIVERSITY
RIGHT TO PRESERVE THE ENVIROMNENT	FREEDOMS OF ASSOCIATION; OPINION AND EXPRESSION	RIGHT TO HAVE JUSTICE	

Source: LVC, *Declaration of Rights of Peasants Women and Men*.

Annex 3

Equality and non-discrimination, and right to development	Rights of peasant women and other women working in rural areas	Right to natural resources	Right to life, liberty and security of person
Freedom of thought, opinion and expression	Freedom of association	Right to participation	Right to information with regard to production, marketing and distribution
Access to justice	Right to work	Right to safety and health at work	Right to adequate food
Right to a decent income and livelihood and the means of production	Right to land and other natural resources	Right to a safe, clean and healthy environment	Right to seeds
Right to biological diversity	Rights to water and to sanitation	Right to social security	Right of everyone to the enjoyment of the highest attainable standard of physical and mental health
Right to adequate housing	Right to education and training	Cultural rights and traditional knowledge	

Source: Revised draft A/HRC/WG.15/5/2 (2018).

Note Critiche

Sandro Luce, *Soggettivazioni antagoniste. Frantz Fanon e la critica postcoloniale*

Yeelen Badona Monteiro (Università Vita-Salute San Raffaele, Milano)
yeelen.monteiro@gmail.com

Abstract: A peculiarity of Frantz Fanon's theoretical discourse is its dislocating force. Sandro Luce, with his book *Soggettivazioni antagoniste. Frantz Fanon e la critica postcoloniale*, develops an interesting analysis of Fanon's connection with the modern age and its philosophical categories. Once immersed in the colonial context, these categories are subjected to a torsion, which reflects an epistemological de-centralisation and a decolonization of knowledge. The result is the introduction of a different account of the modern age and of the subjectivity process from the dominant Eurocentric narrative. The categories and issues of Fanon's reflections, along with the contributions of the postcolonial critique, represent for Luce an important theoretical instrument to go beyond the unilateral European modern thought and its assimilating and excluding tendency. But they also constitute a political instrument for a new reading of subjectivity and governmentality processes, which starts from a dislocating perspective, from the subordinate parts of the society, the ones relegated to the sidelines, in other words those excluded from the political scene.

> L'imperialismo è un sistema di sfruttamento che non si presenta solo nella forma brutale di coloro che vengono con dei cannoni a conquistare, imperialismo è più spesso ciò che si manifesta in forme più sottili, un prestito, un aiuto alimentare, un ricatto. Noi stiamo combattendo il sistema che consente ad un pugno di uomini sulla terra di comandare tutta l'umanità.
>
> Thomas Sankara

Se abbia senso oggi indagare il pensiero di Frantz Fanon, individuando una qualche attualità nelle sue riflessioni lo si può ampiamente dedurre dalle pagine del testo *Soggettivazioni antagoniste. Frantz Fanon e la critica postcoloniale*[1] di Sandro Luce. La peculiarità del discorso teorico fanoniano sta nella sua forza dislocante. Pur essendo parte della modernità e servendosi inevitabilmente di

[1] S. Luce, *Soggettivazioni antagoniste. Frantz Fanon e la critica postcoloniale*, Meltemi editore, Milano 2018.

concetti e categorie tipiche della modernità occidentale, la riflessione fanoniana mette in relazione quelle categorie con la specificità del contesto coloniale e con l'esperienza materiale e psichica del colonizzato, re-interpretandole. Vale a dire: Fanon determina un decentramento epistemologico inaugurando «quell'operazione di 'decolinizzazione del sapere' sul quale si fonda la critica post-coloniale e il suo progetto di "provincializzare l'Europa"»[2]. Per questo Luce nella prima parte del suo testo articola un'analisi della particolare relazione intrattenuta da Fanon con la modernità e con le sue categorie. Queste, calate nell'esperienza coloniale, sono sottoposte a una torsione, che rende ragione del contesto in cui ha luogo il processo di soggettivazione e che, in direzione contraria al monolitico racconto della modernità, le sottrae alla pretesa di universalità e applicabilità a tutti i soggetti e in tutte le circostanze.

La categoria anzitutto analizzata è quella del riconoscimento, il cui riferimento primo è Hegel e la dialettica Servo-Padrone, quest'ultima inapplicabile al contesto coloniale. In Hegel infatti il desiderio di riconoscimento rappresenta la spinta propulsiva con cui la coscienza trasforma il negativo in attività riflessiva, attraverso l'imprescindibile momento di relazione o intersoggettività, ovvero il desiderio dell'Altro. Alla prova del colonialismo la relazione con l'Altro risulta deformata per una ragione di ordine psichico: il rapporto del colonizzato con il colonizzatore è ambivalente, è fatto di repulsione ma anche di attrazione. La relazione con l'Altro è perciò costruita in maniera asimmetrica, poiché il Nero desidera essere come il Padrone Bianco. Il riconoscimento come uomo, diversamente da quanto descritto da Hegel, passa perciò attraverso il riconoscimento come Bianco. Pertanto viene meno il tratto di reciprocità tipico della dialettica del riconoscimento Servo-Padrone, e così l'elemento della lotta: è il Padrone Bianco nella colonia a riconoscere il Nero come servo, senza lotta, e ne esige il lavoro, motivo determinante l'alienazione. Lo scontro tra colonizzatore e colonizzato è inevitabilmente «contrassegnato dal contesto storico, sociale e culturale nel quale ha luogo»[3], da qui la necessità di contestualizzare e storicizzare la lotta per il riconoscimento, la quale nel caso coloniale innesca il rapporto di dominazione e la connessa alienazione.

Altra influenza sull'opera fanoniana è quella di Sartre, che pure ha concentrato diversi sforzi nella lettura critica del colonialismo e, poi, nella promozione del superamento della rigida prospettiva teorica e pratica tipicamente occidentale. In particolare, il tema della Negritudine occupa nell'analisi di Sartre una posizione privilegiata, soprattutto in quanto strumento letterario, nelle mani dei poeti negri, che attraverso la scrittura aprono altre e nuove significazioni rispetto alla tradizione occidentale. La Negritudine però è anche un potente strumento di rivendicazione teorico e politico non solamente culturale, contro il riduzionismo del discorso europeo; è una forza destrutturante dell'immaginario unilaterale della cultura occidentale. Fanon, sulla scia di Aimé Cesaire, padre della *négri-*

[2] Ivi, p. 13.
[3] Ivi, p. 48.

tude, la interpreta non come una categoria di ordine biologico, ma cogliendone anche in questo caso il suo aspetto contingente, strettamente legato cioè alle condizioni storiche, che ne fa dunque un contenitore di un più ampio spettro di significati, collegati alle esperienze della particolare condizione di vita del nero. La Negritudine è anzitutto una condizione esistenziale, corrispondente a una contingenza di situazioni storiche che hanno portato all'alienazione del colonizzato, il quale arriva a negare il proprio colore e le proprie radici storiche e culturali. Precisamente come tratto comune della condizione di sofferenza fisica e psichica patita dal colonizzato, la Negritudine si trasforma in strumento politico per mettere in discussione la rappresentazione inferiorizzante del colonizzatore e avviare l'emancipazione. Questa categoria così interpretata oltre a non avere alcuna giustificazione di tipo biologico, né tantomeno di tipo etnico, prende le distanze anche da qualsiasi attitudine essenzialista, cioè da qualsiasi tentativo arcaizzante di recupero di originarie radici e identità perdute o di valori della tradizione. Altrimenti il rischio è che si trasformi in una contro-razzializzazione. Fanon legge allora la Negritudine nella sua "operatività antagonistica"[4], come strumento di resistenza all'alienazione prodotta dalla colonizzazione e nel suo valore strategico di opposizione alla razzializzazione del pensiero operata dalla cultura occidentale bianca. Interessante è pertanto la direzione prospettica applicata alla categoria della Negritudine, che non è uno sforzo rivolto al passato per far rivivere quella civiltà nera schiacciata dal colonialismo, quanto una spinta rivolta al futuro, ad un nuovo umanesimo, in cui l'essere nero non sia motivo di subalternità o di assoggettamento, ma un modo di essere uomo.

Il dislocamento fanoniano di categorie della modernità arriva a toccare anche concetti marxiani. Uno su tutti, l'alienazione, che in Fanon subisce una torsione psicologica ed esistenziale. Più specificamente, nella situazione coloniale l'alienazione non si limita ad essere una scissione che caratterizza l'esistenza dei colonizzati, limitando le loro relazioni con il mondo, ma è anche un adeguamento alla situazione repressiva e nevrotica determinata dal colonizzatore. L'alienazione non è solo – marxianamente parlando – il distacco dal soggetto di alcune parti che gli sono proprie, ossia il lavoro e il prodotto del suo lavoro, le quali diventano il guadagno del capitalista. Il soggetto colonizzato è alienato anche a causa dell'imposizione da parte del colonizzatore a identificarsi nel soggetto occidentale, scatenando quel processo imitativo che è alla base dell'ambivalente psicologia del colonizzato, «sempre in bilico tra il desiderio di essere Bianco e il rischio di misconoscimento»[5]. Si tratta dunque di uno spossessamento non solamente materiale, cioè economico, ma anche simbolico. Insomma un'alienazione psichica. Dunque l'emancipazione del colonizzato dovrà passare attraverso due fasi: una politica di presa di coscienza delle condizioni economiche e sociali nella relazione di sfruttamento messa in atto dalla colonizzazione, e una medico-psichiatrica di cura della nevrosi, per rimuovere le ricadute psichiche della repres-

[4] Ivi, p. 73.
[5] Ivi, p. 94.

sione coloniale e dunque per superare la presunzione di superiorità del bianco. A questo proposito un punto risulta particolarmente interessante nella riflessione condotta da Luce: la necessità della dimensione collettiva nell'emancipazione. La ragione è una ragione psicologica. L'alienazione, come ricordato, disgrega i legami sociali emarginando il colonizzato, su cui i discorsi di inferiorizzazione hanno conseguentemente più presa. Presupposto della sottomissione è infatti la solitudine. Pertanto, nel percorso verso l'emancipazione, il momento medico della cura per essere efficace non può essere un percorso individuale, ma collettivo. Si inverte in questo modo l'immagine che istintivamente ci si potrebbe fare di un percorso anche psichico di emancipazione, in cui sembrerebbe contare di più la forza anzitutto individuale di reagire. Questa idea di un doppio momento e dunque di una gradualità nel processo di reazione e di emancipazione alla dominazione coloniale, chiama in campo un'altra tematica centrale nelle riflessioni fanoniane, ovverosia la violenza. Nella riflessione dello psichiatra martinicano effettivamente si giustifica la violenza come reazione indotta dalla violenza esercitata dal colonizzatore. C'è parimenti la consapevolezza però che questa possa rivelarsi un'arma a doppio taglio, se utilizzata senza criterio. Si riconosce cioè un indubbio tratto reattivo, scatenato dall'immagine disumanizzata e subalterna imposta dal colonizzatore e materialmente dalle pratiche coloniali violente, ma la violenza deve essere orientata e deve avere una funzione costruttiva. E soprattutto la dimensione violenta ha un carattere circostanziale più che costante e decisivo nel percorso di emancipazione, articolato per l'appunto in un momento di dis-alienazione psichica anzitutto e poi di soggettivazione politica. Il radicale rovesciamento della dominazione non può essere il prodotto semplicemente di una forza di reazione, non è sufficiente cioè una contro-violenza da opporre a quella del colonizzatore. È per questo che:

> la violenza, lasciata a se stessa, non fa mai vincere una rivoluzione, ma rischia solo di tramutarsi in orrore, motivo per il quale deve essere sostenuta da un piano di "mutamento radicale" che investa l'intera società, abbattendo la barriera manicheista colono/colonizzato.[6]

Le lotte di liberazione richiedono progetti politici, quindi complessi di tattiche e strategie di resistenza anticoloniale. È chiaro a Fanon che la violenza da sola non basta.

L'opera fanoniana nel testo di Sandro Luce trova poi un punto di congiunzione con la teoria dell'interpellazione di Althusser. In particolare, l'anello di congiunzione evidenziato da Luce si colloca nel tentativo della logica dell'interpellazione althusseriana di delineare la soggettività come effetto di una produzione linguistica, di una nominazione, che iscrive il soggetto in un significato, lo fissa sul piano simbolico e ne influenza l'immaginario. Obiettivo dell'analisi è capire se la soggettività del colonizzato si strutturi sulla logica dell'interpellazione, cioè

[6] Ivi, p. 111

su una logica linguistica che produce l'esistenza di un soggetto, attribuendogli un'identità e un ruolo sociale in cui già inconsciamente si riconosce. Rispetto alla versione althusseriana di interpellazione, nel caso della struttura sociale coloniale la risposta all'interpellazione non determina un completo riconoscimento nell'immagine di quell'identità attraverso la quale si è interpellati. Per il Nero, l'interpellazione come 'negro' è vera in ragione del suo colore della pelle, ma si tratta di un'identità che porta con sé una condizione di inferiorizzazione. È dunque un'immagine con cui deve costantemente combattere, piuttosto che riconoscervisi. Luce individua perciò un primo punto di torsione con la categoria di interpellazione di Althusser. Il colonizzato, come sottolinea, è intrappolato in una morsa: vive nella tensione tra la volontà di emanciparsi, valorizzando proprio la sua essenza (la negritudine, le proprie tradizioni) e la tendenza all'assimilazione occidentale, all'omologazione con il Bianco, interiorizzandone le regole e l'immagine. Vi è poi un secondo punto di torsione nella categoria dell'interpellazione misurata con la riflessione fanoniana: a prevalere è una componente visuale, o meglio quella dello sguardo, rispetto alla componente più intrinsecamente verbale nel caso althusseriano. È infatti lo sguardo dell'Altro, dunque del Bianco, che determina l'immagine che il colonizzato ha di sé. Lo sguardo del Bianco oltre a soggettivizzare può invero assoggettare: nel caso coloniale il soggetto colonizzato dipende largamente dallo sguardo del colonizzatore e dal suo riconoscimento, senza lotta, di uno status di inferiorità (soggetto 'in situazione'). È così che la riflessione di Luce apre al correlato tema di matrice sartriana dello sguardo dell'Altro, che produce un movimento di oggettivazione e soggettivazione. Lo sguardo del colonizzatore oggettiva il Nero, incasellandolo nel suo colore della pelle e nei suoi caratteri etnici, e altrettanto rilievo riveste la dimensione simbolica del linguaggio – la relazione colonizzato-colonizzatore è anche sostanzialmente la relazione tra il colonizzato e la lingua del colonizzatore. Il linguaggio contribuisce a strutturare l'immaginario, a produrre lo scollamento tra l'immagine che il colonizzato ha di sé e l'immagine proiettata dal colonizzatore, ovvero ciò che scatena la nevrosi. Per questo, l'immaginario del colonizzato è sempre patologizzato, il che può compromettere sia l'emancipazione dalla propria immagine corporale sia la costruzione identitaria stessa. Sicché la strada verso la decolonizzazione psichica e politica, quei due momenti a cui si faceva sopra riferimento, non può non contemplare anche la struttura del linguaggio, che riveste però un ruolo ambivalente. Il colonizzato inizialmente rifiuta la lingua del dominatore straniero, ma successivamente questo strumento di espressione del dominatore, così come altri strumenti di diffusione della sua cultura – la radio, l'uso del velo come si può curiosamente scoprire nello sviluppo del testo di Sandro Luce – viene interiorizzato e sfruttato strategicamente in chiave rivoluzionaria.

Addentrandosi nella seconda parte del testo di Luce, l'attenzione si sposta sulla critica postcoloniale. Dopo aver sottoposto Fanon al banco di prova della modernità, l'intento è quello di esaminare alcune categorie e questioni già nell'opera di Fanon, per avviare una lettura nuova degli attuali processi di governamentaliz-

zazione e per superare l'unilateralità del pensiero europeo moderno a partire da una prospettiva dislocata, ovvero dai margini e dagli esclusi dalla scena politica. Le riflessioni della sterminata ed eterogenea branca di studi postcoloniali vengono utilizzate da Luce per reinterpretare in maniera critica fenomeni e categorie che nel nostro tempo assumono una diversa connotazione. Il merito di Fanon, come detto, è rappresentato dalla sua capacità di aver saputo utilizzare categorie del pensiero occidentale contro di esso. A lui e agli studiosi postcolonialisti va riconosciuto poi di aver dato avvio ad un'operazione di decolonizzazione del sapere, attraverso l'approccio epistemologico decentrato, aprendo uno spazio nuovo di riflessione nella narrazione dominante eurocentrica.

La premessa a questa riflessione muove dal contenuto problematico proprio del termine 'postcoloniale'. La problematicità di questo significante si colloca anzitutto nello scarto tra la registrazione storica dell'avvio del processo di decolonizzazione e l'odierno scontrarsi con relazioni di dipendenza di tipo coloniale, le «conseguenze del colonialismo»[7], che persistono nello scenario globale. Per chiarire in quale senso si debba intendere 'postcoloniale' Luce si sofferma preliminarmente sul significato del prefisso 'post'. A livello epistemologico si contrappongono due possibili accezioni di questo prefisso: una letterale e una metaforica. La prima affida alla categoria postcoloniale una connotazione descrittiva, che indicherebbe il superamento della dominazione coloniale. Pertanto 'postcoloniale' sarebbe da intendersi come una nuova fase storica che segue il processo di decolonizzazione. Una significazione di questo tipo, sostanzialmente cronologica, apre ulteriori problematiche: l'esatta periodizzazione per esempio, oltre alla discussione su quanto possa dirsi realmente conclusa la fase colonialista. Rinviando invece all'accezione metaforica del prefisso, individuata come maggiormente corrispondente, si intenderebbe che il termine mantiene il suo significato originario, adattandolo però al nuovo contesto di rivendicazioni e lotte anticoloniali e di capitalismo globale. La decolonizzazione perciò non coinciderebbe esattamente con l'indipendenza dei paesi colonizzati, ammettendo così nella sostanza il perdurare di dinamiche di stampo coloniale. In questo senso «la potenzialità del 'post' cede necessariamente il passo alla logica ferrea dell''ancora'»[8]. La riflessione di Luce inoltre, sulla base della constatazione di un superamento ancora incompleto delle dinamiche coloniali, prende le distanze dall'utilizzo del termine 'neocoloniale', per fare spazio al tratto invece anti-coloniale fanoniano. Nell'anti-colonialismo si inscrive invero un tratto oppositivo e di resistenza, oltre che di rielaborazione del passato coloniale. L'approccio postcoloniale si dimostra in questo modo non molto dissimile rispetto alla condizione di sapere post-moderna, sancita dalla fine delle grandi narrazioni – per dirla con Lyotard – e uno spostamento su altre, diverse e piccole narrazioni.

Chiarito il senso da attribuire al termine 'postcoloniale', un primo spunto critico che arriva dai *postcolonial studies* è quello rivolto al discorso multicultura-

[7] Ivi, p. 138.
[8] Ivi, p. 141.

lista, il quale per difendere le differenze e la pluralità delle culture, finisce per ipostatizzarle, cristallizzandole e inserendo di conseguenza gli individui in rigide appartenenze culturali. Un'insistente critica al multiculturalismo viene peraltro messa in campo anche da Slavoj Žižek, il quale nell'universalità liberale multiculturalista smaschera una tendenza ad assorbire gli antagonismi predicando l'unità nella diversità, un'unità in realtà solamente formale che annulla dunque il ruolo della differenza[9]. Anzitutto non è possibile incasellare in maniera esatta gli individui entro culture rigide e perfettamente determinate. Poi alle culture, anche e soprattutto a quelle occidentali, viene associata dalla critica postcoloniale la connotazione 'travelling'[10], perché le culture sono il prodotto di un perenne dinamismo fatto di fusioni, incontri e contaminazioni. Non possono invero essere comprese prescindendo dai numerosi scambi e rapporti con ciò che è altro. «Cercare di trovare una cultura storicamente autentica – primordiale, per così dire – è un po' come pelare una cipolla»[11], direbbe Appiah. Ed è per questo che anche il campo coloniale e la modernità stessa sono da considerarsi come un insieme di esperienze diverse, di incontri e di commistioni, contrariamente a quanto il discorso monolitico eurocentrico voglia far pensare. Dunque l'accezione metaforica del termine postcoloniale si dimostra utile per una rilettura della colonizzazione inscritta in un processo globale di tipo transnazionale e transculturale, oltre che dislocata rispetto alle grandi narrazioni occidentali focalizzate sulla nazione.

Gli studi postcoloniali offrono contributi utili inoltre per ripensare la storia in maniera evenemenziale, ossia diversa dalla traduzione storiografica occidentale lineare e teleologica, che ha estromesso dalla sua narrazione i soggetti subalterni e, con loro, le storie di quegli spazi altri colonizzati. Ancora, le riflessioni postcoloniali hanno contribuito ad elaborare una critica della categoria escludente, oltre che essenzialista e razializzante di nazione, e della sua lettura universalizzante e ipostatizzante di canoni identitari. E a proposito di nazione, la critica postcoloniale fornisce alcuni spunti di riflessione per il ripensamento di un concetto che si inscrive nella odierna realtà governamentale e che è in qualche modo un prodotto della nazione, ovvero il concetto di cittadinanza. L'approccio tipicamente postcoloniale, definito da Luce «laterale», smaschererebbe la realtà fittiziamente universale del discorso moderno sulla cittadinanza, il quale ha al contrario contribuito ad innescare meccanismi di esclusione. Il discorso sulla cittadinanza mette originariamente in relazione il soggetto e la collettività, giunge cioè a dare significato a quella relazione politica fondamentale ed al suo portato di appartenenza, diritti e doveri. È in particolare lo Stato-nazione a dare forma al cittadino,

[9] Critica che in Žižek torna più volte, a partire da *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003.
[10] Concetto di *travelling cultures* che Luce riprende da James Clifford. Cfr. S. Luce, *Soggettivazioni antagoniste*, p. 195.
[11] K. A. Appiah, *Cosmopolitanism. Ethics in a World of Strangers*, W. W. Norton & Company, New York-London 2006, ed. it. *Cosmopolitismo. L'etica in un mondo di estranei*, Laterza, Bari 2006, p. 109.

a configurarne la soggettività. Essendo una derivazione della nazione, territorialmente delimitata, la cittadinanza ha finito per rafforzare una linea di demarcazione tra un dentro e un fuori. Il dentro del 'Noi' comunità e il fuori degli 'Altri', gli stranieri. L'idea moderna di cittadinanza «intesa come attribuzione di uno status giuridico fondato sull'appartenenza territoriale ad uno Stato-nazione»[12], quindi ad una comunità che sancisce dei diritti, si dimostra, come evidenziato, discriminatoria e paradossale. È proprio la cittadinanza che nella sua distorsione finisce per produrre gli apolidi e i rifugiati: i primi pur sottoposti agli obblighi del proprio Stato di residenza, abbandonata la patria d'origine, hanno perso i diritti umani garantiti precisamente dalla cittadinanza; i rifugiati che dovrebbero incarnare i diritti dell'uomo, perdono quei diritti e quelle tutele che appartengono ai cittadini di uno Stato. Vivono una condizione di «apolidicità di fatto» – sottolinea precisamente Luce – tutte quelle persone che risiedono all'interno di uno Stato, dai rifugiati ai richiedenti asilo, che nella sostanza sono però non-cittadini. Ridefinire il concetto di cittadinanza richiede pertanto di andare oltre la semplice formulazione normativa, ovvero quella di un potere costituito, lo Stato, che riconosce la possibilità di godere di diritti sulla base dell'appartenenza ad una determinata comunità politica. Poiché questo concetto si misura non solamente con la sua dimensione istituzionalizzata, ma anche con l'effettivo esercizio dei diritti e delle libertà democratiche che ne derivano. Dunque questa ridefinizione dovrebbe sostenere un'idea di accesso alla cittadinanza sulla base di una rivendicazione di appartenenza e sulla possibilità di non essere esclusi dalla lotta per i propri diritti condotta nella sfera pubblica. Diritti che non si estendono universalisticamente perché calati dall'alto, quanto piuttosto perché prodotto di una battaglia a partire dall'espressione politica di particolari istanze. La cittadinanza, precisamente per i suoi fluidi contorni, attualmente dovrebbe essere ripensata non tanto a partire da una universalistica condizione dell'umano – potremmo forse dire da una rivendicazione di cittadinanza globale di tipo cosmopolitico – ma piuttosto a partire dalla compresenza di status sempre più mobili e sempre più frammentati. Dovendo cioè essere re-immaginata, la cittadinanza richiede che lo si faccia nella direzione della parzialità e della inevitabile imperfezione, giacché oggi non può più coincidere perfettamente con l'appartenenza ad una comunità politica soggetta ad un potere sovrano statuale. Il ripensamento della cittadinanza si insinua così nelle pieghe della governamentalità attuale neoliberale e, in particolare, nei punti di esclusione del dispositivo di cittadinanza, che tende a riproporre precisamente una dialettica dicotomica di inclusione ed esclusione, cifra neocoloniale. La battaglia per rivendicare i diritti correlati al concetto di cittadinanza, oltre a non limitarsi a considerare solamente l'aspetto normativo di riconoscimento formale dei diritti ma anche il loro effettivo esercizio, dovrebbe muovere dal basso, da quegli esclusi dal discorso moderno sulla cittadinanza e dalla logica neoliberale odierna. Di fronte ad un apparato governamentale che neutralizza il

[12] S. Luce, *Soggettivazioni antagoniste*, cit., p. 247.

carattere antagonistico delle rivendicazioni contrattando diritti di cittadinanza, si dovrebbe alimentare uno spazio altro, una negoziazione appunto dal basso. Quanto suggerisce Luce apre una prospettiva di riflessione interessante: l'idea di una rivendicazione dei diritti dal basso, a partire dalla 'parte dei senza parte' – citando Rancière. Prospettiva simile al gesto di identificazione sintomale a cui fa riferimento Žižek – che pure cita Rancière – individuando il nucleo proprio della politica: indentificarsi con i punti di esclusione/eccezione della società contemporanea[13]. Il gesto politico per eccellenza, nella riflessione Žižekiana, consiste nel contestare l'ordine universale concreto esistente in nome del suo sintomo, ossia precisamente in nome di quella parte che, pur insita nell'ordine sociale universale esistente, non ha un proprio posto, non ha cioè voce all'interno di esso, o che si vede assegnato un posto subordinato. I rifugiati e gli apolidi a cui fa riferimento nel testo Luce sarebbero certamente un esempio di sintomi, e se ne potrebbero individuare a profusione nell'attuale situazione sociale. Queste forme di negoziazione dal basso, all'interno della società politica sono certamente strumenti utili a superare l'impasse del moderno concetto escludente di cittadinanza. Relazionarsi con le parti del corpo sociale relegate ai margini, escluse appunto, è strumento altrettanto utile per mettere in moto una ristrutturazione politica di una società ancora strutturalmente gerarchica, i cui meccanismi finiscono talvolta per perpetuare un potere neo-coloniale. La lettura sintomale messa in campo da Žižek denuncia la falsità di universalità propagandate come neutrali e che nella realtà mascherano forme di subordinazione e di esclusione. Allo stesso modo nel ritratto della società postcoloniale persistono concretamente forme di disparità e di subordinazione, sotto la maschera di un modello politico predicato come universale e comprensivo di tutti. In realtà le persone che vivono in un determinato Paese si dividono in cittadini a pieno titolo, privilegiati rispetto agli immigrati, più o meno temporaneamente residenti nel Paese, esclusi dallo spazio pubblico. Così le donne rappresentano un esempio allo stesso modo emblematico di un'universalità cieca anche verso la differenza sessuale, appiattita nel genere universale neutrale di umanità che oscura una posizione di subordinazione femminile. E invece – osserva Luce – la rivendicazione delle differenze, anche antropologiche, di contro all'immagine di un individuo astratto e neutro, è una prima forma di soggettivazione.

Elaborare delle istanze critiche rispetto alla teoria liberale che porta avanti un'idea astratta di soggetto universale e neutro, vuol dire rivendicare proprio le differenze, le singolarità. La categoria del corpo viene in primis indicata qui come centrale per produrre queste istanze critiche e per la ridefinizione dei processi di soggettivazione, dal momento che ricopre un ruolo fondamentale nella strutturazione della soggettività. È dal corpo che si fonda il nostro pensiero e attraverso il corpo siamo situati, oltre ad essere «il luogo in cui si sovrappongono tutte quelle determinazioni materiali e simboliche che partecipano alla strutturazione della

[13] S. Žižek, *Il soggetto scabroso*, pp. 279-289.

soggettività»[14]. Il corpo, il quale può considerarsi luogo di *agency*, contribuisce alla produzione di soggettività, in quanto strumento per opporre resistenza al potere coloniale, e a suo modo la differenza sessuale. Assieme sono strumenti per ripensare l'umano, e dunque il soggetto, in chiave oppositiva rispetto alla modernità occidentale, che lo rende oggetto di meccanismi di esclusione e razzializzazione. Diversamente da quanto sostenuto da certa critica femminista che ritiene le riflessioni fanoniane imperniate su un maschilismo e una misoginia di fondo, accusando lo psichiatra martinicano di trascurare la potenza della sessualità femminile e della corporeità. La risposta alla critica su quest'ultimo punto in verità è già evidente ne *I Dannati della Terra* in cui si insiste sul ruolo del corpo tanto come testimonianza delle ferite fisiche e psichiche della brutalità coloniale, quanto sulla sua potenza eversiva, in maniera quasi muscolare. Quanto al punto sulla sessualità femminile e quindi sulla capacità di agire e di essere motore per una nuova comunità a partire precisamente dalla differenza, Luce evidenzia come in realtà Fanon attribuisca una rilevanza alle donne nei processi di soggettivazione politica. Le richiama all'azione e all'autodeterminazione, al pari degli uomini, e mette in guardia dal perpetuare una logica tutta feudale in cui è l'elemento maschile a prevalere su quello femminile. Inoltre riconosce valore a tutte quelle strategie che hanno saputo investire di un ruolo tattico identità e connessi significati simbolici, in opposizione alla narrazione coloniale egemone dell'imperialismo. Interessante ed emblematico il riferimento al velo delle donne algerine. Durante la rivoluzione algerina attraverso il velo le donne hanno invero praticato una forma di resistenza al tentativo occidentale di assimilazione e conversione ai valori stranieri, messo in atto dal potere coloniale. Quello condotto dal discorso coloniale, oltre che un tentativo di minare la struttura culturale algerina, è stato un attacco al modello tipicamente patriarcale, con la denuncia della derivante condizione subordinata della donna. Il velo, elemento identitario, ha funzionato in questo caso come una sorta di contro-narrativa anti-coloniale prima e come strumento di lotta per le donne algerine poi[15]. Il valore che Luce riconosce in queste pratiche di resistenza è quello di essere espressione della possibilità che emergano soggettività fuori dal coro dell'immaginario identitario occidentale. Perché ancora una volta questo dinamismo identitario, che può avere valore simbolico ma può – e forse deve – saper agire anche a livello dell'immaginario, crea nuovi spazi di lotta e quindi di rivendicazione di ruoli sulla scena politica. L'antidoto al discorso *politically correct* che apparentemente sembra voler tutelare e salvaguardare le differenze, ma che in realtà finisce per nasconderle in un quadro formalmente democratico, sarebbe allora una rielaborazione delle diffe-

[14] S. Luce, *Soggettivazioni antagoniste*, cit., p. 259.
[15] Nel testo si fa riferimento in particolare alla strategia di assimilazione di canoni e regole occidentali in ottica rivoluzionaria. Le donne algerine si omologarono al modello occidentale rimuovendo il velo. Questa rimozione si trasformò in un espediente con cui attraversavano indisturbate interi quartieri della città, portando così messaggi o armi necessari nella battaglia rivoluzionaria. Cfr. ivi, p. 269.

renze per aprire nuovi spazi di dissenso. E, sembra suggerirci Luce, altrettanto impegno dovrebbe essere riservato per disarticolare l'impianto retorico universalizzante dell'umanesimo occidentale, per fare spazio ad un 'umanesimo antiumanistico'[16]. Un umanesimo che rifondi completamente il significato di uomo, superandone l'attuale significante e la correlata categoria di diritti umani, ancora legati a meccanismi di inferiorizzazione. I diritti umani sono infatti oggetto di un profondo scollamento tra l'idea trascendentale, quindi il loro riconoscimento formale, e la traduzione nella realtà empirica. Formalmente sono cioè i diritti universali di tutti gli uomini, ma praticamente sono i diritti di cui gode solamente una certa parte di individui. L'urgenza di rinnovare il discorso universalizzante europeo della modernità, a partire dai margini, non deve però scadere nel paternalismo, rischio indubbiamente da considerare quando si intenda dare voce alla differenza e ai subalterni.

