

Giusi Strummiello

(PRE-)POLITICHE DELL'UMANO.  
LA RIDUZIONE ALL'ELEMENTARE TRA DIRITTI E VIOLENZA

**Abstract**

*The increasingly frequent appeal to the universality of human rights risks dissimulating a danger: the bearer of universal rights is void of any belonging and citizenship, is reduced as it were to what is basic, and thereby is exposed to violence. The paradox of those who have no country of belonging — the immigrants who disembark on the Italian coasts — is that of having to claim belonging to a qualified, differentiated, “political” identity that protects them from the metaphysical violence that may nestle in any form of universalism.*

*«La nostra terra inghiottita non esiste sotto i piedi,  
nostra patria è una barca, un guscio aperto.  
Potete respingere, non riportare indietro,  
è cenere dispersa la partenza, noi siamo solo andata.»*

(ERRI DE LUCA, *Solo andata*)

1. Pochi giorni prima di mettere mano a questo contributo, a poca distanza dalle nostre coste, si è consumata un'altra tragedia di migranti. La cronaca riportata dai giornali racconta di una scena apocalittica. Uomini, donne e bambini, da giorni su un barcone in avaria senza cibo né acqua, chiedono disperatamente aiuto. Una disperazione accresciuta dall'aver visto morire sotto i propri occhi diversi compagni di viaggio (i cui corpi sono stati buttati in mare perché già in putrefazione), ma soprattutto dall'indifferenza delle imbarcazioni che incrociavano in quel tratto di mare, tra cui le grandi navi dell'Alleanza atlantica. Tra le testimonianze raccolte, oltre a quella di alcuni superstiti, colpisce in particolar modo quella di un militare, impegnato nelle operazioni di soccorso in mare, che si chiede il senso del comportamento incredibile o paradossale delle navi militari della NATO che, impegnate in Libia (in nome della democrazia e dei diritti) per salvare e sottrarre i civili libici alla violenza dal regime di Gheddafi, non sono invece intervenute in mare per salvare *concretamente* la vita di alcuni di quegli stessi uomini.

È proprio da questo paradosso o interrogativo che vorrei partire per tentare di iniziare a decifrare quanto sta accadendo oggi intorno a noi, nel Mediterraneo, e nel cuore stesso di un'Europa, o di un Occidente che si definiscono civili. In questo come negli altri episodi di cronaca che hanno come protagonisti centinaia di profughi e che ormai quasi quotidianamente si susseguono assistiamo appunto

all'assunzione da parte della cosiddetta comunità internazionale di un comportamento contraddittorio, o quanto meno strabico: da una parte, per legittimare l'“intervento umanitario”, ovvero per giustificare il ricorso all'uso della forza militare, ci si appella alla necessità di tutelare i diritti umani delle popolazioni “opresse” (ed è proprio questo rinvio a legittimare, nel lessico delle cancellerie occidentali, la possibilità di qualificare come “umanitaria” una guerra, con tutte le violenze e le vittime che essa comporta); dall'altra, per gestire l'emergenza anch'essa umanitaria dei profughi qualsiasi riferimento a questi stessi diritti umani viene di fatto messo disinvoltamente tra parentesi. I governi europei, e l'Italia in prima linea su questo fronte, ricorrono o a politiche estreme di respingimento o alla pianificazione e attuazione di politiche di internamento in veri e propri campi di concentramento, sia pur sotto la diversa denominazione di “campi di accoglienza”.

Non è mia intenzione in queste pagine considerare la questione da un punto di vista strettamente politico, provando a verificare se dietro l'intervento militare ci siano sempre determinati interessi politici ed economici. Si tratta in effetti di un'ovvietà, che non presenta per questa ragione nessuna rilevanza filosofica. E non è mia intenzione neppure risollevarne l'annoso problema di appurare, in un'ottica multiculturalista, se quelli che vengono presentati come diritti umani universali siano in realtà solo le concrezioni storiche di culture determinate e circoscritte. Il mio intento è piuttosto quello di tentare di portare il discorso a un livello di interrogazione filosofica più radicale e provare a chiedere quale sia il meccanismo concettuale o teorico che fa sì che il richiamo ai *diritti umani universali* coincida non solo con la messa tra parentesi dei *diritti politici effettivi*, ma anche e soprattutto con il misconoscimento dell'umanità, dell'appartenenza all'umanità degli ipotetici portatori di tali diritti.

2. Come bisogna leggere dunque questo continuo appello al prepolitico – perché di questo, in fondo, almeno in apparenza si tratta, quando vengono evocati o invocati diritti *universali* –, questa riduzione all'elementare, all'uomo in quanto tale e non in quanto anche soggetto storico particolare, qualificato in base ad esempio alla cittadinanza, alla professione, al sesso, alla religione, all'etnia, ecc., ma in quanto mero depositario di diritti universali? È questo – credo – l'interrogativo che merita di essere posto quando ci si trova appunto di fronte a una strategia di riduzione che legittima tanto le guerre umanitarie, che si pretende siano fatte in difesa e in rispetto dell'umanità in quanto tale, quanto l'indifferenza nei confronti di masse di individui profondamente sofferenti e disperati o la costruzione di veri e propri campi di internamento per chi si trova proprio nella posizione di semplice portatore di diritti universali, in quanto uomo senza una particolare identità sociale e politica.

Tale questione può essere sviluppata, ed è stata di fatto sviluppata, in due direzioni contrapposte. Secondo la prima, si può ritenere che fare appello ai diritti umani universali e quindi in qualche modo prepolitici sia l'unico modo per preservare la dignità umana e opporre uno scudo sicuro a ogni possibile violenza e sopruso.

Un esempio di questa posizione può essere rappresentato dal recente volume di Chiara Volpato dedicato allo studio, dal punto di vista psicosociale, dei processi e delle pratiche di deumanizzazione esplicita e sottile, di quei fenomeni cioè di negazione, di sottrazione dell'umanità dell'altro<sup>1</sup>. Per Volpato, le forme di deumanizzazione che si sono sviluppate nel corso della storia (quali quelle dell'animalizzazione, della demonizzazione, della biologizzazione, dell'oggettivazione e della meccanizzazione) sono tutte

---

<sup>1</sup> C. VOLPATO, *Deumanizzazione. Come si legittima la violenza*, Laterza, Roma-Bari 2011.

accomunate dal fatto di legittimare la violenza, costituendo precisi strumenti di oppressione psicologica e sociale. Tra le strategie di resistenza per combattere i processi di deumanizzazione Volpato si richiama proprio all'impegno delle istituzioni e della società civile affinché diano il giusto valore e il giusto peso alla Dichiarazione Universale dei Diritti Umani. Alla deumanizzazione quale fonte di violenza si dovrebbe contrapporre la creazione di un'identità che comprenda l'intera comunità umana, promuovendo così la comune appartenenza alla specie umana quale categoria sovraordinata a ogni determinata identità sociale e politica. Si tratta di una strategia di categorizzazione o meglio di ricategorizzazione dei membri di gruppi diversi in termini di comune identità umana<sup>2</sup>.

Un altro esempio, tra gli altri, può essere costituito dalle tesi di Michael Ignatieff sui diritti umani. Ignatieff considera l'universalità di questi diritti in senso minimale, debole (*thin*): «I diritti umani possono meritare l'assenso universale solo in quanto teoria decisamente "leggera" di cos'è giusto, in quanto mera definizione delle condizioni minime per ogni genere di vita»<sup>3</sup>. Tuttavia questo universalismo etico-giuridico, per quanto debole, si schiera a favore delle "guerre umanitarie" nei casi in cui uno stato sovrano usa una violenza sistematica contro il suo stesso popolo, violandone i diritti fondamentali. Questa inferenza può essere considerata più o meno legittima, ma non spiega l'altro elemento del dilemma da cui siamo partiti – e cioè il disinteresse verso le vittime concrete di questi abusi (si tratti dei civili iracheni o dei profughi in fuga dai Paesi martoriati) o la loro esclusione fattuale dalla fruizione effettiva di quei diritti in nome dei quali si era fatto ricorso alle armi.

3. La seconda direzione, che ha forse fornito negli ultimi anni maggiori spunti di riflessione (anche in senso critico), è quella che vede invece proprio nell'appello ai diritti umani fondamentali o nella riduzione all'elementare, al prepolitico, *non* l'ultimo baluardo per la difesa dell'umanità, della dignità umana, *ma esattamente al contrario* l'essenziale del processo di deumanizzazione, cioè della riduzione dell'umano all'inumano. Il richiamo ai diritti umani universali e prepolitici, in questo senso, non sarebbe una strategia di contrasto nei confronti della deumanizzazione, ma asseconderebbe questo stesso processo di deumanizzazione, o addirittura coinciderebbe con esso.