Sandro Luce fa insomma dialogare Fanon con la contemporaneità. E lo fa precisamente tracciando i modi e le condizioni del processo di soggettivazione oggi come emerge dagli spazi della resistenza e dalla subalternità. L'intento esplicitato in conclusione, ovvero quello di attribuire alla massa – poiché di massa si tratta per proporzioni e per composizione – di subalterni un'effettiva *agency*, potrà forse sembrare irrealizzabile, ma le singolari corporeità, semi della soggettivazione politica, continueranno a funzionare come modi di resistenza e di opposizione alla tendenza riduzionista universalizzante. Spostare l'obiettivo sui subalterni, come nuovi soggetti della storia, è forse un'operazione politicamente complessa a realizzarsi. A livello di decentramento teorico però «è un gesto necessario»[17] per mettere a riparo dal pericolo di sintesi assimilative e conformistiche. Non senza realismo, Luce indica nelle soggettività escluse, oppresse, subalterne, per forza plurali e mai compiutamente definite, i principali attori di questi nuovi e necessari spazi di antagonismo e di trasformazione. Soggettività pronte ad impegnarsi nel ribaltamento di tutte quelle relazioni di sfruttamento e di dominio, che lungi dall'essere archiviate con la fine storica del colonialismo, continuano ad essere all'ordine del giorno sullo scenario globale.

[16] Ivi, p. 12.
[17] Ivi, p. 20.

La trappola umanitaria: l'umano come cifra dell'accumulazione neoliberale. Una recensione critica di *Ragione Umanitaria. Una storia morale del tempo presente*, di Didier Fassin

Andrea Caroselli (Università di Padova),
Miguel Mellino (Università di Napoli L'Orientale)

In this essay we propose a critical review of Didier Fassin's "La raison humanitaire. Une histoire morale du temps présent", recently translated into Italian and published by DeriveApprodi. In the first part, we analyze the author's theoretical framework, especially his main hypothesis, i.e. the "deployment of moral feelings" as a new (western) rationality of government; then, we proceed to examine the subjective and objective consequences that the "humanitarian reason" – as an ethic counterpoint to the securitarian "reason of State" – elicits on the contemporary political action. By illustrating the connections between this dispositif and neoliberalism's economic transformations, we underline the political activism's *aporias* produced by a discourse which, albeit introducing itself as "resistant", it becomes indistinguishable from current mechanisms of accumulation by dispossession. For this purpose, we pinpoint the theoretical and political blind spots of Fassin's work and how his perspective reveals itself as part of the described symptom. In line with the tradition of French Republicanism, he narrates a euro-centric history where non-western subaltern subjects' role is omitted. In addition, the author's vision of science as neutral knowledge about the social world works as a form of political agnosticism. By doing so, the "Raison humanitaire" repeats – despite Fassin's critical positioning towards it – the *coloniality* of current humanitarian discourse.

Keywords: humanitarianism; neoliberalism; coloniality; subaltern; moral feelings

> … i più antirazzisti siete voi: non avete celebrato la battaglia di Martin Luther King contro la segregazione? I più anticolonialisti siete voi: non vi siete prosternati davanti al coraggio di Nelson Mandela? I più sensibili al sottosviluppo dell'Africa siete voi: non avete versato tonnellate di riso sul continente della miseria? I più implicati nelle cause umanitarie siete voi: non avete forse cantato per l'Africa? Le più femministe siete voi: non avete messo gli occhi sulle donne afghane e promesso di salvarle dalle barbe dei talebani? I più anti-omofobi siete voi: non vi siete gettati a corpo morto in difesa degli omosessuali del mondo arabo? Come alzarci al vostro livello? Noi siamo degli gnomi, voi siete dei giganti.
>
> Houria Bouteldja, I bianchi, gli ebrei e noi

In questo breve saggio proponiamo una recensione di *Ragione umanitaria. Una storia morale del tempo presente* (2010),[1] libro di Didier Fassin di recente tradotto e pubblicato da DeriveApprodi; una sua lettura critica può difatti rivelarsi utile a orientarsi in questa singolare congiuntura politica. Il testo è l'esito di un'altra riflessione di tipo genealogico-foucaultiano sulle "tecniche e procedure destinate alla guida degli uomini", e, attraverso un'analisi retrospettiva di diverse ricerche etnografiche svolte dall'autore, si propone come una decostruzione di ciò che qui viene considerato come una nuova razionalità di governo: la "ragione umanitaria". Analizzando in maniera contrappuntistica dispositivi geograficamente disparati come i centri di ascolto psicologico istituiti nelle banlieue francesi e la campagna internazionale contro l'epidemia infantile di Aids in Sudafrica, D. Fassin ci invita a scorgere, al di là delle diverse territorializzazioni, una geografia mondiale del *governo dei viventi*: una costante epistemologica che organizzerebbe e darebbe forma al reale, materialmente e discorsivamente. Storicamente prodotta dalla progressiva affermazione nella sfera pubblica occidentale di una soggettività politica collettiva fondata sul "dispiegamento di sentimenti morali", questa nuova governamentalità viene letta come parte di uno sviluppo *intrinseco* alla tradizione filosofica occidentale – nelle sue due anime principali, cristiana e liberale – la quale avrebbe finito per cannibalizzare l'articolazione del politico sino a cristallizzarsi in quello che egli definisce come "governo umanitario". Un dispositivo che ci viene proposto dunque dall'autore come una variante *endogena* di ciò che M. Foucault ha chiamato biopolitica. In questa "genealogia", la "ragione umanitaria" è considerata come una tecnologia del tutto *metamorfica*, capace di operare in contesti sociali piuttosto dissimili e che non si limita affatto a strutturare le logiche istituzionali di cura e presa in carico della vulnerabilità, rimanendo così confinata in una *alterità rassicurante* ma, al contrario, comprenderebbe anche le motivazioni da cui prende le mosse gran parte dell'agire politico contemporaneo, tanto di agenzie e organizzazioni non governative, quanto di diverse forme di attivismo. Nei prossimi paragrafi analizzeremo per prima cosa le implicazioni, oggettive e soggettive, di questo slittamento antropologico nella grammatica contemporanea del politico, per poi soffermarci sugli aspetti critici del testo, dalla sua riduzione a quella che D. Fassin definisce come un'economia morale, alla *colonialità* della sua stessa ricostruzione storica. Infine, cercheremo di mostrare in che modo la stessa figura acritica dell'umano promossa dal discorso umanitario (istituzionale e non istituzionale), viene oggi a costituirsi come cifra *razzializzata* dei processi contemporanei di accumulazione neoliberale.

L'umanitario tra feticizzazione dell'ordine politico e riduzione dell'altro a corpo

Le molteplici "emergenze" degli ultimi anni mostrano come il discorso umanitario, che trasforma l'appello a una medesima condizione umana nella sostanza

[1] D. Fassin, *La Raison humanitaire. Une histoire morale du temps présent*, Gallimard, Paris 2010; trad. it. a cura di L. Alunni, *Ragione Umanitaria. Una storia morale del tempo presente*, DeriveApprodi, Roma 2018.

stessa della politica, necessiti non solo di-*mostrare* la presenza di *soggetti sofferenti*, mobilitando un immaginario caritatevole, ma, ancor più significativamente, di spostare l'attenzione dalla *struttura* a un soggetto, costruito in termini morali, nel quale sarebbe possibile riconoscer*ci* perché garantiti da una *presunta* unità del genere umano. Un'economia dello sguardo, dunque, nella quale all'analisi delle cause si sostituisce una cura degli effetti, e la cui condizione di possibilità, da essa stessa continuamente riprodotta, è da rintracciare in quella che potremmo definire – malgrado lo stesso D. Fassin – come una *feticizzazione dell'ordine politico*. In questa struttura circolare, l'ordine politico viene declassato a mera cornice dell'evento. Il dispiegamento della logica umanitaria, difatti, non fa che spogliare gli eventi di qualsiasi specificità di ordine storico-politico-economico e, nella ripetizione senza differenze di eventi drammatici, riafferma continuamente sia lo stato d'emergenza da cui è legittimata, sia i rapporti di disuguaglianza entro cui si iscrive. Se è vero, come affermava L. Althusser, che «l'inconscio è un meccanismo che funziona massivamente a ideologico (nel senso in cui si dice che un motore funziona a benzina)»[2], è proprio questa reiterata obliterazione dell'Ordine sociale che ne costituisce l'*inconscio strutturale*. Ed è qui che risiede l'essenza e la forza (ideologica) della "ragione umanitaria" come nuovo dispositivo egemonico di governo: nella sostituzione del vecchio lessico della politica organizzato attorno a espressioni come lotta, sfruttamento, dominio, diritti, giustizia, con una nuova grammatica discorsiva in cui a prendere il sopravvento sono nozioni di tipo *morale* come compassione, sofferenza, solidarietà. «Nella Virtù gli uomini di cuore si uniscono contro i gaudenti: partito della riforma sociale mediante una riforma morale; niente lotta; niente rivoluzione, se non a parole»[3]: non siamo molto lontani dalla descrizione hegelo-kojèviana degli Uomini-della-virtù. Inoltre, come D. Fassin mostra in maniera efficace, in questo rapporto sociale di tipo fondamentalmente gerarchico, l'enunciazione umanitaria, al di là delle buone intenzioni soggettive, implica un soggetto parlante che designa in modo del tutto *sovrano* la *verità* e la condizione di un soggetto subalterno, riducendolo a vita meramente biologica, a mero *zoé* da salvare. La sua dipendenza dal principio per cui «non possono rappresentare sé stessi; debbono essere rappresentati»[4], è difatti strettamente correlata alla costruzione della figura della *vittima totale*, bisognosa di rappresentanza e rappresentazione. In questa "sociodicea" occidentale il dono della salvezza è, di conseguenza, un dono senza possibilità di controdo-

[2] L. Althusser, É*crits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*, Stock, Paris 1993; trad. it. a cura di G. Piana, *Sulla psicoanalisi. Freud e Lacan*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1994, p. 128.
[3] O ancora: «Per l'Uomo-della-Virtù la natura umana è buona. Basta illuminare gli uomini sulla bontà della loro natura. (Ma, per Hegel, non c'è "natura umana": l'uomo è ciò che fa; si crea mediante l'azione; ciò che vi è d'innato in lui, la sua "natura", è l'animale)». A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Leçons sur la *Phénoménologie de l'Esprit* professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études, réunies et publiées par Raymond Queneau, Gallimard, Paris 1947; trad. it. a cura di G. F. Frigo, *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano, 1996, pp. 111-112.
[4] K. Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, New York 1852; trad. it. a cura di P. Togliatti, *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte*, Editori Riuniti, Roma 1964, p. 209.

no, se non, per utilizzare la celebre formula di W. E. B. DuBois,[5] sotto forma di una sorta di *salario psicologico* che si *compiace* e si specchia nel suo stesso altruismo. Il privilegio della coscienza e della morale spetta *solo* agli unici *soggetti* del dramma: agli altri non resta che la speranza in un riconoscimento del *Signore*. Il discorso umanitario, in questo senso, appare non solo come una variante interna alla grammatica storica della sovranità moderna occidentale, ma anche come un altro elemento costitutivo di un più ampio dispositivo biopolitico di governo. C'è dunque una morale perversa e coloniale all'opera nell'apparato umanitario, ad ogni suo livello: esso non fa che cancellare costantemente "il volto dell'altro", per riprendere l'espressione di E. Lévinas suggerita dallo stesso D. Fassin, poiché si nutre proprio dell'espropriazione della sua specificità storico-biografica. Ciò è riscontrabile, ad esempio, ogniqualvolta che, dinanzi alle rivolte e ai sabotaggi che ciclicamente interpellano l'*intero* circuito dell'accoglienza (a Cona come ad Aversa), il dibattito pubblico diluisce le lotte delle soggettività politiche subalterne nella grammatica melliflua e miserabilista del sofferente che *richiede* (aiuto, intervento, voce), rendendole d'altronde *spossessabili* (disposables) per qualsiasi tipo di utilizzo: economico, ma anche *politico*. Spingendo il ragionamento di D. Fassin agli estremi, si potrebbe dire che sta qui buona parte della *colonialità* dello stesso termine (e dell'intero sistema d'accoglienza europeo).

L'umanitarismo come economia politica morale

Nonostante D. Fassin colga abbastanza efficacemente le dinamiche precedentemente descritte, lo stesso non possiamo dire per quello che riguarda il loro concatenamento su un piano teorico più generale. Egli reinterpreta il concetto di E. P. Thompson di "economia morale" ma, se *ab origine* questo concetto era pensato per descrivere un'alternativa culturale e politica, di classe, alle norme del capitalismo nascente nell'Inghilterra del '700[6], dopo la cura fassiniana quel che ne resta è una nozione *apolitica* utile solo ai fini di una descrizione scientifica. La ragione umanitaria è infatti ridotta a una mera concrezione di particolari norme e valori, la cui unica ragion d'essere è quella di *non* averne alcuna. Attento a non proporre la propria analisi come una critica del potere e prendendo in questo caso le distanze da M. Foucault, l'autore si presenta quindi sotto la veste dell'antropologo "imparziale" interessato all'osservazione dell'emergere di una certa "forma di vita", rimuovendo così dal suo ragionamento qualsiasi collegamento con le trasformazioni economiche degli ultimi decenni. Tuttavia, se è chiaro che ci troviamo permeati da un ordine del discorso politico dominato dall'empatia

[5] Cfr. W. E. B. DuBois, *Black Reconstruction in America, An Essay Toward a History of the Part Which Black Folk Played in the Attempt to Reconstruct Democracy in America, 1860-1880*, Harcourt, Brace and Company, New York 1935. p.700.
[6] Cfr. E. P. Thompson, "The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century", in *Past and Present*, vol. 50, issue 1, 1971, pp. 76-136.

e dai sentimenti morali, è ormai altrettanto chiaro, a nostro avviso, come, per quanto riguarda le migrazioni, "il governo umanitario" sia indissociabile dalla mercificazione progressiva del sistema dell'accoglienza, ovvero dai processi neoliberali di valorizzazione economica e di messa al lavoro di quegli stessi soggetti descritti attraverso la figura del "bisognos* d'aiuto". Descrivere i dispositivi di governo umanitario senza metterne in evidenza né gli aspetti di rendita e di profitto, né la loro centralità nella produzione "istituzionale" di una forza lavoro precarizzata e semi-servile, equivale a de-politicizzare quella stessa critica alla de-politicizzazione che è la tesi forte dell'autore. Siamo qui posti di fronte a delle forme di *accumulazione per spossessamento*[7] che agiscono attraverso l'espropriazione della stessa soggettività dei soggetti: un'economia *politica* morale, dunque, piuttosto che un'economia morale. D'altronde, questa stessa neutralizzazione della portata politica ed economica del dispositivo di governo umanitario permette a D. Fassin di pensarlo in contrapposizione a una non meglio definita ragion di Stato repressiva e securitaria. Difatti, sebbene la permeabilità tra le due razionalità sia ben esemplificata nel suo lavoro etnografico sul centro di Sangatte (dove la Croce Rossa Internazionale svolgeva le funzioni di controllo, mentre le forze dell'ordine mostravano un atteggiamento compassionevole), la loro interdipendenza è ridotta ai termini di una dialettica o tensione costante, riproponendo in questo modo l'idea di un umanitario che, pur nelle sue contraddizioni, viene comunque a rappresentare qualcosa di effettivamente resistente ai processi di securitizzazione: sarebbe soltanto la selettività della "ragion di stato" a corrompere la presunta nobiltà politica dell'umanitarismo dal basso. Diciamolo chiaramente: la critica di Fassin è tutta *interna* allo stesso discorso umanitario; la sua prospettiva finisce per rivalorizzare l'umanitarismo in quanto necessario contrappunto *etico* al dispiegamento di un potere oramai finalizzato alla produzione di vite di scarto. Un approccio che ben si salda con l'assenza di qualsiasi riflessione sulla colonialità dello stesso concetto di "umano" dominante nella tradizione filosofica e politica euro-occidentale, ovvero sui suoi limiti *razziali*. Ma soprattutto con un certo "ethos globale".

Amnesie (foucaultiane) bianche

Il riconoscimento di un'umanità condivisa al di là delle strutture economiche e sociali, su cui si basa la ragione umanitaria come forma di governo, ci viene proposta dal testo come il risultato di un movimento tutto *interno* alla governamentalità: il punto di arrivo di una Storia i cui incontri e scontri sono essenzialmente intra-europei. In questo modo, Fassin compie ancora una volta lo stesso gesto che sottopone a critica. Egli finisce per conferire all'Occidente il privilegio della soggettività, riducendo gli "altri" alla figura della *vittima*, di una pura oggettualità

[7] Cfr. D. Harvey, "The "new" imperialism: accumulation by dispossession", in *Socialist Register*, num. 40, pp. 63-87.

a cui viene generosamente concesso di entrare a far parte dei confini dell'umano. Un'esclusione simbolica che, ben lungi dal rappresentare una novità, è parte integrante di una tradizione epistemologica euro-coloniale che, negando le lotte dei soggetti subalterni, non concepisce riconoscimento-altro da quello *concesso*, preservando, attraverso modalità ogni volta differenti, il Reale (moderno) di un rapporto razzializzato tra un Signore e il suo servo. Ad essere dunque confermata è l'inapplicabilità dell'*impasse* kojèviana di un padrone diviso tra bisogno di riconoscimento e suicidio di status, non solo perché il Signore, nei contesti coloniali (e oggi post-coloniali), "se ne frega della coscienza del servo", come ricordava Frantz Fanon in *Pelle nera. Maschere bian*che (1952), ma anche e soprattutto perché egli è disposto ad elargire un riconoscimento padronale, ad "agire" il colonizzato. «Certo, l'individuo-umano che non *ha* osato rischiare la vita [nella lotta; ndr] potrà essere riconosciuto come *persona-umana*, ma non avrà raggiunto la verità dell'essere-riconosciuto come Auto-coscienza autonoma»[8], scriveva Kojève commentando la *Fenomenologia dello Spirito*, ma qui, in virtù del nostro discorso, torna più utile la nota considerazione di Fanon: «quando al negro capita di guardare il Bianco con ferocia, il Bianco gli dice: "Fratello, non c'è differenza fra noi". Eppure il negro *sa* che vi è una differenza»[9]. È a tal proposito che Fassin (sulla stessa traccia del discorso umanitario) compie un ulteriore passo verso una sclerotizzazione (post)coloniale della struttura del riconoscimento. Nell'impianto dell'autore non c'è spazio alcuno, infatti, per quanto mostrava, ad esempio, un testo come *I giacobini neri* di C.L.R James, ovvero per il presupposto secondo cui sono state proprio le rivolte *razziali*, le insorgenze antischiaviste e anticoloniali a rovesciare e lavorare nelle crepe del lessico dei diritti dell'uomo. Le omissioni dell'autore – del tutto in linea con la tradizione autoreferenziale del *repubblicanesimo* francese – si mostrano quindi nella loro qualità di *sintomo* di una rimozione costitutiva della narrazione *bianca* della storia. A partire da queste considerazioni, appare ancor più indicativo come la genealogia del vocabolario filosofico morale che l'autore ricostruisce sia completamente *avulsa* da qualsiasi contestualizzazione storica, in particolar modo dalle dispute coloniali, tra negazione dell'umanità (Ginés de Sepúlveda) e suo riconoscimento differenziale (Bartolomé de Las Casas).[10] Come altro concepire la scelta di relegare in una nota di passaggio la rilettura césairiana de *La Tempesta* di W. Shakespeare, in cui Calibano, di fronte al "Ti compatisco" di Prospero, risponde con un "E io ti odio"? Non sarebbe forse bastato seguire questa *traccia* per rendersi conto di quanto la postura umanitaria sia debitrice di un rapporto sociale che vede nella colonia il suo laboratorio per eccellenza? Non sarebbe stato forse più proficuo ripercorrerne la storia all'inverso?

[8] A. Kojève, cit., p.27.
[9] F. Fanon, *Peau noire, Masques blancs*, Seuil, Paris 1952; trad. it. a cura di S. Chiletti, *Pelle nera, Maschere bianche*, ETS, Pisa 2015.
[10] Per un'analisi decoloniale della disputa attorno all'umanità degli indios, Cfr. R. Grosfoguel, *Rompere la colonialità. Razzismo, islamofobia, migrazioni nella prospettiva decoloniale*, Mimesis, Milano, 2017.

L'umano come cifra dell'accumulazione neoliberale globale

Nonostante i limiti esposti, *Ragione umanitaria* resta un testo importante per riflettere criticamente sui modi in cui, da sinistra, ci si sta posizionando nell'attuale congiuntura politica. Per quanto la lotta per cercare di salvare vite umane sia assolutamente importante, ci sembra necessario che essa *si rifletta* all'interno di un'analisi che tenga conto della complessità del presente. Un'accettazione *acritica* del paradigma umanitario rischia infatti non solo di *non* rivelarsi all'altezza della sfida, ma di produrre effetti politici perversi. Adottare il lessico "banalmente" umanista dell'ospitalità e dell'accoglienza, una sorta di "banalità del bene", per dirla con Hannah Arendt, le cui fondamenta epistemologiche riposano sull'astrazione *astorica* dalle condizioni oggettive entro cui prende forma l'umano, si traduce in una politica in cui il rapporto alla subalternità è difficilmente distinguibile da quello del missionario di coloniale memoria. Inoltre, esso è facilmente assimilabile allo stesso management razzista delle migrazioni messo a punto dalla UE e dai diversi governi nazionali negli ultimi vent'anni. Come è noto, si tratta di un regime di controllo che è venuto sempre di più a fondarsi sulla fusione di *securitarismo* e *umanitarismo* come parte, non solo di un'unica "economia politica morale di gestione", bensì di una tecnologia razzista più generale di produzione di territori e popolazioni. L'umanitarismo e l'attuale sistema di accoglienza si iscrivono all'interno di un "razzismo istituzionale" che va ben oltre il salvataggio in mare e che si estende purtroppo anche al tanto decantato sistema SPRAR: è quanto mostra chiaramente, per esempio, il recente assassinio razzista di Soumalya Sacko, avvenuto in una condizione di segregazione *istituzionalizzata*. A tal proposito, ci sembra importante far *stridere* lo stesso pensiero di D. Fassin di fronte al momento attuale, riprendendo un suo riferimento alle riflessioni sull'ospitalità di J. Derrida e, tuttavia, portandole fino in fondo. Il linguaggio dell'ospitalità, infatti, è indissociabile, nelle sue stesse condizioni di possibilità, dalla violenza securitaria dello Stato, così come dalla logica estrattiva di accumulazione del capitalismo neoliberale: per essere ospitali è necessario costruire una casa abitabile, e non c'è casa "senza porte e finestre", potremmo dire senza *filtraggio*. Per essere ospitali è *necessario* costituirsi come Ipse, Medesimo, "essere se stessi presso se stessi", e l'ospite, per essere tale, deve essere e deve rimanere confinato nella sua condizione di straniero, di indesiderabile, di soggetto razzializzato.[11] Come evidenziato da D. Ferreira Da Silva altrove[12], dobbiamo tenere presente che ciò che sostiene la logica estrattiva dell'attuale assemblaggio di potere è una figura (del tutto *razzializzata*) dell'umano; una categoria che sta giocando oggi per il capitale globale lo stesso ruolo *etico* che ha avuto il discorso della nazione nel capitalismo industriale-imperiale del XX secolo. Riaprire i porti, certo, ma ponendo apertamente il conflitto *anche* sull'attuale "sistema

[11] Cfr. A. Defourmantelle, J. Derrida, *De l'hospitalité*, Calmann-Lévy, Paris 1997, pp. 57-59.
[12] Cfr. D. Ferreira Da Silva, "The Refugee Crisis and the current predicament of the Liberal State", in *L'Internationale*, 9 marzo 2017.

d'accoglienza" e la sua "cura" umanitaria. Non si tratta di riprodurre il delirio manicheo epidermico su cui si fonda la valorizzazione capitalistica sin dalla sua nascita, ma di smontare un sistema che in nome dell'umano trasuda razzismo da ogni sua espressione. È da qui che deve partire ogni tentativo di ricomposizione politica. Un nuovo e *reale* universalismo è possibile: a patto di proseguire la lotta anticoloniale per la *decolonizzazione* dell'umano. Più politica, dunque, e meno morale (autoassolutoria): come mostrano Macerata, Firenze, San Ferdinando e Minniti-Salvini, è finito il tempo dell'*innocenza* (bianca) occidentale.

Italian Thought

Carlo Enzo e la libertà dei maestri

Andrea Tagliapietra (Università San Raffaele Milano)
tagliapietra.andrea@hsr.it

Una prima versione di questo testo è stata scritta per un omaggio – un quaderno dattiloscritto in poche copie – che amici e allievi vollero offrire a Carlo Enzo in occasione del suo novantesimo compleanno, il 27 giugno del 2017.

Il 1978 è stato per me un anno importante e po' speciale. Nell'aria c'era ancora l'inquietudine delle manifestazioni studentesche del Settantasette, il Caso Moro, le Brigate Rosse, dopo secoli il primo papa straniero, il polacco Karol Wojtyla, che quando ne dissero il nome tutti pensammo per un attimo che fosse africano ("finalmente un papa nero!"). Gli anni sarebbero diventati di piombo, secondo un'espressione che poi si impose, ma non lo sapevamo ancora e a noi sedicenni, almeno a me, sembravano di piuma, eccezionalmente leggeri. Era autunno. Come molti altri ragazzi che, dopo il ginnasio, iniziavano il liceo classico – la distinzione fra ginnasio e liceo è oggi passata in disuso –, ho cominciato a studiare filosofia. Ma io, proprio allora, ho incontrato Carlo Enzo.

Tendo a sovrapporre le due cose, la filosofia e Carlo Enzo, come se si trattasse di una semplice combinazione accidentale. Tuttavia, in realtà, mi sono spesso chiesto cosa sarebbe successo, nella mia vita, se non avessi incontrato la filosofia *con* Carlo Enzo. Insomma, se la filosofia fosse rimasta quella disciplina accanto alle altre che per molti, anzi, a ben vedere, per quasi tutti, è.

Al napoleonico e bicentenario Liceo Marco Foscarini – oggi Liceo Convitto –, in Fondamenta Santa Caterina, a Venezia, noi della classe prima, sezione "B", avevamo cominciato, in quell'autunno del 1978, a studiare filosofia con la professoressa di ruolo, il cui cognome appariva promettente di conquiste e guadagni: si chiamava infatti Bottino. L'oggetto misterioso, ovvero la filosofia, rimaneva però tale. La prof. sembrava preferire ad essa la storia e il suo medioevo. Non ricordo nulla di quelle lezioni. Mi è rimasta in mente solo l'immagine di un anello con una grossa pietra preziosa incastonata, di colore violaceo, forse un'ametista (per i Greci antidoto per l'ebbrezza conferita da Dioniso dio del vino), con cui la docente tamburellava sulla cattedra. Ci furono alcuni eventi, connessi con l'inquietudine dell'epoca, che fecero sparire sia l'anello che la docente. Da un giorno per l'altro non la vedemmo più – in seguito si disse fosse andata in pensione – ed al suo posto subentrò il supplente annuale: Carlo Enzo, appunto.

Il dubbio che esprimevo in precedenza viene rafforzato dal fatto che solo dal momento in cui Carlo Enzo è comparso mi sembra di ricordare di aver studiato filosofia e di averne un'idea determinata e persino, oserei dire, precisa. Un'idea che da allora ha spesso fatto a pugni con ciò che mi capitava di sentir professare o leggere in proposito. Eppure, sono sicuro che quando lui arrivò avevamo già fatto un certa parte del programma. Questo, tra l'altro, spiegherebbe perché nella mia memoria l'inizio delle lezioni di Enzo coincida con l'esposizione della vita e della dottrina di Socrate, che presuppone, per attenerci alla tradizionale sequenza del canone filosofico, tutta la trattazione del passaggio dal mito al logos, dei presocratici e dei sofisti. Fu uno *shock*, un cambiamento di cui tutti, in classe, ci accorgemmo subito.