Naturalmente, il presupposto di questa chiave di lettura è la convinzione che l'uomo sia veramente tale non in quanto presunto soggetto prepolitico, considerato in astratto come portatore di diritti universali – perché questa astrazione non è altro che il riflesso di una spoliatura assoluta, di una privazione di tutto il resto –, ma in quanto *civis*, in quanto cittadino, in quanto soggetto politico, in quanto *animal politicum* o *sociale* costituito da un'appartenenza effettiva ad una comunità politica.

Per illustrare almeno alcune implicazioni di questa possibile chiave di lettura, sarà sufficiente fare riferimento alla discussione che ha avuto inizio con Hannah Arendt e che si è sviluppata in più direzioni (mi limiterò qui a considerare, assai brevemente, solo alcune di esse).

Nello studio sull'imperialismo, che costituisce la seconda parte de *Le origini del totalitarismo*, la Arendt dedica pagine importanti alla questione dei diritti umani e alle incertezze che ineriscono al loro concetto<sup>4</sup>. Il problema dei diritti umani si pone per Arendt nel momento in cui entra in scena nella storia dell'Europa tra le due guerre la "schiuma della terra", la massa di apolidi e profughi perseguitati e in fuga: questi gruppi di

---

<sup>2</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 143-144.

<sup>3</sup> M. IGNATIEFF, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, trad. it. S. d'Alessandro, Feltrinelli, Milano 2003, p. 58.

<sup>4</sup> H. ARENDT, *Il tramonto dello stato nazionale e la fine dei diritti umani*, in ID., *Le origini del totalitarismo*, trad. it. A. Guadagnin, Einaudi, Torino 2004, pp. 372-419.

individui si presentano come uomini che hanno perso quei diritti fino ad allora ritenuti inalienabili e innati, indipendenti dalle circostanze politiche, e cioè appunto i “diritti umani”.

Ciò porta all'amara e paradossale scoperta del fatto che, quando gli individui perdono la protezione del loro governo e sono costretti a contare solo sul minimo dei diritti che hanno acquisito con la nascita, non trovano nessuna autorità disposta a garantirli: «Se un individuo perde il suo status politico, dovrebbe trovarsi, stando alle implicazioni degli innati e inalienabili diritti umani, nella situazione contemplata dalle dichiarazioni che li proclamano. Avviene esattamente l'opposto: un uomo che non è altro che un uomo sembra aver perso le qualità che spingevano gli altri a trattarlo come un proprio simile»<sup>5</sup>.

Riattualizzando l'assunto di Edmund Burke, Arendt prova così che i diritti umani universali sono un'astrazione, e che anzi l'uomo stesso che è soggetto di tali diritti è un'astrazione: il soggetto di questi diritti è un uomo deprivato dei propri diritti per il solo fatto di essere un mero uomo, senza appartenere a una comunità che lo garantisca nel rispetto di questi diritti. I diritti *umani universali* sono allora i diritti di chi è senza diritti, di un uomo che non è (più) niente, che non ha più niente di umano, anzi è l'opposto dell'umano, è *l'umano* e in quanto tale rappresenta la derisione di ogni diritto: «La concezione dei diritti umani è naufragata nel momento in cui sono comparsi individui che avevano perso tutte le altre qualità e relazioni specifiche, tranne la loro qualità umana. Il mondo non ha trovato nulla di sacro nell'astratta nudità dell'essere-uomo»<sup>6</sup>.

L'elementare, o come dice Arendt «l'astratta nudità dell'essere-nient'altro-che-uomo», «la mera esistenza, vale a dire tutto ciò che ci è misteriosamente dato con la nascita e che include la forma del nostro corpo e le doti della nostra mente»<sup>7</sup>, rappresenta agli occhi delle stesse vittime delle persecuzioni e delle violenze un pericolo: il minimo dell'origine umana è ciò che si riconosce anche al selvaggio e che rischia di farci perdere anche il più labile legame con l'umanità. Ed è per questo che gli apolidi e le minoranze si aggrappano alla nazionalità, quale segno della cittadinanza, dell'appartenenza perduta.