Sì, qualcuno adesso potrebbe dire, certo, per te che insegni filosofia, che da quarant'anni, da allora, giri e rigiri intorno a queste cose, è stato un cambiamento, magari – parola grossa, insidiosa – anche una "vocazione", ma per gli altri… Invece, lo ripeto con sicurezza, fu un evento significativo per tutti. Ancor oggi, nelle rare circostanze in cui ci si rivede fra compagni nel frattempo ingrigiti, lo si può verificare, interrogando chi poi, nella vita, ha fatto tutt'altro e che se della filosofia ha serbato un buon ricordo, un'impressione duratura, vuoi anche il vago sentore di qualcosa di importante o essenziale, lo deve a Carlo Enzo.

Perché Carlo Enzo è un maestro. Detta così la frase può sembrare banale. Ma i maestri non sono gli insegnanti, i docenti, i professori, quei pubblici ufficiali a cui si demanda l'istruzione della popolazione, la formazione dei lavoratori e dei consumatori, sempre meno dei cittadini. Quelli, per lo più o per lo meno, insegnano quello che sanno o credono di sapere. I maestri insegnano soprattutto quello che sono. In circolazione ci sono molti insegnanti, docenti, professori e via dicendo, ma assai pochi maestri. Del resto, non facciamone il solito motivo per i *laudatores temporis acti*. È sempre stato così. La rarità dei maestri va di pari passo con la loro "grazia", parola impegnativa ed ambigua, ma che qui voglio impiegare per dire la semplice gratuità e l'imprevedibilità con cui un maestro si palesa e persino diviene consapevole di se stesso.

Per riconoscere un maestro è necessario descriverlo e in queste righe lo farò pensando a Carlo Enzo. La prima qualità che, di solito, di un maestro si mostra è l'umiltà. I maestri sanno tantissime cose, eppure non lo danno a vedere, perché quello che mostrano di se stessi è ciò che li mette subito sullo stesso piano dei loro allievi, ovvero la passione per la ricerca, il desiderio, la curiosità, un certo tratto ingenuo e infantile per trovare in ciò che si sa l'imbarazzo e la sorpresa di ciò che rimane, ancora e comunque, sconosciuto ed ignoto.

Come i bambini che di fronte a un giocattolo ci giocano e insieme lo smontano, sempre con studiata attenzione e gioiosa serietà, frammezzata di risa piene d'allegria, così fanno i maestri. Sì, i maestri possono avere novant'anni, ma vivono la spontanea fanciullezza di una gioventù senza anagrafe. Di qui la complicità e il rispettoso cameratismo che in certe occasioni accomunano maestri ed allievi. È quel piccolo segreto che mette i maestri nella condizione di trasmettere ai loro discepoli le cose più difficili, di superare gioiosamente le diffidenze, le resistenze

e le paure. Come quel centauro del mito che curava gli altri solo perché anche lui era sofferente e ferito, così i veri maestri sanno conquistare l'attenzione e la fiducia degli allievi perché mostrano di essere vulnerabili e di stare dalla stessa loro parte, sempre sulle pendici della montagna del sapere, dove gli avallamenti e le radure del dubbio, le lacune, le fitte boscaglie degli enigmi, degli errori, vuoi anche le nuvole basse del mistero, non spaventano, ma fanno parte familiare del paesaggio.

Perché i maestri, come Carlo Enzo, hanno esperienza e sono esperti di domande più che di risposte. Nel linguaggio comune la parola "esperto" non gode di minor ambiguità della parola "esperienza". Infatti, "esperto" è diventato sinonimo di *specialista* e, quindi, il termine definisce colui che ha acquisito un sapere approfondito ed esteso in un determinato campo di studi e di applicazioni. Se si pensa, in particolare, alle applicazioni e alla responsabilità operativa, istituzionalmente riconosciuta dalla società, questo esperto si può anche chiamare *competente*. Chi è esperto e competente, nel suo campo, come i professori, gli insegnanti, i docenti e così via di cui si diceva prima, non si lascia sorprendere, perché ciò che sa e le pratiche acquisite gli consentono di anticipare ciò che succede e, all'occorrenza, di avere la risposta pronta e di porvi rimedio. Gli esperti si chiamano per risolvere i problemi, rispondono a quel bisogno, cresciuto sempre più con la tecnica moderna, di premere un pulsante e vederne subito sortire gli effetti, con sicurezza, ovvero senza doversene più curare. Per questo un giorno gli esperti, tutti gli esperti, resteranno senza lavoro e saranno sostituiti dalle macchine. E certo non si tratterà di macchine "intelligenti". Nel frattempo sono il modello del sapere contemporaneo, ma, a dire il vero, lo erano anche ai tempi in cui Socrate, come ci ha insegnato Carlo Enzo in quelle lezioni al Foscarini, prendeva in giro il saccente Eutifrone o gli esperti ed eruditi sofisti. Purtroppo, spesso e volentieri chi è esperto nel senso dello specialista tende a far valere la sua autorità, insieme a quella degli altri specialisti, sulla materia trattata e finisce per assumere l'atteggiamento dogmatico di chi guarda il sapere dalla cima della montagna, preventivamente infastidito dalle sorprese e dalle eccezioni alla regola. Per l'esperto il sapere è sempre e innanzitutto potere, *il* potere. Tutto il contrario dei maestri, sempre autorevoli, mai autoritari: umili, vulnerabili, giocosi e dubbiosi.

Eppure, a dire il vero, il vocabolario conosce anche un altro significato della parola "esperto" nel senso di *abile*, *accorto* e, come si dice con espressione figurata, tratta da quel mondo della marineria che è il regno metaforico della possibilità, *navigato*. Il marinaio, chi va per mare, accetta preventivamente una riduzione e una limitazione della propria capacità di controllo rispetto a coloro che continuano a stare "con i piedi ben piantati per terra". Per il maestro le conoscenze, servono, in quanto esperienze, a far crescere e ad aumentare la capacità di sopportare le sorprese, di accoglierne e di accettarne l'evento.

E qui veniamo alla qualità fondamentale dei maestri, che in Carlo Enzo mi è sempre sembrata decisiva e che, al di là delle innumerevoli cose che mi ha insegnato sulla filosofia e sulla Scrittura, sul modo con cui accostarsi ad un testo, sulla cura della parola e su quell'arte della traduzione e della comprensione che riassume il più nobile mandato della nostra umanità, è la forma in cui, per

me, l'oggetto misterioso della filosofia è diventato piuttosto chiaro: la libertà. A dispetto dei programmi ministeriali che dicevano di andare oltre, di affrettarsi a grandi passi, attraverso gli autori del canone filosofico, verso il traguardo del medioevo, quelle lezioni su Socrate e su Platone, quelle letture dei Dialoghi che, nell'inverno fra il 1978 e 1979, ci appassionavano al punto da ritrovarci fuori della scuola, anche di sabato pomeriggio, a casa di uno di noi, a parlare di filosofia, con il maestro, con Carlo Enzo, ci affascinavano perché entravano in armonia con il bisogno più profondo delle nostre singolarità affacciate sulla soglia della vita. Quelle lezioni, infatti, portavano a leggere la vocazione della filosofia per la verità di cui parlano i manuali nell'unico modo in cui essa non scade nel ridicolo o nel patetico, ossia come libertà. La verità rende liberi solo se la libertà ci fa veri. Ogni volta che ho ascoltato Enzo, che parlasse della parola dei filosofi o dei profeti, di Parmenide o del Vangelo di Matteo, mi pareva chiaro che si trattava di scorgere nella verità quel verme ostinato, che rode le radici del ricino che cresce nella nostra testa, quel verme, insomma, che si chiama libertà.

I maestri ti insegnano soprattutto ad essere liberi e per Enzo, capivamo – eravamo giovani, ma non sciocchi –, quella libertà non era stata senza prezzo. In una bella intervista di Antonio Gnoli su "La Repubblica", Enzo raccontava l'episodio che lo vide protagonista con Albino Luciani, il futuro Giovanni Paolo I, papa di un brevissimo pontificato, durato solo trentatre giorni. Luciani, leggiamo, «mi stroncò in maniera terribile. Era il 1970. Tenni una lezione biblica sulla secolarizzazione. E dissi che non andava intesa come una riduzione della Chiesa alla condizione laica, né come un allontanamento dal sacro. Ma, al contrario, la secolarizzazione era la realizzazione totale del progetto». E proseguiva, «quando dissi: tutto questo è scritto in *Apocalisse* 21, ossia che tutto si concluderà, perché quando scenderà la Gerusalemme celeste non ci sarà più né Chiesa, né sacerdozio e l'*Elohim* sarà tutto in tutti, Luciani mi portò via il microfono dicendo "sono cose pazzesche". Era il Patriarca di Venezia e aggiunse "se avete domande da fare rivolgetevi a me, il professore non deve più parlare" e non parlai più». «Qualche giorno dopo», conclude Enzo, «andai da lui e gli dissi: mi dia lei una regola di esegesi biblica. E lui mi rispose: prenda una buona traduzione, per esempio quella della scuola di Gerusalemme: i passi facili li spiega, quelli difficili li salta. A quel punto replicai che non me la sentivo più di insegnare. Non volevo imbrogliare né lui, né tanto meno chi mi ascoltava».[1]

Tuttavia la libertà da Enzo non veniva esibita con eroismo. I maestri non sono eroi e, con il passare del tempo, dubito sempre più che vi possano essere degli "eroi del pensiero", come qualcuno sostiene, saccheggiando la storia della filosofia in cerca di epigrafi ed epitaffi. Socrate non lo è stato, nonostante le intenzioni di Platone. Gli eroi sono un po' esibizionisti e pieni di sé e, in un' epoca come la nostra, satura di schermi e palcoscenici, è facile scambiare gli esibizionisti per eroi e, per giunta, a buon mercato. I maestri, invece, non si esibiscono, stanno

[1] A. Gnoli, *Rileggere la Bibbia*, in "La Repubblica" del 28 dicembre 2012.

a fianco e accanto, sono quello che sono, con semplicità, perché non possono non esser così. Nella loro condotta risuona la risposta che i giusti di ogni epoca danno a chi chiede loro ragione dei gesti più eroici e finanche temerari: "perché me lo chiedete? Chiunque avrebbe fatto lo stesso." Nel maestro la virtù eroica si declina come pazienza, costanza, coerenza, attesa che si fa attenzione e cura. Anche quando parla Enzo sembra che stia in ascolto. Ma non sono le sue parole quelle che sta a sentire. Con lo sguardo meravigliato, con la postura del corpo che sposta la schiena leggermente all'indietro, con la ripetizione melodiosa dell'inizio della frase, Enzo cerca di ascoltare il tuo ascolto, quasi che le parole che ha pronunciato ritornassero indietro già come le parole di un altro, che bisogna pur sempre interpretare, soppesare e capire, a cui bisogna rendere giustizia.

Continuerei a scrivere a lungo di Enzo, ma ho già scritto troppo e mi accorgo di non aver menzionato che vagamente e di sfuggita gli insegnamenti che mi ha dato, la sua rivoluzionaria interpretazione della Scrittura e del suo "progetto", il confronto con i grandi filosofi, la riapertura continua delle loro domande riflessa in ciò che stiamo vivendo, l'attenzione appassionata per le metamorfosi di quella cultura che ha fatto fiorire e ospita le preziose, fragili ed uniche singolarità che siamo.

Carlo Enzo aveva assunto e fatto proprio il metodo esegetico che Spinoza espone nel *Trattato teologico-politico*, nel capitolo VII, *De interpretatione*, ovvero che «non si ammettano altri principi o dati per l'interpretazione della Scrittura e per la discussione dei suoi contenuti, se non quelli soli che si ricavano dalla Scrittura stessa e dalla sua storia critica».[2] Detto così sembra un compito semplice – che Spinoza paragonava, non a caso, all'indagine delle scienze della natura fiorita nel suo secolo, con un'analogia indubbiamente insidiosa –, ma in realtà ciò presuppone l'avvio di uno scavo interminabile nella Scrittura, rovesciando il percorso delle traduzioni, alla ricerca delle parole sepolte nelle parole. Non si tratta solo di ritornare alla lingua ebraica del testo o alla forma semitica dell'aramaico con cui pensavano e probabilmente redigevano le prime versioni dei loro testi gli autori dei Vangeli, come quel "Secondo Matteo" su cui Enzo concentrava il sistema simbolico della sua interpretazione.[3] Bisogna ricercare il senso delle parole, conferito loro non dalle definizioni concettuali – che si agganciano sempre ad un contesto culturale preciso, benché cerchino di rimuoverlo, e sono comunque questione eminentemente greca, già filosofica, cioè –, ma dai racconti, dagli intrecci narrativi e figurali, dagli echi delle etimologie, che presentano le parole secondo relazioni approssimativamente costanti.

[2] B. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus* (1670), ora in id., *Opera*, in 4 voll., a c. di C. Gebhardt, Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg 1923-1926, vol. III; tr. it., *Trattato teologico-politico*, in *Etica*, *Trattato teologico-politico*, a c. di R. Cantoni e F. Fergnani, TEA, Milano 1991, pp. 383-732, p. 510.

[3] Si tratta dell'opera, composta da 8 volumi (7 più la ripresa del volume programmatico del *Il progetto*), a cui Carlo Enzo ha atteso negli ultimi decenni, ma che condensa il lavoro esegetico di tutta una vita, e che è stata pubblicata da Mimesis, con il sostegno di Renato Rizzi, a partire dal 2010: C. Enzo, *La generazione di Gesù Cristo nel Vangelo Secondo Matteo*, Mimesis, Milano-Udine 2010-2018 (voll. 2-8).

Carlo Enzo paragonava il suo approccio alla Scrittura a ciò che nella tradizione ebraica passa sotto il nome di *midrash* – dalla radice *DaRaSh*, "ricercare" –, ossia la spiegazione che sviluppa la ricerca del senso profondo del testo mediante il suo codice di rimandi e significati interni. Tuttavia l'indagine midrashica avviene pur sempre riportando l'ebraico all'ebraico, *cercando di restituire* le parole oltre la traduzione/tradimento della loro usura nei successivi contesti storici in cui sono state lette, adattate e trasformate. Ma oltre l'usura c'è quel processo assai più radicale, la mutazione, che fa passare il testo in un'altra lingua e lo rifunzionalizza in una diversa situazione culturale. Le relazioni tra le parole, infatti, sono le prime ad allentarsi e talvolta a sparire nel processo di traduzione dei testi, soprattutto quando il traduttore isola le parole e le reinterpreta collocandole nella mappa concettuale familiare alla lingua di destinazione e al sistema ideologico in cui vive. Ed è stata la cultura greca – è il nucleo di ciò che dobbiamo intendere dietro la parola-cardine della filosofia, *lógos* – a pensare al linguaggio, diversamente dall'intreccio narrativo dei miti, come ad un sistema in cui "dire" sia sempre dire *qualche cosa*, là dove nella concezione della "cosa" si incontrano, legandosi e annodandosi in *sostanziale* accordo, il *fuori* del mondo e il *dentro* del pensiero. È, *in nuce*, il fondamento di ogni possibile futura metafisica, cioè sia di quella che così è definita nelle numerose varianti del canone della filosofia occidentale, sia di quella che, ancora ben salda, alimenta l'esistenza quotidiana del pianeta e trova espressione nelle forme della tecnologia, nel sistema economico, nelle istituzioni politiche e sociali, nella stessa concezione della vita biologica.

Carlo Enzo si è trovato così al cospetto di un compito ben più arduo della lettura, pur sempre poggiata su confortevoli continuità, dei *midrashim* e dello stesso Spinoza. Il punto di partenza scelto da Enzo, allora, non poteva che essere l'*inizio* del racconto, quell'inizio della Scrittura – i primi 4 capitoli del *Genesi*, per dirla con una traduzione che è già molto addentro nell'opera del tradimento – che, dal punto di vista della redazione finale del testo biblico che, nei paesi protestanti troviamo anche sul comodino degli alberghi, coincide con l'inizio del mondo. Là dove, cioè, l'inizio del libro è anche il principio di tutte le "cose".

Ma che cosa viene detto, in realtà, in quei versetti, con cui *tà Biblìa*, come lo chiamavano i greci, ossia il "Libro dei Libri" come canone della garantita *leggibilità del mondo*, comincia? È possibile scalzare l'immediatezza, a cui conduce l'inerzia dell'interpretazione, antica e radicata in noi quasi come una sorta d'inconscio, che legge nell'inizio del libro l'inizio del mondo fisico, la creazione di Dio come la creazione di quell'orizzonte cosmobiologico in cui ci troviamo a vivere e a morire? In cui le funzioni del nostro corpo, degli altri animali, dell'albero e dell'erba, del fiore e del frutto, vengono attribuite al *fiat* creatore di un Dio pensato essenzialmente come demiurgo di cose e di organismi, di elementi e di oggetti? È possibile non leggere quell'*in principio* come un "fatto" fra i "fatti" del mondo, ma come qualcosa di autenticamente e di radicalmente *nuovo*?

«*Genesi 1-4*», scriveva Enzo in *Adamo dove sei?* poi ripreso e modificato, con il titolo de *Il progetto,* come volume introduttivo del suo *opus magnum*, «è come la struttura originaria della storia d'Israele, il luogo dello svelamento del suo disegno, e quello in cui *Tôrah*, *Nevî'im* e *Ketûvîm*,[4] i tre gruppi di libri sacri che comprendono questa storia, trovano la loro Parola e il loro senso, il loro lessico, il loro linguaggio, raccolti in sapiente sintesi».[5] Per accedere a questo senso dobbiamo dimenticare le parole del Serpente che, per il redattore di quei versetti, scritti dopo l'esilio babilonese, rappresentano la sapienza mondana, quella che sarà la metafisica greca, la base della futura teologia ebraico-cristiana ma anche della concezione scientifica del mondo fisico a cui affidiamo la banalità del reale, e lasciar parlare i simboli. In queste pagine, infatti, la lettera del testo è già simbolica, perché mediante l'utilizzo dell'antico schema del "racconto di creazione" (comune a molti popoli e a molte culture, non solo del Vicino Oriente) il testo non intende affatto proporre l'immagine di un Dio, simile al Demiurgo platonico, che crea dal nulla l'universo e che assiste alla fatale caduta della specie umana.

Nessuna santificazione della mera vita biologica, quindi, legittimano quei versetti, né, tantomeno in essi è lecito leggere la giustificazione del dominio vicario dell'uomo sui viventi della terra o l'elezione privilegiata di un popolo, di una stirpe o di una nazione. Non l'alienazione del "fare" produttivo dell'uomo che fabbrica i suoi idoli si racconta in quei quattro capitoli, come Feuerbach sosterrà, restituendo l'oggetto-Dio al suo mittente umano, troppo umano. Tutte queste nozioni, infatti, gravitano intorno all'idea del divino che il catechismo cristiano elabora sotto l'influsso della filosofia greca, e che Copernico e Darwin si limitano a ridescrivere in linguaggio scientifico, qualora venga conservata, per dirla con Laplace, l'*ipotesi*, a questo punto, effettivamente *inutile*, di un Dio all'origine delle leggi del cosmo e dell'evoluzione dei viventi. Un'idea del divino, per altro, al di là delle distinzioni löwithiane di cosmoteologia greca e antropoteologia biblica, assolutamente funzionale alle ambizioni di dominio e alla volontà di potenza della specie. L'immagine originaria contenuta in *Genesi 1-4* è, invece, quella di un Dio (anzi di un Dio fra la molteplicità degli Iddii) che progetta un "mondo morale nuovo", in cui gli uomini, che già popolano la terra, possano crescere e diventare degli Adamo a sua immagine, ossia riuscendo a produrre non idoli, ma una nuova "stoffa" d'umanità. Il *Genesi* inizia, quindi, con l'annuncio di un "codice di vita" – intendendo per vita l'esistenza che si progetta liberamente –, e non con la rassegnata accettazione delle leggi fisiche e biologiche del cosmo, la cui assoluta inerzialità, necessità e indifferenza non hanno mai avuto bisogno di essere create o progettate. Benché, quindi, si tratti di un *in principio*, l'inizio della Scrittura inverte il movimento retrogrado della

[4] Secondo la consuetudine traduttiva, la Legge, i Profeti e gli Agiografi, le cui iniziali T-N-K compongono il nome "Tanakh" che Israele dà alla raccolta dei suoi libri sacri canonici.
[5] C. Enzo, *Adamo dove sei? Per una nuova interpretazione della Bibbia*, il Saggiatore, Milano 2002, p. 41; id., *Il progetto di mondo e di uomo delle generazioni di Israele. Genesi 1-4*, Mimesis, Milano-Udine 2010, p. 293.

ricerca del fondamento e dei suoi idoli concettuali e lo proietta nel futuro, cioè in un compito e in un progetto, in un *come si diventa ciò che si è*. Anzi nell'essenza stessa, inaudita per i Greci, affascinati dalla ricorsività normativa del cosmo su cui modellavano la loro idea del pensare, del fare e dell'agire, del *progetto* in cui invece ne va sempre, secondo il suggerimento dell'*Apocalisse*, di cieli nuovi e terra nuova (*Ap.* 21,1). "Dio", per dirla in maniera sommaria e cercando di evitare di offrire il nostro pegno all'immane lavorio filologico-terminologico in cui la scrittura di Enzo rimaneva spesso invischiata, scoraggiando il lettore meno paziente, non crea cose viventi o inanimate, uomini e mondo, ma viene *agito* e *vissuto* da uomini che ogni volta si fanno somiglianti, ossia danno carne, sangue e corpo, a quell'immagine che *ancora deve venire*, spalancando l'*av-venire* (ossia il nome più bello del futuro), a una tanto vertiginosa quanto difficile libertà.

Sviluppando il parallelo fra Enzo e Spinoza in un suo recente scritto, Renato Rizzi sottolineava come vi fosse un'evidente analogia nel rifiuto delle loro letture midrashiche della Scrittura da parte delle comunità di appartenenza, quella ebraica, nell'Olanda del Seicento, quella cristiano-cattolica, nell'Italia dei nostri giorni, ma aggiungeva, «quello che ci sorprende maggiormente è un altro fattore. Spinoza era agli albori del moderno, quando le sovranità teologiche erano indiscusse. Enzo, invece, è nel pieno del tempo laico e scientifico. Il vero scandalo non riguarda, allora, la condanna inflittagli dalla Chiesa. Umanamente anche comprensibile. Incomprensibile è semmai il rifiuto da parte della nostra cultura secolarizzata. Che tanto secolarizzata non è. Lì brucia davvero l'eresia di Enzo. La quale non scardina solo le interpretazioni canoniche dei due monoteismi, ma va contro un terzo monoteismo monolitico. Il vitello d'oro del paradigma tecnico scientifico. La nuova forma di idolatria te(cn)ologica».[6]

Ho incontrato Carlo Enzo di nuovo nei primi anni Ottanta, all'Università di Ca' Foscari, ed è stato il professore di un magnifico corso di filosofia medievale: di un altro medioevo, al di fuori degli schemi e, ancora una volta, dei programmi, questa volta accademici. Proprio per questo il corso rimase unico.[7] Non l'ho seguito nel corso degli anni se non da misurata distanza. Nel 2006 ha battezzato mio figlio Michele: un momento per noi tutti bellissimo, significativo, incancellabile, in cui il rito si accompagnava all'interrogazione sul suo autentico significato. È diventato il maestro di comuni amici, Romano Màdera, poi Renato Rizzi e molti altri. Confesso la mia colpa, che si è ripetuta centinaia di volte, di non aver preso spesso il telefono per chiamarlo, per sapere come stava, per scambiare quattro parole. Di solito è un modo ingenuo e un po' vigliacco con cui crediamo di sottrarci al divenire del tempo che siamo. Enzo ha avuto i suoi guai con la salute, ha raggiunto un'età venerabile, i novant'anni che abbiamo festeggiato nel giugno del 2017.

Negli ultimi tempi era diventato cieco ed era tornata la malattia: tutte le sue forze residue si concentravano sul completamento dell'ultimo volume dell'espo-

[6] R. Rizzi, *Eppure/And yet…*, Divisare Books, Roma 2018, pp. 28-31 (testo inglese a fronte).
[7] C. Enzo, *Sulla nascita della filosofia medievale*, Venezia 1984 (dattiloscritto).

sizione della sua opera testamentaria, *La generazione di Gesù Cristo nel Vangelo secondo Matteo*, quello dedicato a *Il compimento del secolo della generazione*.[8] Ma non posso immaginarlo diversamente, anche oggi che riposa nel piccolo Cimitero di Mazzorbo, vicino a Burano, in mezzo alla Laguna di Venezia, se non a partire da quel 1978 in cui Carlo Enzo è diventato il mio maestro.

[8] Si tratta del settimo volume, ossia del penultimo secondo il piano dell'opera, mentre è già uscito l'ultimo, C. Enzo, *La consegna del Figlio dell'adamo della generazione*, Mimesis, Milano-Udine 2014.

Il libro dell'Adamo che non abbiamo mai letto

Romano Màdera

This essay constituted the foreword to Carlo Enzo's *Adamo dove sei?*, published in 2002. I propose it again both to commemorate him and to foster a renewed interest for his *La generazione di Gesù Cristo nel Vangelo secondo Matteo*. This major work consists of six volumes and an Introduction, whose function is to contextualize the Gospel according to Matthew in the language of the Scripture. Entitled *Il progetto di mondo e di uomo delle generazioni di Israele*, the Introduction is the republication of *Adamo dove sei?* and puts forth a word by word exegesis of *Genesis 1-4*. The aim of this essay is to present Carlo Enzo's approach to the Biblical text – an approach that entails a rediscovery of the Scripture, read *iuxta propria principia* – so as to intrigue young scholars to undertake this very path.

Scrissi questa introduzione al libro di Carlo Enzo, *Adamo dove sei?* pubblicato nel 2002 da Il Saggiatore, ora la riprendo qui per ricordarlo e per cercare di motivare alla lettura del suo *opus,* uscito per Mimesis dal 2010 in avanti, *La generazione di Gesù Cristo nel Vangelo secondo Matteo,* che comprende sei volumi (un volume, intitolato "Il compimento del secolo della generazione" non è stato ultimato da Carlo) e che è preceduto da una premessa che ci permette di intendere il linguaggio sacro delle Scritture entro il quale il *Vangelo secondo Matteo* deve essere ricollocato e ricompreso. La premessa è il volume che precede gli altri e si intitola *Il progetto di mondo e di uomo delle generazioni di Israele*. Si tratta della ripubblicazione di *Adamo dove sei?* e contiene il commento, parola per parola di *Genesi 1-4.* Ecco quindi la mia *Introduzione*, ormai introvabile, che spero possa incuriosire qualche lettore e magari qualche giovane studioso a intraprendere il cammino di avvicinamento a questa riscoperta del testo biblico riletto *iuxta sua propria principia*. Per continuare "la generazione di Gesù Cristo", come ripeto con Carlo per risvegliare la nostra comune speranza.

Perché aggiungere alle infinite interpretazioni dei primi capitoli del *Genesi* un'altra lettura? Non si sono esercitate a sufficienza, su quel testo, le intelligenze migliori dell'ebraismo, dell'islam, del cattolicesimo, dell'ortodossia, del protestantesimo e, infine, le menti più acute nella critica della religione?

Si potrebbe rispondere: proprio per questo! Solo continuando a tornare sulle stesse pagine, avvicinandole con nuove parole, le rivelazioni, o i miti originari, possono continuare a vivere per noi e intessere, con noi, la storia presente. Eppure non è questo, per quanto buono e necessario sia, il proposito del testo di Carlo Enzo. In una ricerca di esegesi e di antropologia biblica che non concede nulla a suggestioni esterne al corpo a corpo con il Libro – libertà che, al contrario, questa introduzione si concede per intero – si scopre, parola per parola, un significato letteralmente mai prima ascoltato. Giusta la diffidenza: questa è una enormità! Dopo più di un secolo di indagini storico-critiche, almeno in parte svincolate da preoccupazioni di appartenenza ecclesiale, sembra altamente improbabile che possa emergere da uno scavo di un ricercatore isolato – compiuto peraltro secondo il metodo che legge la Scrittura per mezzo della Scrittura – un profilo e un percorso del tutto nuovi che pretendono, per di più, di mostrarci il volto originario di Adamo, oscurato e trascurato dalle tradizioni che pure lo hanno posto al principio della loro fede in un Dio creatore (o al centro del loro rifiuto di un Dio creatore).

Ecco, partiamo proprio di qui, dalla fede, o dalla sua negazione, nella "creazione del mondo". Sia chiaro, non è qui in questione il rapporto fede-scienza, non si vuole neppure accennare alla polemica fra creazionisti ed evoluzionisti. Assumiamo anzi, come riferimento, le posizioni più aperte, quelle che lasciano tutto lo spazio possibile a qualsiasi indagine e concezione scientifica, che sanno da gran tempo che né la teoria del big bang né la sua confutazione, né le possibili nuove scoperte sulla massa del neutrino e sulle sue implicazioni cosmologiche, possono toccare il senso della affermazione di fede che ci fa riconoscere come creature di Dio in un mondo di creature di Dio. Questa fede, propria dell'ebraismo e di tutte le diverse confessioni cristiane, si basa sull'interpretazione del primo capitolo, dei primi versetti del *Genesi*. Che importanza ha sapersi e volersi – o non riconoscersi e non volersi – creature di Dio? Immensa, e perciò inanalizzabile qui. Basterà un cenno: se il primo capitolo del *Genesi* non esponesse, in nessun modo, una teologia della creaturalità del mondo fisico, allora anche ogni problema di rapporto fra volontà e potenza di Dio, da un lato, e accadimenti naturali, o storico naturali (dai terremoti alle guerre, per intenderci) dall'altro, è mal posto (o almeno, è posto in maniera troppo imprecisa). Né sarebbe consentito far discendere dalla Bibbia una qualche bioetica, proprio perché la Bibbia non parla della vita nella sua dimensione biologica e universalmente umana, dunque non ne propone nessuna etica.

L'interpretazione del verbo *BaRa'* (creò), al versetto 1 del capitolo 1 di *Genesi*, che ci offre Carlo Enzo, ci schiude un diverso senso: l'invenzione di un "mondo" nuovo, il "progettare cosa nuova". E da parte di chi? Di Dio? No, *del* Dio che, similmente ad altri Dei (Elohîm) della mezzaluna fertile, vuole dar vita a un mondo che sia condizione di crescita di un suo uomo, di un Adamo, dell'uomo che deve diventare l'immagine dell'elohîm YHWH.

Dunque qui si parla, e qui parla, un Dio particolare, un Dio di un tipo d'uomo particolare, l'uomo come Adamo, l'uomo che deve abitare, coltivare e custodire la *'aDaMaH*, la terra fertile.