I diritti dell'uomo, come Arendt segnala e sottolinea, si configurano così paradossalmente come i diritti degli individui che sono di fatto privati dei diritti e depoliticizzati: «Il paradosso è che la perdita dei diritti umani coincide con la trasformazione in uomo generico – senza professione, senza cittadinanza, senza un'opinione, senza un'attività con cui identificarsi e specificarsi – e in individuo generico, rappresentante nient'altro che la propria diversità assolutamente unica, spogliata di ogni significato perché privata dell'espressione e dell'azione in un mondo comune»<sup>8</sup>.

A partire da questa intuizione di Hannah Arendt, Étienne Balibar ha problematizzato in modo molto fine la relazione oppositiva tra l'universale prepolitico dei diritti umani che appartengono a ogni essere umano in quanto tale e i diritti politici di un cittadino appartenente ad una determinata comunità politica<sup>9</sup>. Balibar individua nella *universalizzazione* dello statuto di cittadino il tratto caratteristico della cittadinanza moderna. Si tratta di un'universalità di ordine sia estensivo che intensivo: in quest'ultimo caso, il soggetto che prende parte alla vita politica è l'uomo senza particolari qualità (il riferimento è qui alla comune umanità, all'essere-specie). Questa universalità intensiva esclude l'esclusione, proibisce che si rifiuti la

---

<sup>5</sup> *Ibidem*, pp. 415-416.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 415.

<sup>7</sup> *Ibidem*, *ivi*; pp. 417-417.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 418.

<sup>9</sup> É. BALIBAR, *Is a Philosophy of Human Civic Rights Possible? New Reflections on Equaliberty*, in “South Atlantic Quarterly”, 103 (2004), pp. 311-322.

cittadinanza in nome di determinazioni particolari, di qualificazioni di ogni genere. In questo modo, la moderna cittadinanza stabilisce un'equazione tra umanità e cittadinanza (*Homo sive Civis*), per cui i *diritti dell'uomo* sono i *diritti del cittadino*. Sulla scorta delle analisi arendtiane, Balibar constata così «the reversal of the historical and theoretical relationship between “man” and “citizen”, a perspective that dissolves the idea of foundation by explaining how *man is made by citizenship* and not citizenship by man»<sup>10</sup>. Una prospettiva, conclude Balibar, che congiunge la problematica della libertà egualitaria – della libertà e uguaglianza come concetti astratti, dell'astrattezza dei diritti umani universali – con quella dell'inclusione dell'escluso e dell'esclusione dell'esclusione.

Una considerazione altrettanto antiessenzialista dell'uomo quale soggetto portatore dei diritti umani e degli stessi diritti la si ritrova in Jacques Rancière<sup>11</sup>. Anche Rancière constata che il paesaggio umano, sulla scorta degli eventi degli ultimi anni, sembra essere diventato il territorio di “nuove figure dell'inumano”. In questo scenario, i diritti umani si rivelano essere i diritti dei senza diritti, i diritti delle vittime, di chi in definitiva è incapace di detenere i diritti e di agire in loro nome e che per questo delega altri a difenderli, legittimando così l'interferenza umanitaria. Gli interrogativi che questa situazione sollecita riguardano ciò che può nascondersi dietro questo slittamento *dall'uomo all'umanità* e *dall'umanità all'umanitarismo*, ma soprattutto il sospetto che l'uomo dei diritti dell'uomo sia, come sottolineato dalla Arendt, una mera astrazione, dal momento che gli unici veri diritti sono quelli del cittadino. Ora, per Rancière si tratta di provare a riproporre su nuove basi la questione dei diritti dell'uomo, o meglio la questione del soggetto portatore di tali diritti. Come già nell'alternativa dilemmatica evidenziata da Arendt a proposito del riferimento ai “diritti dell'uomo e del cittadino”, si tratta quindi di chiedersi: *è il cittadino a godere dei diritti in quanto uomo o è l'uomo a godere dei diritti in quanto cittadino?* I diritti del cittadino sono i diritti dell'uomo o i diritti dell'uomo sono i diritti del cittadino? Nel primo caso i diritti sarebbero quelli di un soggetto che non ha diritti, spoglio di diritti (l'uomo considerato nella sua mera esistenza), nel secondo caso essi sarebbero i diritti di un soggetto già dotato di diritti (il cittadino come parte di un preciso contesto istituzionale). L'alternativa sarebbe così presa tra un *vuoto* e una *tautologia*. A questa alternativa si può sfuggire per Rancière ipotizzando una terza soluzione, che viene così formulata: «The Rights of Man are the rights of those who have not the rights that they have and have the rights that they have not»<sup>12</sup>. Il soggetto dei diritti si rapporta così per Rancière al processo di soggettivazione che connette due modi di darsi dei diritti: 1) i diritti dell'uomo sono diritti scritti, ovvero il risultato dell'iscrizione di una comunità costituita da soggetti uguali e liberi. In questo senso, essi non rappresentano un ideale svincolato dalle situazioni, ma sono parte di ciò che è dato, la parte che rende visibile la realtà dell'uguaglianza. 2) I diritti dell'uomo sono i diritti di coloro che verificano il potere di questa iscrizione, verificano cioè il potere e l'effetto dell'uguaglianza, attraverso i propri atti considerati come una prova, un sistema di ragioni, una pratica dimostrativa<sup>13</sup>. Qual è allora la sfera di implementazione, come la definisce Rancière, dei predicati “libero” e “uguale” a cui fanno per esempio riferimento i diritti universali? Se si risponde come Hannah Arendt che tale sfera è rappresentata dalla cittadinanza, ovvero dalla sfera della vita politica in quanto separata dalla mera vita o dalla vita privata, si elude di fatto il problema, perché il punto è proprio quello di