Insomma la "creazione del mondo" è in realtà un "codice di vita" scritto in linguaggio simbolico, rivolto a un tipo d'uomo che si deve distinguere da tutti gli altri perché destinato alla Tôrah, (la Legge di Mosè, le parole del Dio). E la Tôrah troneggia già nel mezzo del paradiso delle delizie (Eden). Tutto questo non è affatto estraneo neppure alla tradizione ebraica più popolare: il "giusto" è sempre in "un mondo", anzi si racconta che per il giusto sono pronti 310 mondi[1]! E l'Adamo che deve diventare, percorrendo una via di assimilazione al suo Dio, immagine del Dio, non può essere un uomo qualsiasi, ma solo l'ebreo che osserva la Legge e, con ciò, viene elevato a un tipo umano che, con una terminologia moderna, potremmo chiamare davvero un "superuomo" o un "al di là dell'uomo"[2].

Ricordo le prime volte che ascoltai Carlo Enzo insegnare la sua esegesi, martellare senza impazienza termine dopo termine, ripetere i passaggi come ad assicurare la corda per un movimento difficile in una scalata. Mi si apriva la testa e dalla testa scendeva al cuore una consolazione difficile da sperare ancora: quel testo tante volte sentito, quell'impasto di cosmologie mitiche faticosamente, legnosamente ricondotto a una teologia disperante, che infligge al suo Dio l'infamia originaria d'essere responsabile di un cosmo atroce, con l'aggravante di quel linguaggio inadeguato, spesso abbandonato a contrastanti versioni delle sue stesse opere presunte... senza più neppure, per l'educazione cristiana, l'arguzia sapida del raccontare sul racconto proprio del *midrash* ebraico... ecco che quelle parole letteralmente risorgevano, potevano ancora dire qualcosa, erano state acutamente soppesate, e invitavano, con una tenacia testardissima, a ricominciare sempre di nuovo la creazione di un mondo per un uomo che sia capace di elevarsi sopra l'indegno mattatoio della storia e della cosmobiologia universali.

La visione dischiusa da questa esegesi riporta la figura dell'Adamo "alle origini dell'utopia messianica" come recitava il titolo di un precedente libro di Carlo Enzo (libro al quale ha risposto solo un silenzio più astuto che rispettoso). Non dunque in Adamo e nei cieli si parla teologicamente dell'umanità e dell'astrofisica, ma si figura, invece, dopo una lunga esperienza storica, il progetto del Dio d'Israele per un uomo che, assomigliandogli, ne diventi l'immagine e si innalzi nel "cielo" come "stella", faccia cioè brillare nell'alto il suo essere un giusto di YHWH. Qui la parola rivolta ad Adamo risuona piena, il messaggio etico-spirituale si libera di ogni impaccio che non gli conviene e torna capace di interpellarci: "Adamo, dove sei?". Ecco la consolazione: il tornar viva e piena di senso per me, per noi oggi, della parola – e di una parola che per me, e per molti, conserva ancora un'eco di radici quasi isterilite, già date per morte, ma alle quali i ricordi di formazione ineluttabilmente riconducono. Ma ogni resurrezione si paga, e duramente. Cosa che già si lascia indovinare dal maestro che la insegna: messo ai margini dei margini di una Chiesa sempre ancora sospettosa di chi osa

[1] Cfr. L. Ginzberg, *Le leggende ebraiche* (1925), vol. I, Adelphi, Milano 1995, pag. 191.
[2] Questo termine è usato da Ginzberg, *op. cit.*, pagg. 62, 243-44, come da C. Enzo, *Alle origini dell'utopia messianica*, Antenore, Padova 1983, pag. 26.

dall'interno, o dal campo dei credenti, leggere in modo diverso la Scrittura; trascurato dal laicismo non-credente che volentieri dialoga con le interpretazioni fornite di *imprimatur* ecclesiastico, ma che non si attenta quasi mai (non si sa se per ignoranza o per comoda divisione dei ruoli) a discutere l'interpretazione del testo sacro. Tuttavia ogni resurrezione si paga in un senso più aspro, ben oltre la sfortuna del novatore. La resurrezione a parola viva, la più antica e la più futura del progetto adamico-messianico, costa la lotta più dura contro la tradizione interpretativa legata all'ellenizzazione e alla metafisicizzazione della comprensione del *Genesi*. Sparisce naturalmente per prima la dottrina ontologica su Dio e sulla creazione. Nel messaggio biblico non c'è nessuna speculazione sull'essere e sugli enti, e questo è pacifico, ma – e questo non è affatto pacifico – poiché non si affronta il nesso fra cosmo e Dio, ne viene esclusa ogni possibile derivazione ontologica che voglia trovare appoggio, conferma o parallelismo nel racconto della generazione del mondo adamico e dell'Adamo. L'esistenza del mondo e dell'uomo è una realtà già data, una precondizione. Ed è una realtà multiforme, già organizzata in culture, in civiltà, in popoli governati da istituzioni. Comincia da qui il percorso del Dio d'Israele: separare, facendola nascere e coltivandola, una dimensione d'esistenza particolare, la sua "terra fertile", insieme all'uomo che in essa e per essa deve vivere.

Se proprio volessimo rischiare una affinità filosofica potremmo forse dire che "filosofia prima" qui è l'etica, ma un'etica intesa in senso pieno, come pratica centrata in istituzioni e in costumi – ethos quindi di un popolo, di una comunità. Direi allora, se un genere filosofico si dovesse indicare come il più adatto a tradurre l'intento scritturale, che quello antropologico, nel senso dell'antropologia filosofica, potrebbe forse avvicinarsi alle formulazioni narrative di questo "codice di vita". Non è possibile, invece, costruire su quel racconto quella circolarità virtuosa per la quale la sintesi scolastica poteva costruire l'equazione di reciproca convertibilità fra essere, unità e bene. Il bene, come già aveva teorizzato la tradizione precedente, in modo sommo in Agostino, si radicava nell'essere. Il bene sommo doveva coincidere con l'essere sommo, e l'essere sommo provava la sua trascendenza rispetto al mondo del generare e del perire – del divenire della vita del mondo – creandolo dal nulla (anche se ci vollero secoli per sovrapporre la "creazione dal nulla" a un racconto che, secondo consolidati stilemi dei miti delle origini, fa iniziare la creazione del mondo da un "mondo" già esistente...).

Con la creazione dal nulla e il Dio come ente sommo si operava una giunzione, di straordinaria efficacia culturale, fra il racconto biblico e la filosofia greca ereditata da Roma. Veniva cioè inserito, in una cultura profondamente segnata dal dualismo fra mondo della generazione destinata a morte, e mondo dell'essere attuale e ideale (come il dualismo di principio fra Dio e materia prima attesta, tanto nella scuola platonica quanto in quella aristotelica), il segno peculiare dell'ebraismo, e delle prime chiese cristiane nel loro derivare dall'ebraismo, cioè il vincolo inscindibile fra la dimensione del divino e la dimensione delle "generazioni", fra quel Dio e una comunità di uomini che custodiscono e lavorano il Suo e loro mondo.

Non nascondo che, per un paradosso della storia e della cultura occidentale che andrebbe ben altrimenti esaminato, si è diffusa la convinzione, prima fra i dotti, e poi fra le masse, che le cose stiano a rovescio. E cioè che la cultura cristiana stia in opposizione netta alla "vita nel mondo e del mondo", e che la radice greca (magari di una favoleggiata grecità arcaica presocratica) sia invece dionisiacamente impegnata alla celebrazione della vita. Ma questo è, più probabilmente, il sintomo di un dilagare della polemica nietzscheana, a sua volta esito della critica che, da Strauss in poi, aveva investito il cristianesimo e la tradizione filosofica che a esso si era appoggiata. Così le parti si rovesciano: l'eredità dell'antico giudaismo, così pervicacemente legato alla vita nel mondo da non pensare inizialmente a nessun oltremondo per il giusto[3], finisce per essere additato come la radice del disprezzo per il "senso della terra"; la radice greca, quasi sempre rivolta a distanziarsi il più possibile dal mondo del divenire, diventa invece l'antenato che legittima la "rivalutazione del mondo". Ma questo paradosso si scioglie semplicemente: inevitabilmente la rivalutazione del mondo del generare e del perire deve sbarazzarsi dell'avversario cristiano, ellenizzato fino al midollo, identificato per più di un millennio con l'impianto metafisico[4].

Ben più penetrante e drammatica, nello sciogliere questo paradosso che attribuisce al messaggio biblico l'avversione metafisica per la concreta vita nel mondo, è però l'esegesi di Carlo Enzo. Intanto, e plasticamente, gli autori di *Genesi* hanno già individuato il nemico che li minaccia e che li divorerà: proprio nella figura del serpente è possibile intravvedere la contaminazione ellenistica! Anche se non si volesse concordare su questa identificazione, innegabile è lo strutturarsi del racconto, la sua *logica interna*, in base al termine Toledot, *generazioni*. La parola del Dio d'Adamo è quel *genesis* che contraddistingue il mondo del divenire dal quale allontanarsi in ogni senso, secondo la prescrizione ontologica e politica di Platone (che echeggia tuttavia, attenuata, anche nell'eredità filosofica aristotelica). La scansione del pensiero del Dio prende quindi dal nesso più intimo, più carnale, la sua metafora di senso. Nelle generazioni e attraverso le generazioni si rivela e si attua il progetto del Dio di Israele. Non si tratta di una trascurabile differenza. Questa è la pietra angolare, e in questa pietra deve inciampare ogni volontà metafisica e oltremondana di impadronirsi della parola di questo Dio.

Eppure, non avevo detto, poco più sopra, che la creazione – la generazione dell'elohîm YHWH – non ha niente a che fare con il mondo della natura fisica? Che proprio per questo non lo si può chiamare in giudizio quando si riflette sulle avversità di natura cosmobiologica, riferite alla storia umana in senso generico,

[3] Cfr. M. Weber, *Sociologia delle religioni* (1915-17), 2 voll., Utet, Torino 1976.

[4] Sarebbe poi da coordinare la rivolta filosofica anticristiana, da alcuni fermenti illuministici in poi, con la lotta degli Stati nazionali europei contro i poteri delle Chiese. Si potrebbe forse pensare che i filosofi traducano un'ansia di legittimazione in "idealizzazioni storico-speculative", debbano quindi liberare il pensiero moderno dai vincoli della tradizione – critica alla metafisica – delegittimare le pretese delle Chiese – critica della religione – e inventare una nuova ascendenza, più antica e insieme più moderna, ispirandosi alla Grecia arcaica e/o alla scienza.

che la vita impone agli uomini? Che Dio della vita è questo, se non è il creatore della natura e dell'umanità? Non è forse una nuova versione gnostica della divinità, almeno dello gnosticismo dualistico?

Il progetto adamico è insieme legato alla vita su questa terra e immensamente distante – come le stelle dei cieli – dalla vita su questa terra. La sua scelta metaforica, quel suo abbarbicarsi alla terra, quel distinguere esperto fra i vari tipi di terra, non è sorpassabile in una sublimazione che guardi alla scelta lessicale come a qualcosa di arbitrario. La metafora della terra fertile dice tutto: non si vuole additare uno stile di vita comune da raggiungere che cancelli la vita terrena. Le stelle dei cieli sono la compagine dei giusti – l'esercito del Dio, ecco il senso di quell'assurdo "Dio degli eserciti" in lode del Misericordioso! – la dimensione alla quale salire, in una scala che dal profondo dei pesci del mare, privi di terra ferma sulla quale crescere, raggiunge la vita secondo giustizia, la prassi di giustizia e di misericordia che, rendendo simili al Dio, ne forma l'immagine. Adamo è formato perché segua l'immagine del Dio fino a incarnarla sopra la terra. Sì, è l'uomo di un altro mondo, ma nel senso di un mondo che deve avvenire in questo mondo come altro modo di vivere nel mondo. Un modo particolare – scelto, eletto, separato, santo – che non si confonda con le altre culture, le altre religiosità. Sì, un'elezione che, nella finalità del progetto proferita dal Dio davanti al suo popolo per ricordargli la via, profetizza che anche le altre genti riconoscano l'esempio luminoso della vita adamica e per questo rendano il Dio di Israele Dio dell'umanità. Adamo è e rimane un uomo, ma deve diventare, seguendo la sua vocazione, un altro uomo. Il libro dell'Adamo è quindi il libro di un'ecotopia antropologica nel senso che addita una dimensione umana di mondo "non ancora" e "già da sempre" presente[5].

La tensione ecotopica – si tratta infatti della vera casa di Adamo da raggiungere, non di un non luogo da fantasticare – tiene insieme, collega in una via la trascendenza di queste parole del Dio, rispetto alle culture che hanno popolato il mondo, e l'immanenza del disegno divino, alle dimensioni umane della vita sulla terra. Si potrebbe forse anche dire che la trascendenza è qui nel superamento della inclinazione al male presente nella natura umana, superamento da perseguire nell'esercizio di una libertà che è distintiva originariamente dell'uomo[6].

È il momento del dramma originario – dramma che è originario perché inevitabilmente destinato a riproporsi per ogni chiamato a essere Adamo: scegliere di seguire la voce del serpente o la voce del Dio, decidere da sé solo e da subito, o crescere alla scuola della Tôrah, dell'albero della vita, prima di poter discernere a fondo le vie del bene e le vie del male (l'albero della conoscenza del bene e del male). Dramma originario, e non peccato originale ereditario del quale non c'è

[5] Cfr. E. Bloch, *Il principio speranza* (1938-1959), 3 voll., Garzanti, Milano 1994. È peraltro frequentissimo trovare nell'ebraismo l'idea della preesistenza della Tôrah alla creazione e il ricorso all'evento futuro per spiegare qualcosa che è accaduto in passato.
[6] Cfr. Ginzberg, *op. cit.*, pagg. 24-25.

traccia nella Scrittura[7]! Messa in scena drammatica dei conflitti, delle lacerazioni che Israele – al tempo della redazione di *Genesi* – ha già vissuto: bilancio di tutte le vie sbagliate e distruttive, e di quelle giuste e costruttive, che Israele ricorda, sintetizza e simbolizza nel tipo d'uomo adamico che si sforza di essere e di diventare. Israele già sa cosa significa stare sulla *'aDaMaH* e coltivarla o averla perduta, cibarsi della parola del Dio o averla dimenticata ed essersene allontanati. Il *Genesi* è, in questo senso, un libro di etica storico-religiosa, non un racconto mitico. Il suo linguaggio è simbolico, ma di un simbolismo già vissuto e conosciuto. Come se nel raccontare a modo dei miti comuni nella area culturale nella quale è inserito[8], Israele infondesse consapevolmente la sua meditazione sul senso della sua storia e la sua decisione per il codice di vita del suo Dio. Per questo Carlo Enzo rifiuta a giusta ragione la definizione della sua interpretazione come "simbolica", espressione con la quale la si vorrebbe assimilare all'antica posizione esegetica della scuola di Alessandria. "Simbolico è il testo, non la mia interpretazione", così usa ripetere. Paradossalmente si potrebbe dire che la sua è un'interpretazione che tende all'assoluta letteralità. A stare alla lettera del testo definendo il senso inteso dalla scelta linguistico-simbolica dell'autore. Così non si è affatto cancellata la "realtà" cui la Scrittura si riferisce, anzi, troppo ingenuamente si presume che la Scrittura debba parlare di una realtà (cosmica o antropica) in modo inadeguato, date le conoscenze, la mentalità e il linguaggio del suo tempo. Non si immagina che la Scrittura metta in moto un dispositivo complesso, che miri apertamente a una "realtà simbolica", che questa realtà simbolica concentri un'esperienza storico-religiosa e che questa esperienza possa essere potentemente espressa nella sua essenza, cioè nella sua concentrazione estrema, usando il genere dei miti di creazione in uso in tutte le altre culture coeve e affini. Si tratta di una precisa e acuta operazione teologico-letteraria, non di una variazione monoteistica dei racconti sull'origine del mondo[9]. Si è spesso parlato di letteratura rabbinica per le autentiche leggende popolari ebraiche che, ovviamente, erano intrise di riferimenti scritturali, e si è sbagliato[10].

Il *Genesi* è operazione inversa: l'uso di figure vicine anche alla cultura del popolo è in funzione di una riformulazione di senso, alla luce della meditazione storico-teologica sulla esperienza di Israele. Ancora, e ancora più vicino ai problemi di comprensione etico-religiosa del testo di *Genesi*: se la creazione si riferisce non alla natura, ma a una dimensione di esistenza fertile per la crescita del tipo d'uomo inteso a diventare immagine del Dio, anche la creazione dell'Adamo non intende affatto riferirsi alla comparsa del genere umano sulla terra.

[7] "Nulla è scritto, nulla è sigillato: la stessa volontà di Dio può cambiare. Anche se la punizione è stata stabilita, può essere annullata. *Nessun peccato originale!* A ogni essere umano è concessa un'altra possibilità di cambiare la sua vita". R. Della Rocca (a cura di), *Libro di Jonah*, Tipografia Gaeta 1994, pag. 16.
[8] Cfr. J.A. Soggin (a cura di), *Genesi 1-11*, Marietti, Genova 1991, pagg. 72-73, ma anche *La saga di Gilgamesh*, Rusconi, Milano 1993.
[9] Cfr. Soggin, *op. cit.*, per avere un'idea dello *status quaestionis*.
[10] Cfr. Ginzberg, *op. cit*.

Quindi la vita e la morte di un Adamo non dicono la vita e la morte biologica. Esprimono invece nella metafora più pregnante, quella della vita e della morte, l'importanza vitale della fedeltà o dell'infedeltà a YHWH. Vita e morte sono vita e morte adamica, potenza crescente o impotenza cadaverica nella dimensione etico-religiosa dello yahvismo. Non a caso si è poi detto – a commento del fatto che Adamo non sia morto dopo aver mangiato dell'albero del conoscere bene e male, come invece aveva affermato il Dio – che i giusti vivono anche se morti e muoiono anche se vivi[11].

Adamo è morto poiché ha "peccato", perché, traducendo il senso dei due termini ebraici per "peccato", ha "smarrito la via" e ha "mancato l'obiettivo"[12].

Esattamente quel che è accaduto a Israele e che Israele ha compreso nell'esperienza dell'esilio (ma si può "essere in esilio" e continuare a dimorare sulla "terra fertile" della sequela della via del Signore, e viceversa).

L'Adamo che vive la sua esperienza di Adamo morto può ritornare al suo Dio, compiere – sentendo la voce del Dio che lo chiama e lo sollecita – l'opera più alta possibile dello spirito: convertirsi, ritrovare la via abbandonata e perduta. Se ascolta il richiamo, che la dura esperienza della morte consente di percepire con drammatica intensità, allora il suo Dio "lo risorge", lo fa tornare vivo nella "terra" d'elezione, a gustare cioè la condizione di vita buona e giusta di chi custodisce fedelmente la Tôrah, l'albero della vita credente.

Non può sfuggire l'eco gigantesca che questa esegesi della vita e della morte adamica scatena su ogni parola delle Scritture, anche, e forse soprattutto, su quelle degli Evangeli cristiani. Un'eco paurosa perché travolge quasi due millenni di catechesi popolare, contesta le interpretazioni delle confessioni di fede delle Chiese cristiane, scuote e interroga i non-detti e le incerte allusioni anche delle comprensioni teologiche e spirituali più raffinate.

La morte del giusto non diventa una improbabile e fiabesca vita dell'anima di un cadavere biologico che attende la resurrezione in un suo nuovo corpo. La vita del giusto non è la morte alla vita di questo mondo perché cittadino della "città celeste" di un oltremondo. Sì, forse si dovrebbe ancora dire che il giusto vive la vita di un altro mondo, ma questo altro mondo non sta oltre il mondo, se non nel senso che la testimonianza del giusto fa avvenire in questo mondo la trasformazione in altro, in "nuovi cieli e nuova terra" – il luogo dove il Dio l'attende per rivelarsi compiutamente in un vivere comune.

Un'ispirazione questa, risorta dalle Scritture, che non lascerebbe pietra su pietra neppure della critica alla religione sviluppatasi negli ultimi due secoli[13]. La

[11] Ivi, pag. 277.

[12] "Questo si evince anche dal vero e autentico significato dei due termini più ricorrenti per indicare la parola *peccato*: *hatà* la cui radice nell'ebraico biblico significa perdere la strada, mancare la meta, e *avon* che vuol dire allontanarsi, perdere l'obiettivo. Per l'ebraismo quindi peccare significa perdere la strada o mancare la meta [...]" in Della Rocca, *op. cit.*, pag. 12.

[13]È ovviamente impossibile indicare, neppure sinteticamente, i riferimenti alla critica della religione negli ultimi due secoli. Ricorderò allora due testi capaci di guidare in tanta selva: A. Rizzi, *Il Sacro e il Senso*, Ldc, Torino 1995 e H.G. Kippenberg, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Reli-*

critica infatti si è mossa prendendo per buona l'interpretazione cosmobiologica della creazione del mondo e dell'Adamo. Essa riposa sulle stesse assunzioni di ciò che intende demolire: anzi, vuole demolire proprio quelle assunzioni relegandole alla mitologia che le scienze della natura e della cultura devono interpretare e possono, modernamente, abbandonare. Questo attacco è stato grandiosamente favorito dalle risposte teologiche che hanno rivendicato molto spesso il carattere "storico", e non "mitico", del racconto biblico. Con ciò non facevano che confermare la miticità dell'universo mentale dei credenti, così profonda da diventare irriconoscibile, come l'acqua è presumibilmente irriconoscibile, quanto necessaria, ai pesci che ci nuotano dentro. L'esegesi più avvertita ha reagito riconoscendo, seppure in ritardo, l'evidenza: sì, il *Genesi* usa forme letterarie proprie dei miti di creazione, prende materiale dalle culture coeve dell'Antico Medio Oriente, ma usa questi racconti per altre finalità, introducendo modificazioni essenziali (il monoteismo, la giustificazione in Abramo della scelta di Israele e così via). Ma anche nei casi migliori non si mette in questione che a tema sia la creazione dell'universo e del genere umano. Con ciò si depotenzia lo scarto che il testo biblico realizza rispetto alle mitologie (o alla comprensione che storicamente noi moderni ne abbiamo avuto) delle culture che pure ne costituiscono l'inevitabile antecedente storico di confronto. *Scarto*, ho detto, e non "demitizzazione", che mi sembrerebbe lettura anacronistica e sovraccarica di preoccupazioni proprie della nostra epoca culturale. Il mito, lungi dall'essere decantato, è utilizzato e ricreato, miticamente appunto, ma per raccontare un mito diverso, e diversamente consapevole di veicolare un "codice di vita" molto preciso (sarebbe di grande interesse vedere se anche i miti di riferimento non siano poi intessuti con gli stessi intenti, volti cioè all'ethos di gruppi umani determinati, e quindi molto meno fantasticanti e "inconsci" di quanto possano apparire a uno sguardo così lontano come il nostro).

Ne segue che se il testo è il libro che sintetizza e introduce gli insegnamenti che educano alla vita del fedele di YHWH usando le figure cosmobiologiche come metafore etico-religiose, allora la critica, da Diderot a Holbach, a Hume, a Strauss, è fuori tiro quanto la letteratura apologetica delle diverse confessioni cristiane. Feuerbach e la famosa critica antropologica alla teologia cristiana, risulterebbe un paradossale, ma inconsapevole, avvicinamento della concezione dell'uomo al modello adamico. L'alienazione religiosa muove infatti da uno spostamento estraniante delle possibilità essenziali dell'uomo fuori dalla sua esistenza, all'esistenza di un Dio con il quale ci si può ricongiungere quando il mondo storico-culturale dell'uomo sia oltrepassato. Ma con ciò la critica dell'alienazione religiosa fuerbachiana – che rimane il terreno d'origine delle successive elaborazioni critiche del cristianesimo nella filosofia post-hegeliana, da Marx a Nietzsche[14] – mostrerebbe di non aver compreso il senso del versetto di *Gene-*

gionswissenschaft und Moderne, Beck, München 1997. Per l'aspetto psicoanalitico si può utilizzare come introduzione H.F. Ellenberger, *La scoperta dell'inconscio* (1970), Boringhieri, Torino 1976.

[14] Voglio sottolineare la decisa sintesi di Buber che traccia una linea unitaria, inconsapevole, che

si 1,26: "Facciamo un adamo in nostra immagine, quando somiglianza nostra". Dice infatti il testo, nell'esegesi di Carlo Enzo, che l'Adamo, diventando simile al Dio, ne sarà l'immagine. Ecco l'immagine del Dio, l'immagine del Dio senza immagine, l'unica immagine del Dio: ecco l'Adamo! Un uomo in carne e ossa che abbia una altra "carne" e altre "ossa", che in questo mondo sappia dominare e volgere al bene la innata disposizione al male, ecco l'unica possibile rappresentazione efficace (essere l'immagine significa agire rappresentando, con la forza e l'animo del Dio di cui si è vicari). Dunque il Dio è il fine della crescita di questa specie particolare di esistenza e di dimensione umana – che apre tuttavia a tutti gli altri uomini, le altre creature viventi del testo, questa possibilità. Il Dio è il modello. La Bibbia è utopia che informa inconsciamente la critica di Feuerbach e ogni altra critica all'alienazione religiosa, un'utopia incomparabilmente più realistica perché il Dio è una possibilità essenziale dell'umano in Adamo convertito, possibilità interna a una dimensione nella quale si combatte contro una opposta tendenza e che esige un'infinita e paziente educazione, tratta dall'esperienza storica collettiva e individuale, diventata memoria vivente per il futuro. Lungo questa tormentata iniziazione Israele ha infatti sedimentato le due pietre-tavole sulle quali inscrivere le parole del suo Dio: la memoria dell'esperienza liberatrice e il rifiuto del peccato matrice di tutti i peccati, l'idolatria. Rifiuto dell'idolatria è la vocazione cui Adamo è chiamato: non farsi immagini del Dio è solo la faccia negativa del comandamento positivo: sii tu, Adamo, l'unica immagine, l'immagine vivente del Dio vivente! Non altri, non potenze, non culti, non cose, non tue vanità siano per te l'immagine del tuo Dio, diventa tu stesso il suo efficace sostituto! Ora le parti si rovesciano in un riconoscimento che rivela un equivoco colossale: è il rifiuto dell'idolatria a costituire il protomodello culturale di ogni teoria dell'alienazione! È questo vino nuovo di autentico ebraismo che, giunto a consumarsi il tempo di resistenza del vecchio contenitore ellenizzante e metafisicizzante, lo rompe, e ne trabocca fuori. Certo non può che riversarsi, innanzitutto, contro l'immagine idolatrica che del suo stesso Dio è stata fabbricata. Attenzione: non sto giocando con la figura retorica del paradosso, inventando virtuosismi estranei ai contenuti dei testi. Non casualmente anche il marxista Bloch, e il marxista Benjamin – forse, ancora non casualmente, ebrei seguaci dell'altro ebreo Karl Marx – hanno sentito pulsare, nella loro antica eredità, qualcosa di fortemente affine all'idea di speranza emancipatrice che molti proiettarono sull'avvento del proletariato nella scena storica.

Non casualmente: perché il Dio che deve essere ricordato è il Dio che libera schiavi dalla servitù egizia. E che in questo viaggio di libertà infuria contro tutte le idolatrie alle quali il popolo vuole cedere la sua fragile, neonata libertà. Non avrai nessun Dio fuori di me, e di me non ti devi formare immagine alcuna perché tu devi diventare l'immagine mia. Un Dio per l'uomo non può che essere rappresentato da un'altra figura e realtà di umanità potenziata – anche in senso

unisce la critica alla religione di Feuerbach e Marx a quella di Nietzsche. Cfr. M. Buber, *L'eclisse di Dio* (1953), Mondadori, Milano 1990, pag. 112.

universalistico questa è la "promessa": diventerà il Dio di tutti quando gli adami sapranno camminare le loro e la sua via. Nessuna alienazione, nessuna idolatria potrà resistere a questa evidenza dispiegata di una diversa qualità umana capace di resistere al male, di conoscerlo e di piegarlo al bene. E il bene è una comunità di vita improntata dalla pace, dalla misericordia reciproca, dal sostegno per la vedova, l'orfano, lo straniero, dalla libertà per lo schiavo e per il povero. Per questo un popolo adamico è stato eletto, a questo deve educarsi assimilando, mangiando, dell'albero delle parole di vita adamiche della Tôrah.

Come si vede questo non è oppio alienante, anzi è il rimedio che risveglia dal sonno pesante e senza sogni dell'alienazione. D'altra parte, come non sentire il timbro dell'antidolatra nella teoria del feticismo – lo sviluppo maturo della teoria dell'alienazione – di Karl Marx[15]? Denaro che figlia denaro – questo è il rapporto di capitale – come regolatore di rapporti sociali tra individui inconsapevoli e incapaci di controllare reciprocamente i processi della loro produzione e riproduzione. Ecco la figura del feticismo, la base della teoria del valore e della critica dell'economia politica marxiana: i rapporti fra uomini diventano rapporti fra cose, i rapporti fra cose diventano rapporti fra persone, la cosa che così si produce è la corsa all'accumulazione di capitale, fuori controllo per qualsiasi volontà, singola o collettiva, degli uomini che sono trasformati in suoi agenti. È la religione della vita quotidiana ai tempi del capitalismo. Mai la raffigurazione dell'idolatria che ci signoreggia è stata più spietata e indignata. Solo la reincarnazione di un profeta di Israele può bruciare di una passione e di un odio antiservile così divorante. E che di nuovo la profezia antidolatrica si sia trasmutata in cupa idolatria, in asservimento in massa, è una tremenda conferma di quanto sia insidiato ogni passo che si attenti a sfidare la prigione costellata di false immagini di dei.

Altro, e meno lineare nel rovesciamento, è il posto di Nietzsche nella critica alle radici della religiosità ebraico-cristiana. Meno lineare perché la sua proposta di superuomo, benché si debba usare lo stesso termine per il rapporto fra l'Adamo e l'uomo, è forse anch'essa violentemente scossa da una tensione antidolatrica, ma rimane invischiata in una cattiva metafora della vita. Perché cattiva metafora? Perché dopo tanto voler "salire alla natura", e non discendervi, il superuomo non sembra molto altro che un cantore di contenuti che, potenziati e estetizzati fin che si voglia, non riescono a superare un sì alla cosmobiologia che promette soltanto di rendere impossibile ogni vita per qualsiasi erede, per quanto superomistico, del genere umano. L'ipermoralista Nietzsche cade vittima del suo doppio immoralista, la scissione diventa il segno di questa incapacità di conciliazione e della corrispondente compensazione "orgiastica".

Così rimane escluso che l'Adamo biblico, creato per un ethos capace di irraggiare vita giusta, possa essere avvicinato alle tavole della trasvalutazione

[15] Sulla teoria del feticismo, con successive messe a punto e svolte sul rapporto con la religione, cfr. i miei *Identità e feticismo*, Moizzi, Milano 1977 e *L'alchimia ribelle*, Palomar, Bari 1997.

nietzscheana[16]. Tuttavia la distruzione nietzscheana della metafisica e della morale negatrici della "terra", riapre la porta proprio al messaggio biblico, violentato dalle forzature impostegli per diventare trasmissibile nelle categorie della metafisica greca e della sua appendice teologica cristiana. La critica di Nietzsche al cristianesimo come platonismo per le masse e la morte del Dio che, in quanto sommo ente, è il bene assoluto non toccato dal divenire del mondo, involontariamente e inconsciamente si alleano all'odio per il serpente ellenistico. Tuttavia la contestazione nietzscheana muove da una interpretazione ricevuta del testo di *Genesi* appiattita alla esegesi che lo legge come un racconto di creazione del cosmo, dell'uomo, della donna e degli animali. Naturalmente, in questo modo, anche l'ironia sul peccato dei progenitori diventa facile: se non si tratta dell'Adamo che deve mettersi alla paziente scuola della Tôrah prima di imparare a discernere bene e male, la trasgressione appare come l'unica azione sensata di una umanità che non rinunci a se stessa.

Anche Freud, investigando in *Totem e tabù* le dinamiche psicoantropologiche che consentono il passaggio alla cultura da una sorta di precedente "stato di natura", vede nella leggenda di Adamo ed Eva, nel contesto della religione cristiana, il mascheramento di una originaria "uccisione" di un padre-padrone dominatore dell'orda originaria. Freud non costruisce affatto i passaggi esegetici per suffragare la sua deduzione, ma è chiaro che assegna al *Genesi* la funzione di mito della nascita del mondo culturale umano[17]. Dall'interiorizzazione e dalla elaborazione di questa colpa nascerebbe poi l'ordine morale e civile della cultura. In definitiva ci troveremmo anche qui nel mascheramento dello scenario edipico, alle prese con la nascita leggendaria del Super-Io.

Una conseguenza secondaria di questa visione è il giudizio sull'ebraismo come, in fondo, religione che non eufemizza e non alleggerisce gli effetti della colpa originaria. Conseguenza secondaria che rivela in quale equivoco disconoscimento cada Freud: proprio l'ebraismo, che nega ogni teologia morale del peccato originale, ne diventa il rappresentante al posto della teologia cristiana, che ne è l'inventrice! Viene così attaccato, involontariamente e inconsciamente, il punto d'onore della condizione umana secondo l'ebraismo, l'eccellenza del libero arbitrio che non deve essere inficiata in nessuno da una scelta compiuta da altri. D'altra parte anche la tesi fondamentale di Freud appare problematica. Proprio l'uccisione di una divinità e la sua partizione è parte del mito babilonese sul quale il *Genesi* molto attentamente, e niente affatto inconsapevolmente, evidentemente lavora. Anche l'El ebraico lavora separando. Ma non lo fa sul corpo cosmicamente divino di un'altra divinità. Potremmo osare – sfruttando Carlo Enzo, ma non solo lui – l'affermazione contraria: l'elohîm

[16] Fra i tanti luoghi nietzscheani basterà citare il paragrafo 48 de *L'Anticristo*, per misurare la distanza fra la sua interpretazione delle pagine iniziali del *Genesi* e quella proposta da Carlo Enzo. Nietzsche pensava che i cristiani fossero nemici di ogni "vera" filologia, ma, poi, seguiva in modo abbastanza tradizionale, proprio la loro filologia!

[17] Cfr. S. Freud, *Totem e tabù* (1912-13), in *Opere di S. Freud* vol. VII, Boringhieri, Torino 1975.

YHWH non "uccide" altri dei, di cui anzi riconosce una certa legittimità proprio nel conservare il plurale Elohîm come suo nome di famiglia. Sceglie, come scelse nel suo mito veramente originario, l'uscita dall'Egitto, la separazione. Vuole un suo popolo, vuole un popolo distinto per sé, vuole essere l'unico per il suo popolo, non si vuole imporre all'Egitto o a Babilonia (e come potrebbe sfidare in guerra di conquista questi grandi regni?), ma non tollera di rimanere confuso con altri. Dunque direi: l'elohîm YHWH non uccide altri dei, non li sfida a battaglia campale, sceglie la strategia della fuga, della separazione. Quando combatte, lo fa per esistere. È lento all'ira, spietato solo per non venir cancellato: non è questa la saggezza della ispirazione liberatrice di tribù asservite e ribelli che hanno saputo diventare popolo e regno – che hanno perduto il regno e hanno rischiato di perdersi come popolo e che, dopo l'esilio, quando *Genesi* è stato scritto, narrano metaforicamente la verità profonda della loro esperienza storica?

Se questo è il contesto, anche l'interpretazione di Jung, che vede il mangiare dell'albero della conoscenza del bene e del male come lo strappare contenuti all'inconscio, e il sentimento di colpevolezza come un portato del diventar consapevoli, mi sembra molto lontana dal contesto specifico del *Genesi*[18].

Si dovrebbe dire, viceversa, l'opposto. Costretto nella scomoda posizione dell'esegeta, che non è la mia, direi invece, a questo proposito, che bisognerebbe lavorare proprio sul significato di "separare", che rimanda anche ad uno dei significati possibili del verbo "creare", di *BaRa'*[19]. Ne deriverebbe che il progetto annunciato e riassunto in quel *BaRa'* iniziale, di creazione del mondo (cieli e terra) dell'Adamo, avviene per separazioni, e quindi per nuove connessioni[20] che, in questo modo, producono "cosa nuova". Le articolazioni di quel creare-separando iniziale si susseguono incalzanti, dopo la scena che tutte le contiene e che raffigura il fremere dello Spirito di Elohîm sopra le acque. Si separano la luce dalla tenebra, il giorno dalla notte, le acque di sopra e le acque di sotto, l'asciutto dal mare, i luminari dei cieli che distinguono giorno e notte come segni per i tempi opportuni, e ancora per tenere distinte luce e tenebre (*Gen* 1, 17).

[18] Cfr. C.G. Jung, *Simboli della trasformazione* (1912-1952), in *Opere di C. G. Jung*, vol. V, Boringhieri, Torino 1970, pagg. 247, 421, dove Jung interpreta il peccato originale all'interno della simbolica dell'incesto.

[19] Cfr. Soggin, *op. cit.*, pag. 29.

[20] Sarebbe questa una matrice culturale inconscia di una filosofia del lavoro moderna che unisce Pietro Verri, Hegel e Marx. Quest'ultimo cita infatti questo passo delle *Meditazioni sulla economia politica*: "Tutti i fenomeni dell'universo, siano essi prodotti della mano dell'uomo, ovvero delle leggi universali della fisica, non ci danno idea di *attuale* creazione, ma unicamente di una *modificazione* della materia. *Accostare e separare* sono gli unici elementi che l'ingegno umano ritrova analizzando l'idea della riproduzione: e tanto è riproduzione di valore e di ricchezze se la terra, l'aria e l'acqua dei campi si trasmutino in grano, come se colla mano dell'uomo il glutine di un insetto si trasmuti in velluto ovvero alcuni pezzetti di metallo si organizzino a formare una ripetizione" (da K. Marx, *Il Capitale*, vol. I (1867), Editori Riuniti, Roma 1964, pag. 75, che a sua volta cita Pietro Verri seguendo il testo delle *Meditazioni* pubblicate nel 1773 nell'edizione degli economisti italiani del Custodi, parte moderna, vol. XV, pagg. 21-22).

Ma infine tutta questa opera si completa nella separazione del giorno-simbolo di tutto il progetto adamico e del senso del suo percorso come Israele: la separazione del Sabato dagli altri giorni come giorno benedetto e santificato da Elohîm. La "creazione" si raccoglie tutta nell'istituzione del Sabato, del giorno santo, separato dagli altri come Israele deve essere "santo", separato dagli altri popoli. Inizia nella luce del Sabato il tempo della completezza. Il Sabato è la grande creazione di Israele, la sua eccezionalità e originalità attesta il nascere di una nuova concezione del mondo e della vita: nella luce del Sabato il più umile ciabattino si sente re, come ricorda un detto caro a diversi scrittori ebrei. È il giorno-segno della santificazione (e quindi, di nuovo, della scelta, elezione, distinzione) di Israele da parte dell'elohîm YHWH; giorno-segno di libertà, nella memoria della liberazione dalla schiavitù egiziana; giorno-segno di delizia. Bisogna ricordare che il "giardino delle delizie" è quello perduto: ma di Sabato non ci si deve occupare del proprio cammino, dei propri affari – anche lo schiavo e gli animali devono riposare – si deve piuttosto godere del senso del proprio cammino riconosciuto in una comunità che si nutre dell'albero della vita, della Tôrah: che gusta la volontà di una nuova vita di pace e di giustizia.

Ecco uno sguardo frettoloso sul prezioso intarsio che lega creare e separare, santità, elezione e letizia. Separare – distinguere consapevolmente – non può affatto stare vicino al significato di diventare colpevolmente consci per essersi distaccati dall'inconscio in stato di fusione caotica (e simbiotica).

È il contrario. Peccato è se mai credere di poter distinguere bene e male – la distinzione suprema – senza avere masticato a sufficienza dell'albero della vita. Senza essere cresciuti fino all'altezza di questa distinzione. Se lo volessi tradurre psicologicamente – per dialogare con Jung – direi: il peccato di chi è sollecitato a diventare Adamo, a uscire dalla irriflessa acquiescenza a modelli di vita dati per scontati, è quello di credere di poter fare una scelta etica prima di aver a sufficienza percorso la via esperienziale della conoscenza. In realtà – come diceva benissimo Jung – solo alcuni, dopo tormentati percorsi, giungono all'altezza di una vera scelta morale. Durante il trattamento psicoanalitico è fin troppo frequente ascoltare persone che si rifugiano dietro comportamenti o credenze di una morale ricevuta, usata per negare le dimensioni inquietanti della loro vita interiore; o, viceversa, persone che protestano contro gli stereotipi del moralismo per cercare di lenire il morso dei loro involontari autorimproveri. Essere all'altezza di una vera scelta morale significa aver saputo scrutare le ombre, i sottintesi, gli interessi, le ambivalenze delle possibilità in gioco. In un certo senso, ma per questo "certo senso" bisogna essere maturi, non conta cosa si sceglie, ma solo "come". Una vera scelta morale si dà soltanto quando essa viene dopo drammatiche interrogazioni e mantiene in sé il timore (il timore di Dio!) di un errore e di un errore troppo concessivo al proprio egoismo.

Ed ecco l'altra, e più profonda, interlocuzione con Jung: il racconto del *Genesi* è uno straordinario *midrash* teso a spiegare (come in molte altre vie spirituali, peraltro) la necessità del superamento, del sacrificio dell'io, per poter vivere nel discepolato del Sé. L'immagine stessa, con l'albero della vita "nel mezzo" del

giardino paradisiaco, la fonte e i "quattro" corsi dell'acqua che lo irriga, riporta facilmente alla figura di una totalità a forma di quaternio, dalla cui geometria di senso venir educati. Totalità anche nel dire "conoscenza del bene e del male", conoscenza che contenendo gli opposti è certo difficile da conseguire e fortemente ambivalente: costituisce una somiglianza con il Dio e con la sua potenza di vita ma, se non è preceduta e accompagnata dal sacrificio dell'io (obbedienza al Dio), conduce a morte e a sterilità. In termini junghiani: è inflattiva; l'io che si crede padrone dell'inconscio ne viene travolto.

Se le critiche alla religione mostrano così il loro punto debole proprio nell'essere tributarie dell'interpretazione tradizionale, neppure i tentativi interni alla teologia cristiana di superare le numerose incongruenze derivate da quella lettura sembrano saper uscire dal labirinto paralizzante che costringe gli esegeti legati all'idea del Dio creatore cosmico-antropico. Intanto perché ogni programma demitizzante è legato in fondo alla convinzione che di mito si tratti (penso qui a Bultmann) e non di una rielaborazione narrativa di mitologemi piegati a definire un "codice di vita". Anche i tentativi di distinzione di un grande teologo come Karl Barth non portano lontano: se di "leggenda primordiale" si tratta, vuol dire che non si riconosce il suo carattere di sintesi e di programma religioso (parola questa ritenuta da Barth strumentale rispetto all'autenticità della fede). Il dibattito vibrante e commovente, che ha visto alzarsi, da parte ebraica e cristiana, le voci altissime[21] di teologi e laici, chiama comunque in causa una concezione dell'onnipotenza di Dio e della sua signoria della storia che, di nuovo, riporta all'immagine del creatore e a una lettura cosmobiologica di vita e morte, di salvezza e peccato.

Il punto è che soltanto un Adamo e "una donna-comunità" che lo realizzi nella sua completezza, che osassero rispondere "Eccomi!" alla domanda del Dio dell'utopia messianica, potrebbero, di contro, pronunciare giudizio su onnipotenza o impotenza. Quando una voce autenticamente adamica, al di là della sua esegesi del *Genesi*, si è levata, parlo di Etty Hillesum[22], il Dio dell'ebraismo ha ricevuto testimonianza adeguata – capace di reggere insieme misericordia e sdegno, gioia e afflizione, eticità e individualità – fin dentro l'orrore dei campi di sterminio.

Dopo duemilacinquecento anni di fallimenti non è dunque ancora tutto perduto, di quella trascinante utopia. Certo, come già l'insegnamento di vita della Hillesum addita, recuperare a salvezza il nucleo prezioso della via adamica, vuol dire abbandonare, ormai alle strette di un esperimento pesante di smentite, anche l'ultima idolatria: l'idolatria della Legge. L'Adamo dovrà ricordare che il suo Dio lo libera da ogni Egitto, da ogni idolatria. L'ultima risorsa è sempre lo spirito quando la lettera muore, uno spirito che, diversamente da quello di gran parte

[21] Cfr. P. De Benedetti, *Quale Dio?*, Morcelliana, Brescia 1996.
[22] Per una lettura di Etty Hillesum e relativa bibliografia segnalo il n. 60 di *Alfazeta* dedicato a "La resistenza esistenziale di Etty Hillesum". E N. Neri, *Etty Hillesum. Un'estrema compassione,* Bruno Mondadori, Milano 1999.

della storia cristiana, soffi di nuovo verso la radice ebraica. In questa direzione si sono mossi Buber e Bernhard[23], maestri ebrei di antropologia filosofica l'uno e di psicologia del profondo l'altro, ma entrambi maestri di rinnovamento della religiosità nell'epoca della crisi della modernità. Un rinnovamento aperto a contributi di diverse spiritualità ma centrato sull'articolazione, insieme individuale e comunitario, di libertà, pace e concordia universale.

Se nominiamo libertà e individualità come condizione e risultato di un mondo volto a un patto di pace e concordia universale (e perciò di equilibrio fra popoli, classi, sessi, età, tecnica e natura), siamo costretti a chiarire quale ne sia il senso, dato che prendiamo le mosse da un testo che sembra chiedere un certo sacrificio, almeno iniziale, all'autodeterminazione. Come si potrebbe reinterpretare "il peccato" di Adamo, cioè il suo desiderio di ergersi da sé solo a giudice del bene e del male? Non è questa una libertà essenziale, la libertà che distingue l'uomo fra gli altri esseri viventi? Dal mio punto di vista ciò che caratterizza l'uomo è la libertà originaria della cultura da schemi d'azione e programmi di apprendimento ereditari, cioè la capacità di modificarli, di amplificarli o di ridurli, di sostituirli parzialmente. Ciò comporta evidentemente la possibilità di un relativismo assoluto, cioè di una contraddizione in termini, come concezione corrispondente della vita culturale umana. Ma questa possibilità – certamente presente – non può più preferire la preservazione alla distruzione della vita della specie: questa possibilità, quindi, si ritorce contro la funzione biologico-evolutiva della libertà originaria della cultura. Ma la libertà originaria della cultura è *naturalmente* funzionale al rendere possibile la vita di una specie tecnica, inventiva, coltivata (corrispondente al processo di ominizzazione che lega statura eretta, liberazione della mano e corticalizzazione cerebrale). La libertà costitutiva dell'essere vivente culturale è dunque funzione della vita, deve servire la vita della specie, non spegnerla. Per questo la libertà, per esercitarsi secondo il suo destino etologico, deve strutturarsi in etica e in istituzioni, e non è la libertà di autodistruggersi. La libertà dell'autodistruzione segnala la forza e l'estensione delle possibilità di vita culturale, ne rappresenta il limite e il doppio paradossale e perverso. Il distacco dagli automatismi istintuali ed ereditari esige che la libertà, prodotta come caratteristica di una specie fra le altre, debba scegliere se stessa, che le sue possibilità di trasformazione siano tanto ampie da poter sopprimere la vita che la genera. Questo è il dramma di culturazione che accompagna la nascita, lo sviluppo e la morte di ogni raggruppamento umano e, in esso, di ogni singolo appartenente al genere umano. La libertà può, e perciò deve, scegliersi, deve scegliere la vita della quale è funzione e dalla quale origina, rinunciando all'arbitrio assoluto che la conduce a una libertà che non riconosce più la radice di vita dalla quale è nata e alla quale deve sacrificare l'assolutezza del suo arbitrio.

L'albero della conoscenza del bene e del male è l'albero della libertà della cultura come caratteristica distintiva dell'umano. Ma per cibarsene per la vita, e non

[23] Cfr. *Rivista di psicologia analitica*, "Maestri scomodi", 54/96, n.s. n. 2.

contro di essa, bisogna ordinare la libertà al mantenimento e alla coltivazione dell'albero della vita. Con ciò è detto anche che l'uomo può diventare antiuomo, rinnegare la sua stessa possibilità di vita. Che l'uomo, quindi, per essere tale, deve scegliersi come progetto di uomo: come un Adamo. L'uomo è libero anche in questo, che può non essere un uomo ma una contraddizione capace di togliersi di mezzo, di eliminare la vita che sola può nutrire e permettere l'esercizio della sua libertà. Questo significa – per ogni mondo e per ogni circostanza – che la libertà deve saper liberamente riconoscere l'ethos e le istituzioni che la fanno vivere, per custodirle, coltivarle o inventarle: Israele ha riconosciuto in una storia, che non aveva progettato consapevolmente fin dall'inizio, questo senso: la ricerca della liberazione da ogni Egitto e da ogni servitù idolatrica. E ha detto: non noi, un Dio è fra noi, in noi, oltre noi, che spinge e chiama ad adempiere nella libertà il compito di una vita buona e giusta.

La natura e gli dei della natura possono generare uomini, ma perché gli uomini siano esseri umani che non distruggano il particolare disegno naturale che sono, essi devono scegliere un'immagine cui somigliare, che sia vita comune e singola capace di conservazione e di crescita, retta da un ethos e da istituzioni corrispondenti che contengano e rendano fruttuoso l'esercizio sempre più ampio e adeguato della libertà creativa, del "fare cosa nuova". "Adamo, dove sei?". Dopo venti secoli di civiltà che in Occidente si è richiamata a un rabbi ebreo, visto come un nuovo Adamo, sembra quasi di cattivo gusto, se non perseverazione di un colossale inganno, voler ancora far echeggiare una speranza da quel richiamo. Vorrei allora invitare a riflettere su un punto positivo, altissimamente positivo, anche se ideale, e sanguinosamente quanto grottescamente smentito dalla realtà universale quotidiana: c'è una legge che non è rispettata, ma raccoglie almeno le buone intenzioni e il consenso dichiarato della stragrande maggioranza dell'umanità, a questa legge tutti, consapevolmente e inconsapevolmente, collettivamente e singolarmente, si appellano quando sentono che il torto subìto ha superato la misura del sopportabile, a questa legge sono costretti ad appellarsi anche gli sterminatori e i grassatori della umanità e della natura per dichiararsi innocenti, tanta è la potenza spirituale che questa legge si è conquistata. Questa legge parla in realtà di un genere umano che non è mai esistito, se non nello spirito, inafferrabile come il vento, e sulla carta, astratta come l'anima: è la Dichiarazione dei diritti dell'uomo proclamata da soli cinquantuno anni e da un'assemblea di uomini che avevano aperto gli occhi sulla nuda miseria umana, dopo la seconda carneficina mondiale in un secolo. Non è vero che non sappiamo cosa fare, che l'umanità non ha un progetto, che le utopie sono morte o sono nefaste: c'è un programma, c'è una legge universale, alla quale quasi tutti ci inchiniamo per custodirla e coltivarla. Questa Legge è nata dal cuore di uomini che a buon diritto possiamo dire, perché sappiamo che cosa diciamo, malvagi fin dalla nascita e dediti alla sopraffazione e allo sterminio reciproco nella loro età adulta.

Allora cosa, chi ce l'ha ispirata? Come chiameremo questa realtà che si è imposta almeno nelle nostre menti e nella parte buona del nostro cuore?

A buon diritto alcuni la chiameranno Ragione, altri spirito di sopravvivenza, altri super-io, altri inconscio, altri Dio. In fondo ciò che intimamente ci concerne in ultima istanza non è, per ciascuno, il suo "Dio", nel senso di una spiritualità laica universale, estesa a ogni tradizione e cultura?

E perché non confessare che questa Legge realizza, almeno idealmente, la profezia universalizzante dei profeti di Israele che chiamavano a essere Adamo ogni vivente desideroso di esercitare la sua autodeterminazione nell'abbraccio fiducioso di una Parola che la tenesse congiunta allo spirito ordinatore che freme, covando le acque d'abisso che ancora coprono la terra?

Controversie

Nel passo della massima distanza tra Derrida e Levinas

Carmelo Meazza (Università di Sassari)
cmeazza@uniss.it

Articolo sottoposto a double blind review. Ricevuto: 12/08/2018 – Accettato 31/08/2018

English title: In the step of the maximum distance between Derrida and Levinas

Abstract: Derrida has repeatedly recalled his admiration and his intense proximity to the Levinas's philosophy. We would not be able, however, to understand this closeness, that sometimes reaches the limit of a powerful mimicry, if we do not know how to place ourselves in the points of their maximum distance. The paper investigates some of the theoretical places where their philosophies remain further and farther. Above all things, it is a matter of understanding the notion of immemorial call, of aporetic tension and decision, the complicated question of relationship between face and thauma.

Keywords: Derrida, Levinas, immemorial call, thauma, messianic

Derrida ha documentato in questo modo, con queste intense parole, il suo rapporto con Levinas: «il suo pensiero che è una fonte inesauribile e che non smetterò di cominciare, di ricominciare a pensare insieme ad esso….»[1].

[1] J. Derrida, *Addio a Emmanuel Levinas*, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano, p. 64. Per alcuni recenti lavori su Derrida cfr., J.-L. Marion, *Figures de phénoménologie, Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida,* Vrin, Paris, 2012; C. Howells*, Derrida. Deconstruction from phenomenology to etics,* Polity, new York, 2013; S. Haddad, *Derrida and the Inheritance of Democracy*, Indiana University Press, 2013; J. Lèbre, *Derrida, la justice sans condition, Le bien commun*, Paris, 2013; J.-C. Martin, *Leçons sul Derrida. Déconstruire la Finitude*, Ellipses, Paris, 2015; G. Michaud, *Derrida, Celan:. Juste le poème, peut*-être, Hermann, Paris, 2017; S. Regazzoni, J. *Derrida. Il desiderio della scrittura,* Feltrinelli, Milano, 2017; C. Resta, *La passione dell'impossibile. Saggi su Jacques Derrida*, il melangolo, Genova, 2016; S. Minnella, *Tra giustizie e democrazia. Il giurista davanti alla filosofia di J. Derrida,* Giappicchelli Editore, Torino, 2018; B. Moroncini, *Perdono, Giustizia, Crudeltà. Figure dell'indecostruibile in J. Derrida,* Cronopio,, Napoli, 2016; S. Petrosino, *La scena umana. Grazie a Derrida e Levinas*, Jaca Book, Milano 2016; tra i più recenti contributi su Levinas cfr., *Relire Totalité e infini d'Emmanuel Levinas,* D. Cohen-Levinas et A. Schnell (éd), Libraire Philosophique J. Vrin, 2015, Paris; cfr., R. Moati, Événements *Nocturnes, essai sur Totalité et Infini*, prèface de J. Benoist, "Le Bel aujourd'hui", Paris, Hermann, 2012; D. Franck, *L'un-pour-l'autre. Levinas et la si-*

Non comprenderemo dunque Derrida senza questa prossimità speciale con il pensiero di Levinas, non comprenderemo la natura stessi dei temi della sua maturità, gli stessi luoghi privilegiati in cui scava la decostruzione, senza questo pensiero che ricomincia ogni volta, con una frequenza insistente, nei testi e nelle parole di Levinas.

In questo confronto conosciamo bene la voce e la scrittura critica di Derrida verso Levinas. Conosciamo meno bene le parole di Levinas verso Derrida. Le parole di Levinas verso Derrida sono segnate da un pudore sconfinato che l'interprete deve saper supplire con un certo impegno e una certa responsabilità.

Forse però non riusciamo a cogliere l'animazione più interna di questa prossimità, lo stesso mimetismo in cui Derrida sorprende e, qualche volta, confonde i suoi interpreti se non riusciamo a portarci all'estremo della loro distanza. Forse non comprendiamo l'equilibrio instabile della loro prossimità, se non proviamo, per quanto è possibile, a frequentare i limiti della loro massima distanza, i passi cioè in cui restano fuori e irriducibili l'uno all'altro.

Chiediamoci, innanzi tutto, la chiamata immemoriale, quella chiamata del volto, *fuori tempo*, come ormai ripetiamo frequentemente nei nostri commenti, chiamata da un passato *mai stato presente* ha a che fare, si lascia coinvolgere in ciò che riconosciamo come tensione aporetica?

La tensione aporetica e la *veglia* che essa anima possiede la medesima *evidenza*, paradossale evidenza, nuda in-evidenza, del *volto* di Levinas?

Potremmo dire, in altri termini e in altre parole che la *visitazione* del volto appartenga, in qualche modo, all'esperienza della meraviglia o del *thauma?* Quest'utima domanda riassume le precedenti e le condensa. Non dobbiamo riconoscere che, da sempre, la filosofia, nell'istanza del suo inizio, nell'apertura della sua domanda ontologica, quindi nella sua vocazione, quindi ancora nel momento in cui la sua vocazione resta indissociabile dall'interrogazione dell'essere dell'ente, vive di un certo *thauma*? Si può dire che il volto di Levinas appartenga al medesimo genere del *thauma*?

Incominciamo cautamente a rispondere. Delimitiamo, tra i tanti possibili, uno dei luoghi dell'aporia in Derrida: lo spazio o spaziatura del politico.

In varie occasioni Derrida scrive che la *democrazia* occupa il centro dell'aporia. Non saremo in grado di comprenderla, per quanto è possibile, se non

gnification, Paris, P.U.F., 2008; D. Pradelle "*Y a-t-il une phénoménologie de la signifiance* éthique*?*", in D. Cohen-Levinas et B. Clément (éd), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée,* Paris, P. U. F., 2007; R. Calin, *Levinas et l'exception du soi*, Paris, P.U.F., 2005; id., C. Chalier, *Pour une morale au-delà du savoir, Kant et Levinas,* Paris, A. Michel, 1998; J. Greisch, "Éthique *et ontologie",* in J. Greisch et J. Rolland (dir.), *Emmanuel Levinas, L'*éthique *comme philosophi première,* Paris, Éditions du Cerf, 1993; sulla problematicità della relazione di asimmetria in Levinas si può rinviare al lavoro di J.-L. Chrétien, *"La dette et l'*élection*",* in M. Abensour et C. Chalier (éd.), Cahier de l'Herne, *Emmanuel Levinas*, Paris, L'Herne, 1991, pp. 257-277; id., *Répondre, Conférence V,* Paris, P.U.F., 2007, pp. 198-202. Tra i più recenti studi in Italia si segnalano: S. Petrosino, *Emmanuel Levinas,* Feltrinelli, Milano, 2017; M. Tura, *Infinito e molteplicità. Etica e religione in Emmanuel Levinas,* Mimesis, Milano, 2015; M. Vergani*, Levinas fenomenologo. Umano senza condizioni,* Morcelliana, Brescia, 2011; J. Organisti, *L'intenzionalità in Levinas,* Vita e Pensiero, Milano, 2012.

attraversiamo o *esitiamo* nella tensione aporetica che anima il suo dislocarsi. Non capiremo la sua insorgenza o la sua apertura, la forza *debole* della sua propagazione, se non cogliessimo, per quanto è possibile, la sua implicazione, con il centro animato di un'aporia.

Occorre spiegare bene tuttavia l'animazione di questo centro dell'aporia. Per Derrida l'animazione aporetica implica quel tratto non appropriabile in cui una decisione non diventa sovrana. Implica un'attraversata nell'aporia senza deciderla in qualche modo, attraversata in bilico sulla possibile soluzione.

Questo significa che l'attraversata nell'aporia non deve *deciderla* in una qualche soluzione; non c'è decisione che non debba nascondere *sotto velo* l'inevitabile aporeticità di ogni soluzione. La soluzione di un'aporia è sempre aporetica e vige solo allorquando cela in vario modo la sua aporeticità.

Poniamoci nella frontiera di tensione più estrema che scuote, secondo Derrida, da sempre, dal momento della sua stessa dislocazione o insorgenza, la democrazia, prendiamo la tensione tra *libertà* e *uguaglianza*. Poniamoci dunque tra una libertà che non può non essere senza condizioni, senza misura, senza limiti, e la comparazione misurata, quindi nella misura che fa calcolo e raffronto. L'istanza democratica, l'apertura democratica, s'installa nella linea di questa tensione tra una libertà incondizionata e la misura sotto condizione di una uguaglianza. La tensione aporetica è proprio qui: vive della pretesa che una libertà possa uguagliarsi ad un'altra, che un senza limite possa includere in sé la logica di una commisurazione.

Occorre dunque restare fermi a una serie come la seguente: un incalcolabile si attraversa aporeticamente nel calcolo, la tensione vige in questo incalcolabile calcolo.

La calcolabilità è, al contempo, inevitabile e senza possibilità di un calcolo preventivo. Ma soprattutto, e questo è il punto essenziale: il rapporto o l'implicazione in qualche modo necessaria tra il calcolo e senza calcolo resta incalcolabile e in un certo senso indecidibile. Questa impossibilità a calcolare l'implicazione necessaria del calcolo e del senza calcolo, dell'incondizionato e della condizione impone la pratica di una infinita negoziazione. Non si comprende il politico della democrazia, secondo Derrida, al di fuori di questa *negoziazione*. Si tratta di una pratica mediante la quale si esprime, o può esprimersi, poiché non è detto che accada regolarmene e comunque, l'istanza autoimmune della forma democratica, la possibile permanenza di un'autocritica, quindi l'ordine instabile di una negoziazione interminabile.

Sono i passaggi attraverso cui Derrida sembra stringere insieme l'*av-venire* della democrazia e la tensione aporetica, la tensione aporetica e la logica autoimmune, la logica autoimmune e l'avvenire dell'altro. Solo la comprensione precisa di questi trapassi impedisce di richiamare troppo facilmente il principio di un'idea regolativa nel cuore di questo av-*venire* democratico.

L'*a-venire,* di cui parla Derrida, non s'inscrive nella logica del potere di una qualche *ipseità*. Il suo *eccesso* evoca l'imprevedibilità dell'altro, e, l'altro, qui, non è preservato nella sua alterità se resta in un orizzonte d'attesa. Un'alterità senza orizzonte d'attesa rimanda e convoca subito la lezione di Levinas. Tuttavia ogni

volta che Derrida è sul punto di riprendere Levinas, aderendovi quasi mimeticamente, arriva, quasi subito una correzione decostruttiva o autodecostruttiva.

Così l'affermazione dell'eteronomia di una venuta dell'altro deve subire una rettifica essenziale. In particolare se la formula dell'alterità dell'altro ad-viene come un *dono*. Se coimplica il dono e l'avvenire, come se avesse l'*avvenire* del dono. Quindi se pensassimo l'avvenire della democrazia a partire dall'evento di una certa *donalità*.

Derrida, in realtà, non lascia scampo a tutte le fenomenologie della *donazione*. Riprendiamo rapidamente la questione. Riprendiamola dalla tensione aporetica in cui si impone: se il *dono* è senza motivo o senza ragione, senza *ratio,* non si distingue dal gesto irragionevole del folle, d'altra parte, se avesse una *ragione*, se cadesse nel principio di una ragione sufficiente, perderebbe la cifra della donalità gratuita. Il *dono* dunque è impossibile tanto nella sua gratuità quanto nella sua possibile *ratio*. Sciogliere o risolvere la tensione aporetica significherebbe nascondere l'inevitabile aporeticità della soluzione. Per questo si tratta di installarsi in essa e per Derrida questo significa un esito come questo: se il dono è *possibile* è per la sua impossibilità. Solo come impossibile, solo laddove l'aporia non nasconde la sua aporeticità, solo quando viene strappato via dalla sua possibile possibilità il dono accade. Solo per la sua aporeticità, solo per una aporeticità tra il possibile e l'impossibile il dono accade. Possiamo ripetere tutto in questo modo seppure con qualche variazione sulla prudente circospezione di Derrida: il dono è ciò che accade nella soglia di un certo non sapere, di quel sapere se ciò a cui rispondo, ciò di cui posso avvertirmi come una risposta sia un dono oppure no. Se sapessi che è un dono non sarà un dono. Il dono è lo spettro indecidibile di questo non sapere che sopporta la tensione aporetica. Come se il dono fosse nella veglia di un certo "forse".

Così, si può dire che l'*a-vvenire* accada *ora*, nel mentre o nel forse di questa veglia spettrale. Accade nella tensione di questa veglia auto-immunizzata dalla certezza. Dal cuore incerto di questa veglia, per Derrida, può provenire il desiderio, nella forma quasi pura di un imperativo leggero, a formare una specie di performativo formulabile quasi una promessa: "e tuttavia bisogna crederci".

Da qualche parte Derrida descrive questo impegno nel raccordo con questo *imperativo*: in questa in-decisione *mi impegno*, prendo l'impegno a credere, *a crederti.* Come se fosse il messia.

Questo *come se,* questo: *come se l'altro fosse il messianico*, nel suo soccorrere come un supplemento di credenza per una sospensione spettrale della risoluzione aporetica, andrebbe indagato con più cura dagli interpreti. In particolare meriterebbe un'indagine accurata il rapporto con l'idea regolativa kantiana. Il modo e le forme in cui vi rimanda, ma soprattutto la nitida coerenza per cui deve abbandonarla.

La formula di questo imperativo può darsi in questo modo: devo agire *come se* l'altro fosse incondizionato. Dove il *come* si riprende e si anima nel *focus imaginarius* dell'idea kantiana. Illusione necessaria che non inganna necessariamente. Devo agire nel *focus imaginarius* dell'eteronomia dell'Altro. Niente mi assicura

che l'Altro sia eteronomo. L'indecisione è la soglia di questo *come se*. Nel *forse* che lo sia posso decidere sul suo *come se*. Il *come se* al contempo impedisce che la mia assunzione sia una decisione che non rispetta la tensione aporetica.

Può essere importante a questo punto, delimitare una prima area di resistenza o di attrito tra Levinas e Derrida. Citiamo alcuni passaggi molto espliciti e diretti:

> Levinas avrebbe forse sottoscritto a queste ultime proposizioni, cioè che l'ad-Dio, come il saluto e la preghiera deve rivolgersi a un Dio che non solo può non esistere (non esistere più o non ancora), ma che può anche abbandonarmi e non volgersi verso di me con alcun movimento di alleanza o di elezione?[2]

Si tratta di una domanda che difficilmente si corre il rischio di sovrastimare. Derrida si pone nel cuore della chiamata immemoriale, nel centro dinamico dell'*eccomi.* Insinua che quel *passato mai stato presente* sia per così dire contraddetto dalla stessa *rettitudine* della risposta. L'*eccomi* non sarebbe coerente con l'immemorialità. Quel non aver fatto a tempo con cui Levinas contrassegna la chiamata immemoriale confligge con l'avanzata stessa, l'integrità, della risposta. Troppa purezza, troppa integrità in questo rispondere per non legare la responsabilità alla logica di una *chiamata elettiva*.

Derrida sembra affermare qualcosa di molto serio e decisivo: l'immemorialità o il passato *mai stato presente* di Levinas non sarebbe capace di sospendere la possibilità della chiamata in quanto tale, e quindi non riuscirebbe a intaccare il rispondere fino a farlo esitare nella soglia spettrale del possibile. Della possibilità di nessuna chiamata o di una chiamata che non *mi* riguardi, che non sia nel ri*guardo* del mio rispondere.

Non sarebbe sbagliato affermare che Derrida, su questo delicato versante, accolga e faccia proprie, a suo modo naturalmente, le critiche di Jannicaud alla cosiddetta torsione teologica di una certa tradizione fenomenologica. Sono diversi i momenti che si potrebbero richiamare in causa dove Derrida documenta, in modo esplicito, questo rischio d'animazione teologica dell'*altro* in cui incorrerebbe anche Levinas.

Una fenomenologia dell'inapparenza e lo stesso Levinas sono convocati in questo passo di *Donare la morte:*

> […] dal momento che ho in me, grazie alla parola invisibile come tale, un testimone che gli altri non vedono, e che dunque è allo stesso tempo altro da me e più intimo con me di me stesso, dal momento in cui posso mantenere un rapporto segreto con me e non dire tutto, dal momento in cui c'è segreto e testimone segreto in me, e per me, c'è quello che chiamo Dio, (c'è) che chiamo Dio in me, (c'è che) mi chiamo Dio, frase difficile da distinguere da "mi chiama Dio" […][3]

[2] J. Derrida, *Addio a Emmanuel Levinas*, cit., p. 174.
[3] J. Derrida, *Donare la morte*, trad. it. L. Berta, Jaca Book, Milano, 2002, p. 137.

L'auto-chiamarsi di un Io accade nel rinvio di un dio che chiama. Il ripiegamento riflessivo di un soggetto, la sua intimità segreta di un sé con sé non può essere altro che il nodo, l'annodamento, di una *doppia* chiamata.

Per Derrida, in questa fenomenologia dell'inapparenza, si impone sempre la costanza di alcuni riferimenti: uno sguardo assoluto che, nella sua asimmetria, vede *senza essere visto*, l'animazione o l'inquietudine per un segreto inaccessibile fuori proporzione di ogni sapere, un tremore e timore dinanzi a una chiamata che investe nel peso di una *elezione*, una voce ritratta e inaccessibile, che può apparire senza ragione, a sostenere la forma di un certo *eccomi*, la convocazione di una singolare responsabilità, con il carico di tutto il suo debito.

Per Derrida occorre trovare il filo di una tenace coerenza tra il prendere su di sé heideggeriano della propria morte, cioè la morte di un *Dasein* insostituibile, e il prendersi cura di Abramo (a sua volta, a suo modo, nel posto di una singolarità insostituibile), della chiamata dell'alterità dell'altro, nel centro di un'alleanza sempre sul punto di divenire esclusiva. Queste coerenze potrebbero ulteriormente svilupparsi: il *segreto* diventa la traccia dell'alterità dell'altro e il segno del suo ritiro, ma è anche ciò che richiama a sé, da un appello che non si sarebbe mai fatto a tempo ad ascoltare, alla responsabilità di una *cura* in cui la logica e l'economia di un sacrificio sono sempre imminenti e dove la stessa sospensione del principio di ragion sufficiente mobilita e richiama, come per reazione, la volontà di un'alleanza e di un'appropriazione. Per Derrida l'*alterità* dell'Altro assoluto prima o poi convoca l'alleanza con un *Dio mio*, prima o poi si *appropria* di Dio. All'imperativo di una custodia di ciò che non cessa di ritrarsi non può che corrispondere la certezza di non avere mai custodito abbastanza. Non può che corrispondere il *timore e tremore* di non avere celato abbastanza. Di non aver rispettato la sua ritratta alterità. L'imperativo a celare dunque è sempre in compagnia di una vigilanza sulle capacità di riserbo e, tutto questo, non depone affatto il proprio di una ego-coscienza ma, al contrario, non c'è proprietà di coscienza, non c'è *seità* di coscienza che non si edifichi in questa cura segreta.

Alla correlazione tra l'Altro e l'Eccomi, Derrida contrappone la *chóra* e l'esperienza di un messianismo che al pari della democrazia resta sempre *a venire*. L'eccomi all'altro va dunque dislocato verso l'apertura di un certo avvenire, verso la logica spettrale dell'evento. Dove la *spettralità* dice in altro modo lo statuto dell'indecidibile.

Mentre per Levinas l'*altro* evoca l'esperienza di una chiamata *immemoriale* avvertita in un'evidenza che coincide con una certa impossibilità di sottrarsi, per Derrida l'altro è il nome per una chiamata sospesa nel suo indirizzo. Per una chiamata *in-certa* nella sua destinazione e nella sua mittenza. Proprio come un dono che sarebbe tale solo nella sospensione assoluta del suo esser dono o del suo non esser dono. L'interprete di Derrida può sempre ritrovare un'assoluta coerenza tra questa sospensione messianica e la nozione di *différance*.

Naturalmente Derrida sa meglio di tutti noi che il volto di Levinas non è uno sguardo, non riguarda cioè nell'animazione di un occhio empirico o trascenden-

tale, e tuttavia l'Eccomi è sempre sul punto di situarsi nel cuore di un *essere visto,* quindi nel cono di uno sguardo invisibile. La chiamata *immemoriale* è sempre sul punto di confondersi con il segreto di uno *sguardo che chiama,* con una chiamata che si fa sguardo, che vede senza essere visto. Uno sguardo che chiama dall'invisibile vive dell'intimità di un segreto e di un fantasma, di un fantasma che tiene il segreto e di un segreto animato in un fantasma. Troppi interpreti confondono lo *spettro* con il fantasma. Invece occorre dire che per Derrida quando un fantasma si agita in un segreto l'altro è, per così dire già, nell'ordine del *mio altro*. Non capiremo le osservazioni minuziose di *Donare la morte* e le considerazioni sulla responsabilità in Patoscka senza queste precisazioni.

Va anche aggiunto che, per Derrida, il segreto nell'animazione di un fantasma è come la nicchia interna in cui si innalza una trascendenza, l'altro si *divinizza* sempre in un Dio. Di un dio senza ad-dio. Un segreto animato da un fantasma può sempre oscillare o dividersi in due: può oscillare verso il *sacro* o verso il *santo*. Queste due possibilità sono per così dire coessenziali ad una fede o fidatezza in cui segreto e fantasma si richiamano l'un l'altro. In questo caso questa fede ha già chiamato in causa un dio o una differenza ontologica. Come se Heidegger e Levinas si trovassero nei poli estremi di questa oscillazione.

Per Derrida questa fede segreta ha dunque già sempre chiamato in causa un Dio o una differenza ontologica e si trova sempre nel punto di rilanciare l'implicazione o il rimando tra la sicurezza di un'alleanza e l'incalcolabile dell'altro assoluto, tra l'incondizionato e la condizione. Con l'effetto di uno strano rilancio, per il quale tanto più si assicura nel calcolo e nell'appropriazione tanto più si sprofonda nell' insicurezza o nel senza calcolo. Derrida lo esprime con precisione anche nei fuochi dell'ellissi del religioso, dove sarebbe possibile ricostruire diversi momenti di fede e sapere e il nesso interno tra fede e tecnoscienza.

Non si deve però in alcun modo confondere l'incalcolabile di Derrida, il suo messianismo senza messia, con l'incalcolabile come contraccolpo interno del legame di una fidatezza segnata dal segreto animato di uno sguardo invisibile. Sarebbe un altro modo per confondere lo spettro con il fantasma.

Confonderemmo, al contempo, ciò che distingue l'indirizzarsi all'altro dal *legame* con l'altro. Forse questo momento non ancora oscillante tra il calcolo e l'incalcolabile, questa diversa incalcolabilità che in alcune occasioni, come sappiamo, Derrida designa come *chora*, come *deserto nel deserto*, come messianismo senza messia, può restare nell'indirizzarsi di fede, nell'affidarsi fidato, solo quando l'altro non si configura, come il mio altro, altro che esclude tutti gli altri. Derrida, al di là di molti mimetismi, in cui sembra ripetere Levinas, in realtà, spinge l'alterità dell'altro fine al limite dell'abbandono di tutto ciò che segna e decide l'alterità con il contrassegno dell'umano. Bisognerebbe ricordarlo più frequentemente: la nozione di *spettralità* non solo sospende la decisione tra il morto e il vivente, soprattutto sospende la sicurezza del limite tra l'umano e l'animale, tra il vivente e il non vivente. Sembra dire Derrida in alcuni passi: l'altro sarà sempre nella fatalità di una minaccia troppo umana, non potrà assumersi la responsabilità del *per tutti*, se l'indirizzarsi all'altro ha già deciso tra il vivente e il non vivente, tra il regno dell'umano e il non umano.

Derrida deve pensare dunque una spaziatura prima, (di un *prima* senza origine, per restare nelle sue infinite precauzioni), del legame tra uomini. Si dovrebbe forse dire prima che il tra-uomini diventi un legame o anche momento decostruttivo di tutto ciò che fa *legame* tra uomini. È solo in questo originario indirizzarsi all'altro, nella infondatezza fidata, sarebbe lecito sperare in una cultura capace di universalizzare questa fede, capace di sradicare la stessa tradizione che ce la offre. Qui si potrebbe sperare, sarebbe lecito sperare, cioè, in un certo nesso democratico tra fidatezza e universalità. Come se la democrazia fosse il nome capace di evocare questa spettralità che si autoimmunizza della sua tendenza fatale a immunizzarsi.

È bene a questo punto però riprendere un punto assai importante.

Levinas e Derrida condividono un certo a-teismo. Si può affermare che per entrambi Ad-dio evochi una deposizione di un dio. Per entrambi un dio farebbe lesione della natura della fede e del suo nesso immanente con la giustizia. Levinas, tuttavia, non può condividere l'esitare indeciso dell'eccomi nella soglia spettrale del possibile. Il passato immemoriale della chiamata, il *non aver mai fatto a tempo,* la chiamata fuori sincronia temporale, si mostra in lui con *un'evidenza assoluta*. Occorre chiamarla così, nel rischio di equivoci e fraintendimenti. *L'evidenza assoluta* è l'impossibilità di indietreggiare, come scrive Levinas in *Altrimenti che essere*. Quest'impossibilità di indietreggiare è la modalità dell'esposizione del soggetto, potremmo anche dire la modalità della sua deposizione da sé. La *chiamata* di Levinas avrebbe potuto *non* chiamare? Avrebbe potuto sottoscrivere una posizione come la seguente: rispondo nella possibilità di una chiamata indecidibile? Per Levinas il metodo fenomenologico e le risorse che mette a disposizione conducono a ritenere che la chiamata sia certificata, quasi induttivamente, dal ritardo che *io sono*, dall'essere del mio *io sono*. Il pensare non può che riceversi in un ritardo, nel ritardo in cui fa eco nel rispondere. Quindi la chiamata è già sempre avvenuta in un tempo *senza tempo* del tutto convertibile con una formula come la seguente: la chiamata non cessa di chiamare, in un'*ora* che non è un presente, nell'*evidenza* stessa della mia *impossibilità di sottrarmi*. Il soggetto dunque non si depone dalla semplice evidenza della sua ipseità quando l'altro è sospeso nella doppia possibilità che arrivi e non arrivi. Ma come evitare il rischio, denunciato da Derrida, che una *certezza* del chiamante non reimmetta in un circuito ontoteologico? Come evitare che l'eccomi si avverta nell'economia di un dono ricevuto e indebitato?

Alla nozione di *spettralità* Levinas oppone la difficile nozione di *enigma.* «Nella convocazione assoluta del soggetto si ode enigmaticamente l'Infinito: l'al di qua e l'al di là. Bisognerà precisare la portata e l'accento della voce in cui l'Infinito così si ode»[4].

Una convocazione viene correlata ad una voce. Una voce però della cui portata occorre precisare il suo carattere enigmatico. Non c'è soggetto senza convocazio-

[4] E. Levinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, trad. it. di S. petrosino e M. T. Aiello, Jaca Book, Milano, 1983, p. 176.

ne, questa convocazione va pensata però assolutamente. Dobbiamo domandarci se questo accento sull'assoluto di una convocazione sia in riferimento alla voce e se l'enigma di cui Levinas introduce l'esitazione non sia altro che una traduzione di ciò che si deve intendere per questa convocazione assoluta. Dobbiamo chiederci se la convocazione di cui si parla sia tale solo nel momento in cui sia assolta dalla voce, in qualche modo, sciolta dalla voce che convoca, se non sia questo l'enigma e la portata di cui dobbiamo tenere conto. Una convocazione assolta dalla voce renderebbe l'udire segnato dall'*enigma*. E questo udire enigmatico distingue per Levinas questa voce «che viene da orizzonti almeno altrettanto vasti come quelli nei quali si situa l'ontologia»[5].

Un altro passo, in *Altrimenti che essere*, consente forse di approssimarsi maggiormente all' enigma della convocazione assoluta. Scrive in questo modo Levinas: «[…] nella sua identità di chiamato insostituibile, senza ritorno a sé […]»[6].

La mancanza di un ritorno a sé diventa l'indice di una convocazione assoluta. Quindi una convocazione assoluta sarebbe tale solo nella misura in cui non consenta o ammetta un *ritorno a sé*; l'assenza di questo ritorno diventa la cifra di una convocazione assoluta e di una voce segnata dall'enigma. Quest'assenza di ritorno a sé andrebbe ben segnalata poiché, se ci pensiamo bene, assume la pretesa di dissociare quel transito che in un certo soggetto consente la reversibilità di un *Dio mi chiama* in un *io mi chiamo dio*. Il ritorno a sé è sempre possibile nell'eco di una chiamata, quindi nella chiamata di un altro da sé. In altre parole: quel ritorno a sé si consuma quando l'altro non è niente di più che un *mio alt*ro, un dio mio.

Così nella convocazione senza *ritorno a sé* Levinas cerca di dissociare l'enigma dall'intimità di un segreto. Se l'intimità di un segreto non è altro che la cifra della profondità di un soggetto dislocato in un doppio fuoco di sé, l'enigma della voce cerca di dislocare il soggetto da questa dislocazione stessa. Cerca di dissociare un sguardo da una voce e una voce da uno sguardo.

Se ci pensiamo bene: il soggetto che non ritorna a sé è anche il soggetto che non può dislocarsi in un secondo piano. Quindi è il soggetto esposto fino al punto da non poter indietreggiare o arretrare. Mentre un soggetto che torna a sé, in riflessione su di sé, è sempre nella possibilità di celarsi in un retro di sé, la deposizione di questo ritorno comporta la spoliazione di ogni intimità segreta e un'esposizione assoluta. Un soggetto svuotato di ogni intimità è tanto più esposto tanto meno ritorna a sé, tanto meno può fare ritorno tanto più l'altro a cui si risponde cessa di declinarsi nella formula del *mio altro*. Scrive Levinas: «Io sono stato da sempre esposto alla convocazione della responsabilità, come posto sotto un sole di piombo, senza ombra protettrice, in cui svanisce ogni residuo di mistero, fine attraverso il quale la fuga sarebbe possibile»[7].

Passo di straordinaria visione che si può forse commentare in questo modo: un soggetto convocato nell'*enigma* della voce, in una voce che non transita nella

[5] *Ibidem*.
[6] Ivi, p. 177.
[7] Ivi, p. 182.

conversione possibile di un dio mi chiama e di un io mi chiamo dio, cessa di avere l'interiorità come l'ombra di un mistero in cui potrebbe sempre ritirarsi e celarsi. Qui Levinas nomina il soggetto responsabile come l'evento di un senza segreto, la responsabilità assoluta accade solo alla fine o nella fine di ogni interiorità segreta del soggetto. Quindi la fine dell'interiorità del soggetto in una chiamata la cui voce proviene dall'enigma dell'infinito. Un enigma per il quale, verrebbe da dire, nell'erranza del quale, la voce cessa di essere voce dell'altro, voce di un altro che chiamerebbe nel segreto con la certezza della voce di un altro in me, diventa piuttosto semplice «suono della mia voce»[8].

Scrive proprio così Levinas in un passaggio forse troppo rapido anche per un interprete attento. Un suono della mia voce che non ritorna; non ritorna a sé dalla sua stessa eco, senza eco di voce, che rimanda a sé solo nel senso che non può non accogliersi come dal niente. Quindi, voce che dice eccomi, ma senza poter fare testimonianza. L'Infinito infatti «non è davanti al suo testimone»[9]. Questo *non essere davanti* andrebbe pensato fino alla sua estrema coerenza. Se il soggetto fosse testimone dell'altro, l'altro sarebbe a sua volta testimone del soggetto, il soggetto sarebbe nel risuono di questa doppia testimonianza, nel ritorno di questa doppia testimonianza. Dobbiamo saper cogliere questa immanente correlazione: la nudità esposta di questo eccomi, nella sua impossibilità di ritrarsi, è il quasi correlativo di un ritiro. Quando Levinas scrive che l'Infinito non è davanti al suo testimone, quel davanti va preso in tutta la sua radicalità. L'Infinito è il nome di un ritiro senza traccia, come ripete tante volte Levinas, passato immemorabile, passato senza essere mai stato presente, in questo senso fuori sincronia di presa, impresentabile, di fronte al cui ritiro senza traccia il soggetto è deposto fino al punto dell'impossibilità di indietreggiare.

Un soggetto nell'impossibilità di indietreggiare è un soggetto esposto e quindi deposto del suo proprio sé. Disinteressamento del sé. Solo in questa deposizione l'intenzionalità è aperta secondo un'istanza che in fondo non abbandona una singolare radicalità fenomenologica, senza questa deposizione del se stesso il soggetto sarebbe ancora aperto verso il mondo nell'evidenza cartesiana o nella logica, tante volte combattuta, proprio dalla fenomenologia di un'idea o immagine come *medium* verso la fenomenalità del fenomeno. Questa esposizione tuttavia, questa intenzionalità ospitale della fenomenalità, non sarebbe tale se l'*altro* e cui è esposta non fosse l'esposizione in quanto tale. L'*altro* di Levinas non si solleva al di là di questa esposizione. Non solo non è uno sguardo che mi vede senza essere visto, non è neppure essenzialmente un volto che guarda, di cui ricevo semplicemente lo sguardo nei suoi occhi.

Levinas lo dice anche in questo modo: «La metafisica o rapporto con l'Altro, si attua come servizio e come ospitalità. Nella misura in cui il volto d'altri ci mette in relazione con il terzo (…)»[10]. Il volto dunque porta con sé il terzo, ci

[8] Ivi, p. 187.
[9] *Ibidem*.
[10] Ivi, p. 199.

offre l'ospitalità del terzo. Si potrebbe aggiungere in reazione a Derrida: a tutto ciò che è *terzo*, al chiunque quindi, ad altri come *terzo* dell'altro. Modalità del tutto incompatibile con il fatto che l'altro sia il *mio altro*, l'altro *in me*, o l'altro in cui tornare come me stesso. Questo essere messi in relazione con il terzo lega slegando in una ospitalità verso tutti i *terzi* senza cui, ripetiamo l'altro sarebbe semplicemente il *mio altro*.

Ripetiamo ancora questo punto essenziale: tutti i terzi. Nella misura in cui il volto d'altri ci mette in relazione con il terzo, in un'apertura che dobbiamo richiamare come pre-originaria, la giustizia aspira, scrive proprio così Levinas in *Totalità e Infinito*, ad uno Stato. A questo punto si reclama l'universalità del diritto. Il fatto che la politica lasciata a se stessa conduca alla tirannia non toglie che essa sia nella condizione senza condizione dell'apertura ospitale. Come sappiamo, contro ogni teoria hobbesiana dello stato di natura, una pace pre-originaria ha già sempre inaugurato la relazione tra-noi. La guerra e il conflitto non esisterebbero se l'ospitalità fidata, in una pace d'accoglienza, non fosse già inaugurata. Questa pace non viene meno neppure nel conflitto estremo e nella guerra. Si può certo dire che l'al di là del politico accada in una apertura pre-originaria, ma in Levinas questo eccesso non conduce al di là del comune tra noi, non se ne va altrove, e neppure guarda verso un infinito perfezionamento. L'*al di là* del politico resta tale se si impegna *ora* nel politico. L'invenzione politica è sempre *possibile* e transita in tutto ciò che nella giustizia aspira naturalmente per il suo stesso eccesso, al diritto cioè alla sua universalità. Non c'è, in Levinas, tensione aporetica tra uguaglianza e comparazione. Non resta indecidibile e quindi infinitamente negoziabile il nesso tra giustizia e diritto. Si può escludere che Derrida e Levinas dicano la medesima cosa sulla democrazia.

Se vogliamo però delimitare in modo ancora più netto la distanza tra Levinas e Derrida dobbiamo riprendere il momento pre-originario dell'indirizzarsi all'altro: per Levinas questo indirizzarsi è già linguaggio e il linguaggio in questo rivolgersi è già *giustizia*. Non potrebbe produrre significato e senso senza questa *messianicità* dell'ospitale. Per Derrida, invece, l'indirizzarsi all'altro, la parola rivolta ad un altro si innalza, subito, si potrebbe dire, nella simultaneità stessa della trepidazione d'attesa, verso l'invocazione a credere. Come se la relazione d' intesa si ordinasse subito intorno al principio del *credimi*, e il *credimi* costituisse il nucleo di fidatezza in cui incomincia a aprirsi il legame di senso.

Quel *credimi*, a sua volta, non potrebbe sostenersi nel legame fidato se non chiamasse subito in causa la testimonianza di un terzo. Se in Levinas non c'è altro che non sia simultaneo al terzo, così come non c'è altro che non compaia nella traccia dell'illeità, per Derrida il terzo compare come un testimone già sul punto di innalzare verticalmente l'altro verso un dio. Per Derrida, quindi, l'indirizzarsi all'altro implica un atto di fede, un credimi, sollevato però nella figura testimoniale del terzo, in cui si scava l'animazione di un segreto. Si arriva ad intendersi nella custodia di un segreto protetto nell'imminenza di un terzo come testimone.

Levinas direbbe a Derrida che la sua *spettralità* indecisa non pensa radicalmente la fenomenalità dell'*eccomi*. Non pensa il fatto che la stessa evidenza di un

dono sospeso nel suo essere dono deve presupporla. Per Levinas è proprio l'indecidibilità a trovarsi nel punto di precipitare nella tensione tra calcolo e senza calcolo, nell'aporia indecidibile della loro tensione. Gli direbbe, forse, che *spettralità* e *aporia* abitano la medesima tensione. L'aporia però non è separabile dalla dirompenza della domanda ontologica. E la domanda ontologica, a sua volta, resta inseparabile dalla immensa tradizione dell'ontologia. Per Levinas quando la domanda ontologica fa il suo ingresso con la sua speciale *chiamata* la pace come fidatezza prossimale è già in perdita pur non potendo mai venir meno. Detto meglio: in perdita nella garanzia del suo non poter mai venir meno. Per Levinas l'aporia sorge e vive nel corpo o nel corso della domanda ontologica, la quale a sua volta, vive dell'esperienza di chiamata del *thauma*. Richiamata dal *thauma*.

Non si dovrebbe cessare di insistere sul fatto decisivo che il volto di Levinas non ha nulla a che fare con l'esperienza del *thauma*, non fa richiamo come la meraviglia.

La chiamata *immemoriale* è di altra natura rispetto a quel contraccolpo in cui si costituisce la domanda dell'ontologia. Su questo richiamo Levinas e Derrida non stanno sullo stesso lato del medesimo fiume.

In Derrida il limite tra uguaglianza e libertà è sempre aporetico e non ha pace. Esso vive della medesima inquietudine della *différance*. In Levinas l'accoglienza di quella pace non cessa di accadere, nell'immemorialità di questo accadere essa può inquietare tutti i limiti e le frontiere.

Se in Derrida è proprio l'indecidibilità aporetica a tenere aperta la possibilità del diritto con la sua permanente negoziazione, per Levinas questa instabile negoziazione non può che ricorrere, nonostante tutto alla fragilità di un'idea regolativa. Per Derrida sciogliere l'aporia significa smarrire l'avvenire messianico, per Levinas invece l'aporia appartiene già all'esperienza inaugurale della tradizione ontologica, quando essa arriva impone un'altra chiamata rispetto all'immemorabile del *già sempre accaduto.*

Robert Desgabets e l'indefettibilità delle verità eterne

Alfredo Gatto, Università Vita-Salute San Raffaele (UNISR)
gatto.alfredo@unisr.it

Robert Desgabets and the Indefectibility of the Eternal Truths

Abstract: This paper is aimed to analyze in detail Roberts Desgabets' interpretation of the Cartesian theory of eternal truths. Desgabets represents an important model to evaluate and study the reception of Descartes' doctrine. In fact, not only did he accept the theory on eternal truths, but he also considered it as the heart of his own reflection. The analysis of his work, however, proves that Desgabets actually endorses the theory only after depriving it of any radical implications. Hence, Desgabets ends up by defending the same theoretical priorities and the same order of reasons of the critics of the Cartesian doctrine.

Keywords: Robert Desgabets; Eternal Truths; René Descartes; Cartesianism;

1. *Introduzione*

Robert Desgabets (1610-1678) è stato senza alcun dubbio uno dei più importanti "cartesiani" francesi del XVII secolo[1]. Sebbene alcune delle sue opere principali – come il *Traité de l'indéfectibilité des créatures* (o *des substances*) e il *Supplément à la philosophie de M. Descartes* – siano state pubblicate solo poche decine di anni fa[2], la sua riflessione e il suo obiettivo di riformare e approfondire il lascito cartesiano hanno avuto un'influenza profonda nel *milieu* culturale dell'epoca[3]. Fra i lavori di Desgabets, possiamo ricordare i suoi studi sulla meccanica delle trasfusioni sanguigne (*Discours de la communication ou transfusion*

[1] Per uno sguardo generale sulla vita, le opere e il pensiero di Desgabets, si veda P. Easton, *Robert Desgabets*, in S. Nadler (ed.), *A Companion to Early Modern Philosophy*, Blackwell Publishers, Malden-Oxford 2002, pp. 197-209. Si veda inoltre J. Beaude, *Desgabets et son* œuvre, in «Journée Desgabets, Revue de synthèse», 95 (1974), pp. 7–17.
[2] R. Desgabets, *Œuvres philosophiques inédites*, éd. J. Beaude, intr. G. Rodis-Lewis, in «Analecta Cartesiana», vol. 2, Quadratures, Amsterdam 1983 (d'ora in poi: OPI, seguito dal numero del volume).
[3] Cfr. a questo proposito, soprattutto per ciò che concerne la teoria sull'indefettibilità delle sostanze, G. Rodis-Lewis, *Quelques* échos *de la thèse de Desgabets sur l'indéfectibilité des substances*, in «Studia Cartesiana», vol. 1, Quadratures, Amsterdam 1979, pp. 121-128.

du sang[4]), sulla controversia eucaristica (*Considérations sur l'*état *présent de la controverse touchant le Très Saint-Sacrement de l'autel*[5]) e, in particolare, la *Critique de la Critique de la Recherche de la Vérité*[6] – «c'est la seul ouvrage de dom Desgabets», scrisse Victor Cousin, «qui ait vu le jour»[7] –, una "paradossale"[8] difesa dell'opera di Nicolas Malebranche pensata come ideale risposta alle critiche rivolte da Simon Foucher all'oratoriano[9].

Nonostante fosse considerato da Pierre-Sylvain Régis «un des plus grands Métaphysiciens de notre siècle»[10], Desgabets occupa un posto relativamente marginale nella storiografia dedicata alla diffusione del cartesianismo, come è dimostrato dalla bibliografia, tutto sommato ridotta, che gli è stata finora dedicata[11]. È possibile che la spiegazione di questa parziale dimenticanza vada ricercata nella non semplice collocazione del suo pensiero, specialmente in relazione alla sua supposta fedeltà teorica a René Descartes[12]. A questo proposito, se Richard A. Watson, analizzando il pensiero del benedettino sulla scia dell'occasionalismo malebranchiano, ha ritenuto che Desgabets, al netto di alcune precise distinzioni, fosse comunque ortodosso nella sua adesione al cartesianismo[13], Emmanuel

[4] R. Desgabets, *Discours de la communication ou transfusion du sang*, dans J. Denis, *Lettre écrite à Monsieur Sorbière Docteur en Médecine par Jean Denis aussi Docteur em* Médecine touchant l'origine de la Transfusion du sang, et la manière de la pratiquer sur les hommes, chez J. Cusson, Paris 1668, pp. 3-6. Sul trattato di Desgabets e sul dibattito relativo alla primogenitura della teoria, si veda G. Rodis-Lewis, *L'écrit de Desgabets sur la transfusion du sang e sa place dans les polémiques contemporaines*, in «Journée Desgabets, Revue de synthèse», 95 (1974), pp. 31-64.

[5] R. Desgabets, *Considérations sur l'état présent de la controverse touchant le Très Saint-Sacrement de l'autel*, Hollande 1671. A questo proposito, si veda J.-R. Armogathe, *Theologia Cartesiana. L'Explication physique de l'Eucharistie chez Descartes et dom Desgabets*, Martinus Nijhoff, La Haye 1977. Paul Lemaire ha sostenuto che questa opera possa essere stata all'origine della persecuzione del cartesianesimo in Francia: cfr. P. Lemaire, *Le Cartésianisme chez les Bénédictins: Dom Robert Desgabets, son système, son influence et son école*, Félix Alcan, Paris 1901.

[6] R. Desgabets, *Critique de la Critique de la Recherche de la Vérité, où l'on découvre le chemin qui conduit aux connaissances solides, pour servir de réponse à la lettre d'un académicien*, chez J. du Puis, Paris 1675 (d'ora in avanti: CdC).

[7] V. Cousin, *Fragments de philosophie cartésienne*, Charpentier, Paris 1845, p. 103.

[8] La difesa di Desgabets può essere a buon diritto definita "paradossale" perché il benedettino era convinto che Malebranche fosse un sostenitore – e non uno dei più acerrimi critici – della teoria cartesiana sulla natura creata delle verità eterne. A questo proposito, cfr., a titolo di esempio, CdC, p. 73.

[9] S. Foucher, *Critique de la Recherche de la Vérité*, *où l'on examine en même temps une partie des principes de M. Descartes*, chez M. Coustelier, Paris 1675.

[10] P.-S. Régis, *L'usage de la raison et de la foi, ou l'accord de la foi et de la raison*, chez J. Cusson, Paris 1704, p. 328.

[11] Una bibliografia su Robert Desgabets è fornita da Patricia Easton nella voce della Stanford Encyclopedia of Philosophy: cfr. P. Easton, *Robert Desgabets*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/desgabets.

[12] Per un'analisi generale del complesso rapporto fra Desgabets e Descartes, si veda J. Beaude, *Cartésianisme et anticartésianisme de Descartes*, in «Studia Cartesiana», vol. 1, Quadratures, Amsterdam 1979, pp. 1-24.

[13] Cfr. R. A. Watson, *The Breakdown of Cartesian Metaphysics*, Humanities Press, Atlantic Highlands (N. J.) 1987, in part. pp. 79-84.

Faye ha invece dimostrato in modo efficace come il sostegno di Desgabets ad alcuni principi cardine della riflessione cartesiana sia stato puramente strumentale. Tale adesione, dunque, non rappresenterebbe affatto un'aderenza acritica alla lettera del *corpus* cartesiano, o il semplice tentativo di sopperire ad alcune lacune interne al sistema del filosofo francese; piuttosto, sarebbe funzionale a sostenere un'altra tesi, originale e propria di Desgabets, relativa alla natura indefettibile delle sostanze[14]. Per queste ragioni, sottolinea Faye, «I prefer to see him less as a Cartesian than as a original metaphysician, someone in constant engagement with Descartes's philosophy, which fascinates him but the essentials of whose metaphysics he combats»[15].

Non è nostro interesse analizzare e valutare la fedeltà di Desgabets – questo «cartésien libre et paradoxal», come è stato definito da Joseph Beaude[16] – alla filosofia di René Descartes nel suo complesso e stabilire fino a che punto il benedettino possa essere definito legittimamente "cartesiano". Vogliamo invece concentrarci sulla sua interpretazione della teoria cartesiana delle verità eterne. Si tratta infatti di valutare se l'impiego che Desgabets fa della dottrina sia funzionale ad un progetto che trascende, in qualche modo, l'orizzonte propriamente cartesiano. È solo comprendendo come Desgabets si serva della teoria che è possibile fare luce sugli aspetti più originali della sua stessa speculazione. Inoltre, è solo in vista di tali aspetti che possiamo rileggere, in controluce, il campo di possibilità interpretative che la teoria stessa può dischiudere, soprattutto considerando il percorso compiuto dalla sua ricezione[17].

Per molto tempo si è ritenuto che la quasi totalità del panorama filosofico e teologico avesse rifiutato con forza, se non con sdegno, la dottrina di Descartes. Geneviève Rodis-Lewis ha ricostruito in parte questo dibattito e ha dimostrato come la teoria cartesiana abbia invece incontrato anche degli accesi sostenitori[18]: oltre a Robert Desgabets, Rodis-Lewis cita, fra gli altri, Pierre Cally (1630-1709), Pierre-Sylvain Régis (1632-1707), Luis de la Ville (1639-1700) e Pierre Poiret

[14] Sulla tesi dell'indefettibilità delle sostanze, soprattutto in rapporto al pensiero cartesiano, si veda P. Easton, *Desgabets's Indefectibility Thesis – A Step Too Far?*, in T. M. Schmaltz (ed.), *Receptions of Descartes*, Routledge, London 2005, pp. 27-41. Cfr. inoltre T. D. Schmaltz, *Radical Cartesianism. The French Reception of Descartes*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, in part. pp. 94-107.

[15] E. Faye, *The Cartesianism of Desgabets and Arnauld and the Problem of the Eternal Truths*, in D. Garber (ed.), *Oxford Studies in Early Modern Philosophy* (vol. 2), Clarendon Press, Oxford 2005, pp. 193-209 (cit. p. 202). Cfr. anche p. 204: «[…] the hypothesis that I propose, namely, that, with respect to the sources of his thought, Desgabets should be seen less as a "radical Cartesian", whose doctrine has been constituted out of the philosophy of the author of the *Meditations* and the *Principles*, than as a thinker molded by the questions and disputations of late Scholasticism who encountered on his way the works of Descartes when his ideas were already partially formed».

[16] J. Beaude, *La création des vérités éternelles selon Desgabets*, dans B. Bourgeois – J. Havet (éds.), *L'esprit cartésien*, Vrin, Paris 2000, pp. 1026-1028 (cit. p. 1028).

[17] A questo proposito, cfr. G. Gasparri, *Le grand paradoxe de M. Descartes. La teoria cartesiana delle verità eterne nell'Europa del XVII secolo*, Leo S. Olschki, Roma 2007.

[18] G. Rodis-Lewis, *Polémiques sur la création des possibles et sur l'impossible dans l'école cartésienne*, in «Studia Cartesiana», vol. 2, Quadratures, Amsterdam 1981, pp. 105-123.

(1646-1678). La peculiarità di Desgabets risiede a nostro avviso su un aspetto specifico del suo pensiero: mentre i critici – Nicolas Malebranche e Gottfried Wilhelm Leibniz su tutti – hanno rifiutato la teoria cartesiana per garantire l'immutabilità delle verità eterne, a loro avviso messa a repentaglio dai presupposti cartesiani, Desgabets ha sostenuto la dottrina, *ma* per la stessa identica ragione, vale a dire per affermare la natura oggettiva e immutabile di tali verità. Insomma, se la volontà sembra essere la stessa, l'atteggiamento nei confronti della teoria di Descartes diverge radicalmente.

2. *Le verità eterne nell'opera di Desgabets*

Possiamo dunque concentrarci sulla presentazione della dottrina di Descartes fornita da Desgabets, per analizzarne in seguito la portata e valutare l'originale contributo offerto dal benedettino. Questa presentazione quasi "scolastica", che speriamo non risulti eccessivamente pedante, ci aiuterà a far risaltare al meglio le sottili modifiche introdotte da Desgabets nelle sue singole opere, garantendoci, al contempo, uno sguardo più completo sui punti di fuga che compongono l'architettura del suo pensiero.

2.1. *La Préface particulière e il Traité de l'indéfectibilité des créatures*

Nella *Préface particulière*, Desgabets si propone di mostrare l'armonia e l'accordo delle scienze umane e divine. Per ottenere il suo obiettivo, ritiene necessario indagare le proprietà e perfezioni di Dio in relazione alle creature. Inscrivendosi nel lascito cartesiano, Desgabets parte dall'attributo dell'onnipotenza, ossia dalla «souveraine liberté et indifférence de Dieu tant à l'égard de ses propres décrets que de la production des créatures» (OPI, I, p. 3). Ogni verità che l'uomo può conoscere trova infatti nell'essere di Dio, nell'immutabilità del suo volere, nella sua azione «ferme, constante et uniforme» il suo fondamento più proprio.

La natura dell'onnipotenza divina esclude che le creature, prima della creazione[19], fossero in possesso *ex se* di un «leur degré d'essence et de vérité ou de conceptibilité». Le essenze e le verità eterne non hanno quindi un «être diminutif» (*esse diminutum*) che conviene loro *ab aeterno*, e le cose non sono possibili prima di essere create, come se l'azione divina si limitasse a garantire loro soltanto un'esistenza attuale. Dio ha creato tanto l'esistenza quanto l'essenza delle sostanze, e la loro necessità, essendo contingente, non limita in alcun modo l'assoluto dominio con cui Dio amministra il creato[20]. Dopo essersi soffermato

[19] Sull'istante eterno che precede la creazione, cfr. OPI, II, p. 20.

[20] «Elle [la doctrine de Descartes] ne met aucune distinction entre l'essence et l'existence des substances créées, mais elle reconnaît que Dieu les a créées tant selon l'essence que selon l'existence, et que la nécessité qu'il y a qu'une chose créée existe n'est qu'une nécessité contingente et de disposition, qui n'empêche aucunement le souverain domaine de Dieu sur toutes choses, ni la dépendance des créatures» (OPI, I, p. 6).

sull'indefettibilità delle cose create e aver sostenuto che «ce que Dieu a créé ne peut être anéanti», Desgabets fornisce una precisazione che ritornerà più volte all'interno della sua produzione:

> Dieu peut en sens divisé ne pas créer ce qu'il crée actuellement, il peut aussi détruire tout ce qui est capable d'être détruit, mais s'il y a des choses qu'il a faites irrévocablement et qui sont incapables de perdre l'être qu'elles ont reçu par son action très libre, on ne dit rien qui soit contraire à leur dépendance lorsqu'on assure qu'elles sont indéfectibles, parce qu'il a voulu qu'elles le fussent et que la nature de chaque chose n'est que la volonté de Dieu (OPI, I, p. 6).

Le sostanze create sono indefettibili, e il fatto che *non* possano perdere il loro essere non significa che non continuino a dipendere dalla volontà divina, che ha liberamente deciso di attribuire loro *quelle* determinate proprietà. La frase con cui si apre il ragionamento, in cui si suggerisce uno scarto fra Dio e l'azione della sua volontà, fra i risultati del suo aver voluto e l'eventualità di poter decidere altrimenti, cede subito il passo all'immutabilità del suo volere e all'indefettibilità dei suoi risultati. Nel passaggio citato è presente, seppur in filigrana, uno dei nodi più problematici della riflessione di Desgabets: le sostanze create sono immutabili perché la volontà che le ha volute è immutabile, o la loro immutabilità è una proprietà che spetta loro in ragione di alcune caratteristiche che sono loro proprie[21]?

Nella *Préface particulière* sono presentati, per sommi capi, alcuni aspetti della proposta teoretica di Desgabets. Per comprendere appieno le loro reali implicazioni, è necessario però soffermarsi sulle altre opere del benedettino. A questo proposito, nella prefazione al *Traité de l'indéfectibilité des créatures*, Desgabets esplicita lo statuto indefettibile delle sostanze:

> *Toutes les choses simples étant considérées selon leur substance et selon ce qu'elles ont de créé, ont reçu de Dieu un être parfaitement indéfectible, en sorte qu'il y a contradiction à dire qu'elles soient anéanties, ou qu'elles puissent perdre l'être que dieu leur a donné* (OPI, II, pp. 15-16, corsivo nel testo).

La potenza divina è qui a garanzia dell'indefettibilità delle sostanze create. Desgabets vaglia allora le proprietà e l'estensione di tale onnipotenza e analizza la relazione che sussiste fra la volontà di Dio e l'orizzonte della *creatio*. Dio è considerato, innanzitutto, come la causa ultima e sovrana di tutto ciò che esiste; quando si rivolge alla creazione, Egli va considerato inoltre in qualità di causa sommamente libera e indifferente, come una volontà che ha il potere di non produrre alcunché o di agire diversamente nell'istante in cui dona l'essere alle sue creature. Infine, la sua onnipotenza, oltre ad essere libera e indifferente, è altresì immutabile, ed esclude perciò

[21] Riprenderemo tale questione nella sezione 2.3.

ogni variazione o cambiamento nelle sue opere[22]. Come chiarirà poco oltre lo stesso benedettino, «Dieu n'a dit qu'une seule parole sur ses ouvrages» (OPI, II, p. 29)[23].

Queste premesse gli consentono di tornare alla lettera della teoria cartesiana e di chiarire sia lo statuto ontologico delle verità eterne, sia la relazione che le lega all'arbitrio divino. Desgabets rifiuta l'opinione – all'apparenza «si vraie et si innocente» – vigente nelle *scholae*: l'immutabilità non appartiene ad ogni verità eterna *sua naturali virtute*, ma è figlia del volere divino. Ripercorrendo la teoria di Descartes, e forte di un riferimento (erroneo) ad Agostino che ritorna sovente nella sua produzione («*Uniuscujusque rei natura voluntas Dei est*»), Desgabets esplicita la sua adesione alla teoria cartesiana e ne delinea i tratti salienti: Dio è «le principe de toutes les choses créées tant à l'égard de l'essence que de l'existence»; «il [Descartes] enseigne que c'est Dieu qui a établi volontairement toutes les vérités que nous appelons éternelles»; «il n'y a rien de subsistant, ou d'existant, ni de véritable, ou d'intelligible, qui ait une liaison nécessaire avec son essence divine»; «il n'a pu être déterminé à faire ou à établir aucune chose, ou aucune vérité par quoi que ce soit hors de lui»; «il a agi en tout cela avec une souveraine indifférence sans qu'il fût nécessaire qu'il y eût aucune ni des essences, ni des vérités que nous connaissons». Rifiutare questi presupposti, per quanto appaiano «d'abord si choquantes», significherebbe «borner les grandeurs de Dieu» e porre dei vincoli determinati che finirebbero per limitare lo spazio della sua azione (OPI, II, p. 33).

Seguendo la teoria cartesiana, Desgabets afferma, contro gli autori scolastici, che le verità eterne non possiedono alcuna necessità e immutabilità prima della

[22] «Il ne sera pas non plus nécessaire de parcourir par ordre tout les attributs de Dieu et je m'arrêterai seulement à ceux qui ont quelque connexion avec mon sujet principal, et particulièrement à la toute-puissance qui se présente la première, touchant laquelle je n'ai que deux choses à remarquer. Premièrement, que Dieu est la Cause de toutes les choses existantes, en quelque manière qu'elles existent, n'étant pas possible de concevoir un Être souverain et parfait sans un domaine et pouvoir absolu sur toutes choses. Secondement *je suppose que Dieu est une cause libre et parfaitement indifférente qui a le pouvoir de ne rien produire au dehors s'il veut, et d'agir autrement qu'il agit dans l'instant même qu'il donne l'être à ses créatures* […] Je passe donc à cette immutabilité de Dieu qui la rend incapable de changer jamais de résolution quoiqu'il paraisse du changement dans ses ouvrages, et qui fixe de telle sorte son être et ses opérations qu'il est impossible qu'il demeure jamais suspens et irrésolu à l'égard de quoi que ce soit, n'ayant qu'à parler une seule fois sur chaque chose et à dire un qui ou un non éternel et irrévocable» (OPI, II, pp. 19-20, corsivo nostro). Il problema in questione non è stabilire se Dio possa modificare ciò che ha creato, ma se avrebbe potuto creare qualcosa di diverso. Il passo citato suggerisce una risposta affermativa e sembra fornire una conferma dell'interpretazione di T. Schmaltz, *Radical Cartesianism. The French Reception of Descartes*, cit., pp. 92-93, cui si richiama criticamente M. Cook, *Desgabets on the Creation of Eternal Truths*, in «Journal of the History of Philosophy», 43, 1 (2005), pp. 21-36 (in part. pp. 26-27). Tuttavia, come sottolineato dallo stesso Cook, vi sono altri passaggi (cfr., per esempio, OPI, VI, p. 234) che sembrano andare in tutt'altra direzione. Affronteremo la questione nel terzo capitolo.

[23] Questo tipo di impostazione permette a Desgabets di evitare quelli che lui ritiene due errori perniciosi per la corretta comprensione dell'onnipotenza divina e dei diritti che essa può vantare su ciò che ha deciso di creare. Da una parte, gli consente di non seguire il percorso tracciato da qui filosofi antichi che negavano a Dio il ruolo di creatore; dall'altra, gli offre la possibilità di rifiutare i teologi e i filosofi a lui contemporanei che ritenevano che Dio non fosse solamente il creatore di tutte le cose, ma potesse anche sottrarre a loro l'essere, annientandole. Cfr., a tale riguardo, OPI, II, pp. 23-24.

creazione, ma sono ciò che sono *proprio* perché Dio ha deciso di crearle così e non altrimenti. Certo, la loro immutabilità è partecipata, essendo il risultato di una scelta compiuta da Dio. Lo statuto di questa immutabilità e necessità fa sì che

> tout ensemble la chose a pu absolument n'être pas et que néanmoins après cet établissement elle ne laisse pas d'être inviolablement, parce que l'indifférence foncière et primitive qui est en Dieu n'empêche pas que les choses soient irrévocables quand il veut qu'elles le soient (OPI, II, p. 33.).

Il ragionamento di Desgabets *sembra* essere il seguente: le verità eterne sono immutabili *solamente* perché Dio ha stabilito che lo fossero; tali verità avrebbero potuto non essere, ma una volta che sono state create sono ciò che sono *simpliciter* e non possono, nella loro irrevocabilità, più cambiare[24].

Dopo aver identificato nella causa efficiente quella che meglio può descrivere l'azione che ha condotto Dio alla creazione di siffatte verità, Desgabets "abbandona" Descartes: «Jusqu'ici je n'ai parlé que pour M. Descartes sans faire voir quel *usage* je prétendais faire de sa doctrine. Il me reste donc maintenant à en faire l'application» (OPI, II, p. 34, corsivo nostro). Si tratta, in breve, di procedere oltre – oltre lo stesso Descartes: si dovrà spiegare allora come tutte le sostanze, una volta stabilite, siano anche conservate da Dio, presentando le ragioni a sostegno della loro indefettibilità[25].

Una delle obiezioni principali alla teoria di Desgabets, che è lo stesso benedettino a rivolgersi, riguarda l'estensione della divina potenza. La posizione di Desgabets, infatti, sembra limitare lo spettro di possibilità a disposizione di Dio all'instante che ha preceduto la creazione. La risposta di Desgabets, preparata da

[24] Cfr. OPI, II, p. 34: «On croit maintenant sans difficulté qu'il était possible à Dieu de les établir ou non, qu'il est impossibile de les changer ou de les détruire étant une fois établies». Desgabets ritorna sulla stessa questione in un altro importante luogo del *Traité*: «Je dirai qu'il faut raisonner de toutes les substances possible comme des vérités possible et que comme *avant l'établissement des vérités que nous appelons éternelles, Dieu, par sa souveraine indifférence, pouvait les établir ou ne les pas établir, s'il avait voulu, sans que nous comprenions comment cela se serait fait, ainsi que nous avons dit au chap. 5, mais qu'étant une fois établies il ne peut pas les rétracter, ou les changer, parce qu'il leur a donné une existence très simple et indéfectible*: De même avant que nous concevions qu'il a créé la matière et les autres substances, nous pouvons dire qu'il aurait pu faire tout ce qu'il aurait voulu sans aucune exception, ni limitation, mais étant faites, il faut qu'elles existent en la manière qu'il a voulu» (OPI, III, p. 65, corsivo nel testo).

[25] Cfr., in part., OPI, II, pp. 52-58. Cfr. inoltre OPI, III, pp. 62-64. Il volere immutabile di Dio si pone qui a garanzia dell'indefettibilità delle sostanze, perché è proprio l'azione irrevocabile che le ha prodotte il fondamento della loro indefettibilità. Come ha rilevato Faye, in questo caso Desgabets applica un principio di reciprocità: «because Descartes was not afraid to extend God's causal action from physical beings and existents to moral beings and essences, it is legitimate to *philosopher de même* and to say that the immutability and indefectibility that we accord to essences applies equally to existents, although this applies only to substances and not to their changing modes […] If both essences and existents depend on the same unique efficient causality of God, why then should the immutability that we grant to necessary truths insofar as they have been established by God not apply equally to substances?», E. Faye, *The Cartesianism of Desgabets and Arnauld and the Problem of the Eternal Truths*, cit., p. 196.

una breve analisi dei «due stati [*deux* états]» che caratterizzano la volontà divina, è quasi lapidaria:

> Quant à ce qu'on pourrait dire qu'il s'ensuit de ce discours que la toute-puissance est épuisée s'il n'y a plus rien à créer, on doit répondre que c'est être *heureusement épuisé* d'avoir fait ce qu'on a voulu et de n'avoir borné son action que par sa volonté (OPI, II, p. 67, corsivo nostro).

Dopo aver creato, Dio *esaurisce* la propria potenza nell'orizzonte creaturale. Non sussiste più alcuno iato fra ciò che Dio può – e poteva – fare e ciò che può essere fatto. L'universo delle creature delimita ora la volontà divina: l'onnipotenza divina può dirsi, pertanto, «felicemente esaurita [*heureusement* épuisée]». Desgabets non si limita a certificare la "κένωσις" della potenza di Dio, ma alla luce del dato della creazione confina lo statuto del possibile nella spazio dell'esistente. In questo senso, sostenere che Dio avrebbe potuto fare il contrario di ciò che ha deciso di fare significherebbe dare letteralmente corpo e statuto ontologico alla realtà delle chimere o ad altre patenti contraddizioni. Pertanto,

> s'il est encore indubitable qu'il [Dieu] n'a point établi ces propositions contradictoires et qu'il n'a pas produit ces êtres chimériques qu'on nous apporte pour exemple de ce qu'il aurait pu faire de contraire à ce qu'il a fait, il est visible que tout ce qu'on dit de tout cela n'est que pour galimatias et contradiction, puisqu'on suppose que Dieu n'a pas connu toutes ces choses, et que néanmoins on y pense et qu'on en parle comme si c'étaient des choses possible qui eussent une nature concevable et déterminée (OPI, III, pp. 79-80).

Desgabets sostiene che si possa fare riferimento ad una possibilità senza attualità solamente in rapporto agli esseri modali[26]; non esiste, però, un grado di possibilità pura svincolato dalla sua attuale realizzazione. La nozione stessa di possibile insinua nell'essenza divina lo spettro della volubilità, poiché sembra poter introdurre una variazione nel seno dei decreti eterni sanciti da Dio. Per la stessa ragione, come rileva Giuliano Gasparri, dato che «la compatibilità dei termini segue dal fatto che Dio ha voluto fare ciò che ha fatto e stabilire le verità che ha stabilito», non ha senso «pretendere di concepire, o esprimere a parole, qualcosa di incompatibile con le verità stabilite da Dio (ad esempio una chimera, o una montagna senza valle), perché significherebbe voler estendere il proprio pensiero al di là di quello divino»[27].

La possibilità – ed è qui il presupposto, non sempre esplicitato, che sorregge l'intera riflessione di Desgabets – è sacrificata sull'altare della stabilità del mondo e, in modo particolare, della conoscenza che di esso è possibile ottenere. È lo stesso benedettino ad esplicitarlo: non solo l'uomo e l'angelo, *ma* nemmeno Dio potrebbe formarsi l'idea o il concetto di una montagna senza valle, o di altre cose

[26] Cfr. OPI, III, pp. 81-82.
[27] G. Gasparri, *Le grand paradoxe de M. Descartes*, cit., p. 28.

chimeriche, ed è precisamente questo presupposto – in cui Desgabets squalifica, come vedremo, la componente più radicale della teoria cartesiana – a sorreggere l'intera *episteme* umana: «La solidité de toutes les sciences est appuyée sur ce fondement» (OPI, III, p. 90).

Nel *Traité*, Dio avrebbe potuto non creare, o forse creare delle verità e sostanze differenti, ma una volta che il suo agire *ad extra* si è realizzato non sussiste più alcuna "virtualità" fra le pieghe della sua onnipotenza. La creazione è interamente consegnata alle creature, ed è in forza di questa convinzione che l'uomo può disporre di una conoscenza certa ed assolutamente oggettiva[28]. Desgabets, dunque, accetta – e modifica – la teoria di Descartes, limitandola, perché ritiene che tale dottrina consenta all'uomo una maggiore presa sul mondo. Per quanto possa apparire paradossale, Desgabets assume i presupposti della dottrina cartesiana perché è convinto che gli permetta di fondare precisamente ciò che i principali avversari di Descartes ritenevano raggiungibile *solo* rifiutandone i presupposti: un sapere stabile e universalmente assicurato.

2.2. *Supplément à la philosophie de M. Descartes*

Nel precedente paragrafo, analizzando il *Traité*, abbiamo già richiamato la presentazione della teoria cartesiana sulle verità eterne fornita da Desgabets. Non è quindi il caso di insistere e di ricercare anche nel *Supplément* le diverse occorrenze in cui il benedettino vi fa riferimento. Ci limiteremo a prendere in esame i passaggi salienti dell'opera, in particolare laddove Desgabets sembra offrire al lettore un diverso approccio ai presupposti del suo precedente lavoro.

Nelle prime pagine del *Supplément*, Desgabets si sofferma ancora una volta sulle premesse della teoria cartesiana – una dottrina «si haute, si belle, si sainte et si digne de Dieu» (OPI, VI, p. 209). L'aspetto più interessante, tuttavia, è la convinzione che il pregiudizio fondato sulla considerazione delle creature puramente possibili possa essere fugato nel modo più efficace *proprio* servendosi della dottrina di Descartes[29]. Il quadro di riferimento, almeno all'apparenza, non è differente da quello analizzato nel *Traité*: anche in questo testo, il benedettino precisa che, nell'istante che precede la creazione, non dobbiamo immaginare che Dio stesse soppesando le possibilità della sua creazione, come se ogni possibilità fosse ugualmente possibile. La possibilità segue il decreto divino: prima della creazione Dio non vede altro che la sua stessa semplice essenza. Per queste ragioni,

[28] Come ha sottolineato Joseph Beaude, Desgabets traduce la teoria cartesiana sulle verità eterne in una «théorie de la création éternelle de toute chose. Affirmant, avec Descartes, la toute-puissance de la liberté créatrice de Dieu, il se transporte, si l'on peut ainsi parler, du côté de Dieu, comme Descartes ne l'a pas fait», J. Beaude, *Cartésianisme et anticartésianisme de Descartes*, cit., p. 18.

[29] Cfr. OPI, VI, p. 32: «Ce préjugé qui est fondé sur la considération des créatures purement possible étant du nombre des plus enracinés, il est bon de le combattre encore par la doctrine de M. Descartes dont nous avons déjà parlé dans la première partie».

> combien serait-il plus naturel et plus sûr de dire qu'on ne peut jamais penser à une créature, ni la nommer, sans enfermer une supposition que Dieu l'a créée! Combien serait-il plus conforme à la bonne foi de reconnaître qu'avant que l'on conçoive cette action libre du Créateur, il n'y a que Dieu seul qui est concevable et connaissable (OPI, VI, pp. 231-232).

Con questi presupposti, l'idea di pensare ad un reale alternativa – una possibilità non consegnata all'esistenza – è di per se stessa contraddittoria: non è lecito, infatti, riferirsi a delle sedicenti cose possibili, dato che non sono, propriamente parlando, neppure delle cose, e non possono quindi essere concepite o nominate. L'immutabilità delle verità create esclude qualunque alternativa, e non ha alcun senso riferirsi a delle verità contrarie a quelle attualmente vigenti, come se Dio avesse potuto creare diversamente da come ha creato[30]. La vera nozione di possibilità ha per oggetto una cosa esistente[31] e risiede nei differenti modi che possono inerire alla sostanza creata[32]; essa non ha perciò nulla a che spartire con l'idea contraddittoria e immaginaria di una possibilità pura che Dio ha deciso di non creare, pur avendone l'opportunità[33].

[30] «On peut faire comprendre par cette doctrine, comment on doit parler de l'action de Dieu et de son indifférence, et comment on se doit contenter de dire qu'il peut ne pas faire en temps divisé ce qu'il a fait, mais non pas qu'il peut faire autre chose, ni autrement, ni le contraire de ce qu'il a créé, ou des vérités qu'il a établies. Ces mots *autrement*, *contraire*, *autre chose*, renferment un rapport à ces prétendues choses contraires, lesquelles néanmoins ne sont pas des choses et ne sont pas même concevables, ni nominables pour parler en termes d'École. C'est donc en vain que quelques-uns forment des propositions contraires à celles qui contiennent quelques-unes de ces vérités qu'on appelle éternelles, et qu'ils s'imaginent des montagnes sans vallées, des cercles carrés, comme si c'étaient des choses que Dieu aurait faites s'il avait voulu» (OPI, VI, p. 234, corsivo nel testo).

[31] Il quadro epistemologico sotteso alla scelta di Desgabets è spiegato con particolare chiarezza da Thomas Lennon: «Desgabets takes as epistemologically most basic a Parmenidean principle of intentionality: to think is to think of something. For him things are directly perceived and an idea is the means by which, and not in which, a thing is perceived. As a consequence, all simple ideas necessarily conform with their objects. To put it another way, 'The reality of things or their essence and nature determines our mind to conceive them such as they are'. The result for Desgabets is effectively an ontological argument for everything that exists, at least every substantial thing: from the existence of substance *in intellectu* we can conclude *a priori* its existence *in re*. what is conceivable exists, then, and what exists is inconceivable except as existing», T. M. Lennon, *The Cartesian Dialectic of Creation*, in M. Ayers – D. Garber (eds.), *The Cambridge History of Seventeenth Century Philosophy* (vol. 1), Cambridge University Press, Cambridge 1998, pp. 331-362 (cit. p. 353).

[32] «Ce n'est que dans les choses qui sont effectivement indifférentes que l'on peut employer les mots d'*autres*, d'*autrement*, de *contraire*. Par exemple un homme peut raisonner autrement qu'il ne fait, il peut faire autrement une statue, une maison, parce que tout cela est effectivement contenu dans un sujet aussi bien que son contraire» (OPI, VI, p. 234, corsivo nel testo).

[33] Monte Cook fornisce un esempio utile per comprendere la posta in gioco: «Desgabets's point is not that God made this [$2 + 2 \neq 4$] inconceivable. Putting the point in that way would suggest that in some more absolute sense it *is* conceivable, conceivable to God. His point is that when we say that God could have made $2 + 2 \neq 4$ we try to conceive something that God *has not made conceivable*. In willing that $2 + 2 = 4$, God made it conceivable, and he has not done this for $2 + 2 \neq 4$. Thus, Desgabets says, when we say that God could have made $2 + 2 \neq 4$ we try to extend our thought beyond that of God – we try to conceive what non even God can conceive […]. Our saying this, he says, stems from a false respect for the omnipotence of God that leads us to supply

Non sussiste qui una reale differenza ontologica fra Creatore e creature: non è solo l'uomo a non essere in grado di comprendere ciò che Dio avrebbe potuto creare; accanto all'impossibilità umana, Desgabets afferma in modo risoluto la stessa impossibilità divina, ossia il fatto che neppure Dio conosca, e quindi comprenda, l'insieme di ciò che *non* ha creato[34]. Rispetto alle posizioni espresse nel *Traité*, lo spazio del potere divino sembra essersi ulteriormente ristretto. Se nel *Traité*[35] Desgabets sembrava ancora conservare una scarto fra le originarie possibilità a disposizione di Dio e il dominio finito della comprensione umana, in questi passaggi del *Supplément* questo divario appare (in modo implicito e tuttavia concreto) ridotto, rischiando quasi di scomparire.

Il benedettino è convinto – come vedremo, a torto – che l'eliminazione della possibilità dall'orizzonte di rifermento della *voluntas Dei* derivi dalla corretta applicazione della teoria di Descartes[36]. Insomma, quella che Desgabets chiama «la vraie métaphysique», una filosofia a tal punto cartesiana da superare in coerenza le incertezze del suo fondatore, non deve più «considérer l'être comme indifférent à être ou n'être pas, c'est à dire comme purement possible» (OPI, VI, p. 245), ma deve concentrarsi, al pari di Dio, sull'attualità dell'esistenza creata, l'*unica* di cui è possibile fare esperienza.

2.3. *Critique de la Critique de la Recherche de la Vérité*

La posizione assunta da Desgabets si sta allontanando, seppur non *ancora* in modo esplicito[37], dai presupposti e dalle conseguenze della teoria di Descartes. A questo proposito, la *Critique de la Critique* rappresenta un ulteriore e decisivo passo in avanti. Anche in questo caso, non è necessario soffermarsi sui riferimen-

imaginary objects for his omnipotence», M. Cook, *Desgabets on the Creation of Eternal Truths*, cit., p. 26 (corsivo nel testo). L'esempio fornito da Cook era utilizzato per spiegare uno specifico passaggio del *Traité* (cfr. OPI, III, pp. 79-80), ma può essere comunque utilizzato per esemplificare anche il caso in questione.

[34] Cfr. E. Scribano, *Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia razionale nel Seicento*, Franco Angeli, Milano 1988, p. 87: «Dio non "vede" proposizioni che avrebbe potuto rendere vere. Le logiche contraddittorie sono incomprensibili sia a Dio sia all'uomo per la stessa ragione, perché non sono state create. Nemmeno Dio sa cosa avrebbe potuto rendere vero. In tal modo si potrà concedere che Dio avrebbe potuto non creare, ma non che avrebbe potuto o che potrebbe creare diversamente».

[35] Cfr., in part., OPI, II, p. 19.

[36] Cfr., ad esempio, OPI, VI, p. 234 (corsivo nostro): «Il faut commencer à leur faire sentir le défaut de leur raisonnement en leur disant que si on leur parlait d'un autre Dieu, ils regarderaient ce discours comme fort chimérique; une *autre nature que celle que Dieu a créée effectivement*, c'est-à-dire un autre Monde, *ne peut passer que pour un discours contradictoire chez M. Descartes*, qui croit avec raison que toute la matière concevable est créée».

[37] Desgabets, infatti, continua a sostenere *expressis verbis* che le conseguenze che sta traendo o le soluzioni che sta proponendo sono, nella sostanza, tutte interne alla riflessione cartesiana sulla natura delle verità eterne. L'unica estensione riguarda, come ben sappiamo, l'indefettibilità delle sostanze: «On étend cette doctrine de Monsieur Descartes non seulement à toutes les choses subsistantes et existantes hors l'entendement, mais aussi aux vérités intelligibles qui n'ont pas plus de liaison avec l'Essence que les autres choses», CdC, pp. 74-75.

ti e sull'ennesima presentazione della teoria fornita da Desgabets[38]. È più utile concentrarsi su due nodi problematici che emergono dal testo: la relazione fra Dio e le verità eterne e l'indipendenza delle sostanze create dal loro Creatore.

Il contesto è simile alle precedenti analisi: poiché non vi è nulla di pensabile prima che sia stato liberamente decretato dall'onnipotenza divina, non possiamo concepire alcuna cosa senza supporre il suo essere stata creata da Dio. Le verità eterne, inoltre, al pari di ogni altra creatura, sono tanto immutabili quanto dipendenti da Dio. È da questa correlazione che sembra sorgere una questione decisiva[39]: se Dio è l'autore libero e onnipotente del loro essere, egli avrebbe potuto o è attualmente in grado di cambiarne l'essenza, e fare magari in modo che due contraddittori siano entrambi veri?

La risposta non è affatto scontata, e Desgabets è sorpreso che lo stesso Descartes abbia esitato e sia arrivato fino a sostenere che Dio, se avesse voluto, avrebbe potuto modificare le essenze delle cose, facendo in modo che la somma di due più due non facesse quattro, o altre simili chimeriche eventualità[40]. È un passaggio decisivo: qui Desgabets riconosce che la lettera del testo cartesiano, e proprio a proposito delle verità eterne e create, differisce dalla proposta teorica che egli sta presentando. Vi è un solo modo per porre fine a queste difficoltà, ed è quello di «défendre les droits de Dieu sans éteindre les lumières de la raison naturelle dont il est l'Auteur» (CdC, p. 80). Ad essere importante – dovrebbe essere ormai chiaro –, più che i diritti di Dio sulle proprie creature, sono però le esigenze della ragione naturale, vale a dire la sua affidabilità e oggettività.

A questo punto, Desgabets ritorna sulle premesse della teoria per fugare ogni dubbio, ponendo in risalto la distanza che lo divide da Descartes. Poiché Dio è onnipotente, sarebbe blasfemo sostenere che vi sia qualcosa al di fuori del suo potere che abbia, da sé, un qualche grado d'essere e di realtà. Dio, pertanto, non conosce delle nature, delle essenze e delle verità «comme malgré luy, et avant qu'il se soit déterminé à les faire et à les connaitre» (CdC, pp. 80-81). Da questa assunzione, segue immediatamente, anche in questo caso, la negazione della «pure possibilité des créatures» (cfr. CdC, pp. 81-82). Bisogna perciò guardarsi, precisa Desgabets, da chi immagina delle chimere e delle contraddizioni e le pone al cospetto dell'onnipotenza divina, come se fossero delle cose che Dio, se solo volesse, potrebbe o avrebbe potuto realizzare[41].

Nella *Critique de la Critique*, lo scenario sembra in parte cambiato. Come ha sottolineato Tad Schmaltz, è possibile rilevare un sottile e quasi impercettibile dislivello

[38] Cfr. CdC, pp. 71-74.
[39] Cfr. CdC, pp. 78-79.
[40] Cfr. CdC, p. 79: «Il est étonnant que Monsieur Descartes qui estoie tres-persuadé de son principe, en ait été embarrassé et soit demeuré d'accord que Dieu auroit pû changer les essences des choses, empêcher que deux et deux ne fussent pas quatre, et autres telles choses qu'on ne peut regarder que comme chimériques».
[41] Cfr. CdC, p. 83: «Gardez vous donc d'imiter ceux qui imaginent des chimères et des contradictions et qui les proposent à la Toute-puissance comme des choses prétendues qu'elle auroit pû ou qu'elle pourroit faire s'il vouloit. Il y a de l'erreur et même de l'impiété à penser et à dire qu'il puisse renverser une de ses volontez par une volonté contraire».

nella riflessione di Desgabets circa le modalità con cui valutare la relazione fra Dio e le verità eterne[42]. Nel *Traité*, infatti, veniva certamente negata l'eventualità che Dio potesse modificare i frutti della sua creazione, e ciò che era stato decretato esauriva lo spettro di possibilità della *creatio* divina, spingendo il benedettino a considerare lo statuto ontologico del possibile come una semplice variazione nei modi della sostanza. Tuttavia, Desgabets affermava parimenti (cfr. OPI, II, pp. 19-20) che Dio, prima della creazione, avesse la possibilità di stabilire o non stabilire siffatte verità, e di agire perfino diversamente da come aveva agito nel momento in cui aveva donato l'essere alle sue creature. Nella *Critique de la Critique*, al contrario, Desgabets sembra sottrarre a Dio, *in actu exercito*, anche il potere di aver agito diversamente.

La questione in gioco non è se Dio possa, nell'attuale configurazione mondana, cambiare il contenuto dei propri decreti e modificare le verità che ha voluto fossero necessarie e immutabili – questa alternativa è sempre stata esclusa da Desgabets. Ad essere qui in esame è il fatto che Dio *avrebbe potuto* creare altre verità, delle verità eterne dipendenti dal suo volere e differenti da quelle di cui, ora, facciamo quotidiana esperienza. Negando questa eventualità, Desgabets abbandona, di fatto, la prospettiva cartesiana con una forza e una decisione inedite nella sua produzione. Si tratta, inoltre, di una presa di distanza consapevole e argomentata: è infatti la prima volta che il benedettino, mentre discute la teoria di Descartes, cita e critica questo specifico aspetto della dottrina. Ad ogni modo, il rilievo di Desgabets è solo il preambolo di un'accelerazione e di un rovesciamento della prospettiva cartesiana ancora più radicale.

Desgabets sostiene che ci sono cose che Dio ha creato liberamente e che, nondimeno, sono immutabili «per loro natura [*de leur nature*]», poiché Egli ha voluto che lo fossero. Tutto ciò, prosegue Desgabets, implica che

> l'immutabilité des essences et la nécessité des veritez ne vient pas précisément de l'immutabilité du décret divine, mais plutôt que l'immutabilité de toutes ces choses vient de l'indivisibilité de leur existence qui n'a aucune étendue (CdC, p. 84).

La critica implicita all'impostazione cartesiana non è mai stata così limpida: non è il libero decreto della volontà divina a rendere immutabili le essenze e necessarie

[42] Cfr. T. D. Schmaltz, *Radical Cartesianism. The French Reception of Descartes*, cit., pp. 92-93: «The suggestion here is that we can admit that God could have refrained from creating any essences instead of creating the ones that He did create (that is, could have so refrained in a "divided sense"), but that we cannot say that He could (again, presumably, in a divided sense) have created essences that are now impossible. One can understand Desgabets's worries about positing impossible essences that are independent of the divine will. Still, he did claim in the "Traité" that God has "the power to act otherwise than He acts in the same instant He gives being to creatures" (RD 2:19). The indication here seems to be that God could have not only refrained from creating anything but also produced a different sort of reality. Perhaps his main point against Descartes, however, is simply that we must not speak as if there are impossible essences that God could have actualized but did not. Even though God could have produced different essences ex nihilo, He did not do so, and thus these essences are now nothing. Given His act of creation, not even God can conceive a reality conditioned by different essences».

le verità; al contrario, è l'indivisibilità delle sostanze a garantire alle cose create l'assoluta immutabilità che compete loro. Le cose, pertanto, non sono immutabili in forza dell'immutabilità divina; ogni cosa creata è immutabile *sua naturali virtute*, alla luce della sua sola indivisibilità. Il quadro teorico della proposta teoretica di Desgabets è ormai ben definito. Non ci resta che avviare un confronto critico con la teoria cartesiana e rilevare la distanza che divide le due formulazioni.

3. *Desgabets et Descartes: la stabilità dell'ordine creato*

La convinzione che la rilettura della teoria cartesiana proposta da Desgabets non rispettasse i dettami e i presupposti del suo fondatore, e che fosse anzi un modo per limitare l'estensione dell'onnipotenza divina, è un'opinione espressa anche dagli interlocutori che hanno avuto la possibilità di confrontarsi direttamente con il benedettino. A questo proposito, un posto di riguardo spetta al Cardinale de Retz e ai cartesiani che parteciparono alle Conférences de Commercy[43].

Senza entrare nel dettaglio del confronto, possiamo limitarci a rilevare come fosse un *idem sentire* la convinzione che le modifiche introdotte da Desgabets non fossero affatto in linea con la posizione di Descartes. Non è allora un caso se, nel 1677, Desgabets verrà espressamente considerato l'«adversaire juré de M. Descartes»[44]. Inoltre, nell'ambito di queste conferenze, discutendo dell'indefettibilità delle sostanze, il Cardinale de Retz aveva incalzato Desgabets domandandogli se riteneva che Dio, se solo avesse voluto, avrebbe potuto non crearle indefettibili, o se Dio era invece costretto a crearle così come le ha create. Ora, se Desgabets sostenesse la prima opzione, non direbbe nulla di diverso da quanto già affermato dalla tradizione teologica; difendendo invece la seconda alternativa, finirebbe per stravolgere i fondamenti della filosofia di Agostino e dello stesso Descartes[45].

Il bivio posto dal Cardinale è decisivo e tocca un aspetto centrale della riflessione di Desgabets. Purtroppo, non abbiamo la risposta del benedettino; tuttavia, come suggerisce a ragione Faye[46], la coerenza interna della dottrina di Desgabets

[43] Cfr. Œuvres du cardinal de Retz, n. éd. par M. R. Chantelauze, Hachette, Paris 1887 (Tome Neuvième), pp. 209-334.
[44] Ivi, p. 270.
[45] «Pour concevoir le véritable état de la question de l'indéfectibilité des substances, il me semble qu'il est nécessaire que dom Robert s'explique nettement, et qu'il dise si sa pensée est que Dieu, en créant les substances, ait pu, s'il eût voulu, les créer défectibles, ou bien si Dieu a été contraint de les créer défectibles. Si dom Robert prétend seulement établir l'indéfectibilité des substances en la première manière, il ne dit rien de nouveau et dont tous les théologiens et tous les philosophes chrétiens ne conviennent, au sens de dom Robert, qui, par le mot de substances, entend ou les esprits ou la matière en général […] Mais, si dom Desgabets entend que les substances sont tellement incorruptibles par leur nature, que, supposé que Dieu voulût créer des substances, il a été contraint de les faire indéfectibles, sans pouvoir faire autrement, il choque directement les principes de saint Augustin et ceux de Descartes, qu'il reconnaît toutefois en d'autres endroits, même avec éloge», Ivi, pp. 325-326.
[46] Cfr. E. Faye, *The Cartesianism of Desgabets and Arnauld and the Problem of the Eternal Truths*, cit., p. 201: «If we don't have at our disposal, at least for now, Desgabets' own response, the logic of

– ciò che egli considera il suo originale contributo al cartesianismo – gli impone di sostenere la seconda opzione proposta dal Cardinale: se Dio è libero di non creare, tuttavia le sostanze, una volta create, e *in virtù della sola indivisibilità del loro essere*, saranno *necessariamente* indefettibili. Tale presupposto, come abbiamo rilevato nel paragrafo precedente (2.3), squalifica alla radice ogni comunione con il pensiero cartesiano. La necessità di difendere l'indefettibilità delle sostanze spinge Desgabets ad introdurre delle variazioni nella teoria di Descartes sulle verità eterne, modificando sia il dominio epistemico della potenza divina, sia il rapporto che Dio intrattiene con i risultati della sua creazione. Desgabets finisce per invertire l'ordine di priorità logica e ontologica dei due termini del rapporto – Dio e le sostanze –, modificando i presupposti e le conseguenze epistemiche della dottrina cartesiana.

Per Descartes, l'immutabilità delle verità eterne dipende infatti dall'immutabilità divina[47]. Desgabets, al contrario, ritiene che sia l'indivisibilità delle sostanze la ragione ultima della loro immutabilità e indefettibilità (cfr. CdC, p. 84). L'uomo può così collocarsi all'ombra del loro dominio, persuaso di possedere una conoscenza certa, identica a quella posseduta attualmente da Dio. Al di là delle affermazioni all'apparenza contrarie che possiamo ritrovare nel suo *corpus*, Desgabets giunge quindi a negare la discrasia fra l'*episteme* dell'uomo (ciò che l'uomo può comprendere) e il piano divino (ciò che Dio può, poteva o avrebbe potuto fare), squalificando l'attributo dell'incomprensibilità, un attributo che rappresentava la linfa della dottrina cartesiana.

Questo aspetto emerge distintamente analizzando il differente approccio al problema della contraddizione. Descartes è sempre stato molto chiaro al riguardo[48]: il nostro *status* creaturale, se ci permette di considerare possibili le cose che Dio ha stabilito fossero possibili, ci preclude, al contempo, di comprendere tutte quelle cose che Dio avrebbe potuto rendere possibili, ma che egli ha voluto, per ragioni a noi sconosciute, rendere impossibili. Naturalmente, vi sono molte contraddizioni che il nostro spirito non può rappresentare; *tuttavia* – ecco l'affondo

his doctrine clearly points to the absolute impossibility of creating defectible substances. In effect, it is essential to substance, according to Desgabets, to be ontologically indivisible and to have all of its existence gathered in a point, that is, not to have duration, in the sense in which Desgabets understands the term. If God is perfectly free not to create substances, nevertheless these are, once created and in virtue of the simplicity of their being, in themselves indivisible and indefectible».

[47] Cfr., a titolo di esempio, AT, VII, p. 380; B Op I, pp. 1185-1187: «io non ritengo che le essenze delle cose e le verità matematiche che di esse si possono concepire siano indipendenti da Dio; ma ritengo, nondimeno, che esse siano immutabili ed eterne perché Dio così ha voluto, perché così ha disposto. Duro o molle vogliate che sia, a me basta che sia vero».

[48] Cfr., tra i molti possibili, il passo seguente: AT, IV, p. 118; B Op. n. 454, pp. 1913-1915: «Quanto alla difficoltà di concepire in che modo per Dio è stato libero e indifferente far sì che non fosse vero che i tre angoli di un triangolo fossero uguali a due retti, o in generale che i contraddittori non potessero stare insieme: tale difficoltà si può facilmente superare considerando che la potenza divina non può avere limite alcuno; e poi ancora, considerando che il nostro spirito è finito e creato di una natura tale da poter concepire come possibili le cose che Dio ha voluto fossero veramente possibili, ma non tale da poter anche concepire come possibili quelle cose che Dio avrebbe potuto rendere possibili, ma che ha tuttavia voluto rendere impossibili»; cfr. inoltre AT, V, pp. 223-224; B Op, n. 665, p. 2581; AT, V, p. 672; B Op. n. 667, p. 2619.

decisivo –, ciò non ci deve autorizzare ad affermare che neppure Dio poteva concepirle, e pertanto realizzarle. Non poter pensare ad una creatura senza presupporre che Dio l'abbia creata non implica – non dovrebbe implicare – che Dio stesso non potesse concepirla e crearla, come suggerisce invece il benedettino.

Desgabets inverte dunque lo squilibrio epistemologico di questo rapporto[49] e circoscrive l'orizzonte di possibilità del Creatore in funzione dei limiti delle creature. Riconducendo l'esercizio della potenza divina nei confini della *ratio* umana, Desgabets vincola l'incomprensibilità di Dio a ciò che *noi* possiamo comprendere. Siamo di fronte al totale ribaltamento della prospettiva cartesiana. Secondo Descartes, pur potendo essere certi che Dio possa fare tutto quello che noi possiamo comprendere, non possiamo comunque escludere, senza negarne la natura incomprensibile, che Dio non possa fare ciò che noi *non* possiamo comprendere, poiché «sarebbe temerario pensare che la nostra immaginazione abbia la stessa estensione della sua potenza»[50]. Questo presupposto, che innerva tutta la dottrina cartesiana sulle verità eterne, è rifiutato da Desgabets: poiché la volontà divina si esaurisce nell'istante della creazione, e non vi è alcun resto o scarto tra ciò che Dio può fare e quanto è stato decretato, l'uomo può giungere a conoscere il contenuto dell'onnipotenza divina. La possibilità dipende così logicamente dal dominio dell'esistente. In tal modo, si dissolve la differenza radicale che tracciava un abisso fra ciò che Dio *poteva* creare e ciò che l'uomo *può* comprendere.

Le ragioni del Creatore sono ora nelle mani della sua più nobile creatura, e non esiste più alcuna "virtualità" nell'*ordinatio Dei*. Desgabets riduce dunque il dominio di quella volontà divina che rappresentava, per Descartes, la cifra stessa del reale. La potenza a disposizione di Dio si è «felicemente [*heureusement*]» esaurita, e l'uomo può, altrettanto felicemente, edificare un sapere che gli consenta di conoscere, senza alcun residuo e con assoluta oggettività, i margini della creazione.

Nella rilettura offerta da Desgabets assistiamo ad una torsione radicale che modifica dall'interno la teoria di Descartes. Nell'interpretazione del benedettino, infatti, il Dio cartesiano, *ratio boni* e *ratio veri*, si trasforma in un Dio che, pur essendo ancora il creatore delle verità eterne, vede la sua potenza esaurirsi nello spazio della creazione. La teoria delle verità eterne, dunque, si è trasformata, come ha osservato Emanuela Scribano, in una dottrina della necessità dell'azione divina: «La doctrine qui voulait rendre Dieu libre jusqu'au point de ne pas être assujetti aux lois du vrai, se transforme en la thèse selon laquelle la création a épuise la puissance divine, et selon laquelle seul ce qui existe est possible[51]». Per quanto possa apparire paradossale, la teoria cartesiana – le cui possibili conseguenze e implicazioni avevano spinto Leibniz e Malebranche ad erigere le loro cattedrali – è ora utilizzata da Desgabets per certificare la stabilità della creazione e l'affidabilità dell'*ordo cognoscendi*.

[49] Cfr. OPI, VI, pp. 231-234.
[50] AT, I, pp. 145-146; B Op, n. 30, p. 147.
[51] E. Scribano, *Le spinozisme d'Arnauld*, in W. van Bunge – W. Klever (eds.), *Disguised and Overt Spinozism around 1700*, Brill, Leiden 1996, pp. 291-304 (cit. pp. 292-293).

Desgabets sostiene dunque la dottrina di Descartes poiché è, secondo lui, alla base dell'indefettibilità delle sostanze, ciò che rappresenta il suo più autentico contributo allo sviluppo e alla coerentizzazione del lascito cartesiano. Egli lo fa, tuttavia, ad un prezzo: modificandola e snaturandola, di modo che la natura creata delle verità non implichi, *ipso facto*, alcuna reale contingenza. Desgabets si serve della dottrina cartesiana per garantire la stabilità dell'ordine creato: in tal modo, egli va, da una parte, oltre Descartes, cioè oltre le linee direttrici della sua dottrina, ma, dall'altra, indietreggia rispetto all'estensione cartesiana dell'onnipotenza di Dio, il cui dominio di possibilità si è già felicemente consumato nell'istante della creazione.

A dispetto delle apparenze, la posizione di Desgabets si inscrive in un orizzonte comune, nel vasto panorama di quegli autori che, dopo Descartes, hanno tentato di ricucire lo strappo inferto dalla teoria al tessuto epistemologico della ragione umana. In quest'ottica, se, ad esempio, per Malebranche era precisamente l'*indipendenza* delle verità eterne dal decreto arbitrario di Dio ciò che garantiva l'intelligibilità della conoscenza, per Desgabets è invece la loro *dipendenza* a fondare e assicurare la certezza del sapere. Coglie quindi nel segno Patricia Easton quando rileva come «both Malebranche's denial of the Creation Doctrine and Desgabets's assertion of it were aimed at the same thing, namely defending the objectivity and certainty of the eternal truths[52]». La cosa più interessante, sia se si considera la teoria così come la troviamo, *expressis verbis*, in Descartes, sia se la analizziamo, dal punto di vista storico, alla luce della vasta eco critica che ne ha accompagnato la ricezione, è che Desgabets si è servito della dottrina per difendere lo stesso ordine di priorità degli avversari cartesiani. Ciò che distingue realmente Desgabets dai critici dell'impostazione cartesiana sulle verità eterne non è, da ultimo, l'obiettivo da raggiungere, ma "semplicemente" la modalità con cui ottenerlo. È solamente in virtù di questa distinzione che i loro percorsi si dividono.

La conclusione che possiamo trarre dall'analisi e dall'utilizzo della teoria cartesiana compiuti da Desgabets è che il benedettino ottiene il suo obiettivo intervenendo in modo consapevole sulle premesse, e quindi anche sulle implicazioni, della dottrina, privandola della sua reale portata e radicalità. Dopo Descartes, è *forse* possibile accettare le linee guida di tale teoria solamente modificandola, limitandone la portata. Occorrerà allora verificare nel dettaglio questo possibile paradigma ermeneutico anche in tutti quei (pochi) autori che hanno accettato le premesse della teoria cartesiana per valutare quale fosse il loro obiettivo e fino a che punto siano stati all'altezza delle loro parole.

[52] P. Easton, *What is it at Stake in the Cartesian Debates on the Eternal Truths?*, in «Philosophy Compass», 4, 2 (2009), pp. 348-362 (cit. p. 354).

ELENCO NUMERI PUBBLICATI

1/2009 “Individuo e modernità”
2/2009 “L’utile e l’inutile”
3/2010 “Il futuro negato, il futuro perduto, i futuri possibili”
4/2010 “L’animale che noi siamo”
5/2011 “L’uomo e lo Stato”
6/2012 “La fine e l’inizio (vol. 1)”
7/2012 “La fine e l’inizio (vol. 2)”
8/2013 “Che cos’è la storia critica delle idee?”
9/2013 “Alterità. Alienazione e immedesimazione”
10/2014 “Idee. Il personaggio e la storia”
11/2014 “Crisi e conflitto”
12-13/2015 “L’esperienza e le sue forme”
14/2015 “Hans Jonas: the Thinker of Antiquity and Modernity”
15-16/2016 “Figure dell’autocritica”
1/2017 “Figure della maturità”
2/2017 “Riforme religiose, rivoluzioni politiche”
1/2018 “Studi cartesiani tra Europa e Brasile”

Finito di stampare
nel mese di dicembre 2018
da Digital Team – Fano (PU)