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, pp. 320-321.

<sup>11</sup> J. RANCIÈRE, *Who Is the Subject of the Rights of Man*, in “South Atlantic Quarterly”, 103 (2004), pp. 297-310.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 302.

<sup>13</sup> Cfr. anche J. RANCIÈRE, *Ai bordi del politico*, trad. it. A. Inzerillo, Cronopio, Napoli 2011, in particolare il saggio *Gli usi della democrazia*, pp. 67 sgg.

sapere dove si situa il confine tra queste due forme di vita. Per Rancière, la politica verte invece proprio su questo confine. L'esempio utilizzato da Rancière è noto e significativo: come è possibile che durante la rivoluzione francese le donne potessero essere mandate alla ghigliottina e non godessero del diritto di voto o di quello di partecipare alle assemblee? Il poter essere messe a morte implica in effetti un riconoscimento giuridico (in qualche modo politico) che l'impossibilità di votare nega dall'altra parte. Le rivoluzionarie francesi che rivendicavano un proprio riconoscimento si trovavano quindi ad agire come soggetti che non avevano i diritti che avevano (quelli ripresi nella dichiarazione universale dei diritti dell'uomo) e che avevano i diritti che non avevano (tra cui quello politico di essere messe a morte).

Al di sotto di tale paradosso, questo esempio mostra la messa in scena di un dissenso (e non di una contrapposizione di interessi o opinioni, come lo stesso Rancière precisa) – un dissenso che ha a che fare proprio con la demarcazione tra ciò che è umano e ciò che è “civile”. Il fatto che le donne operassero come agenti (come “soggetti”) nella scena di questo dissenso mostra che questa linea di demarcazione non possa e non debba essere percepita come rigida, ma sia oggetto di una serie di aggiustamenti, operati o prodotti attraverso pratiche polemiche (di “dissenso”) che costituiscono come tali gli stessi soggetti politici. Questo mi sembra essere l'elemento più interessante delle riflessioni di Rancière, un presupposto che sembra radicarsi in una delle più celebri tesi foucaultiane: i soggetti (anche i soggetti politici) non preesistono alle pratiche, ma si costituiscono attraverso di esse. Ciò significa che nelle situazioni di conflitto non è possibile demarcare la distinzione tra uomo e cittadino. L'uomo non è un termine vuoto che si contrappone ai diritti effettivi del cittadino; non è un'essenza astratta, ma qualcosa che si fa nelle pratiche e nei conflitti, nelle scene di dissenso. La differenza tra uomo e cittadino è così l'apertura di uno spazio, di «un intervallo per la soggettivazione politica», e un soggetto politico è quello che possiede «la capacità di stare sulla scena di tale dissenso». In questo senso, soggetto politico è anche la parte che non ha parte, la parte supplementare, ovvero «chi non è qualificato ad esercitare alcun potere»<sup>14</sup>.

I diritti dell'uomo, in quest'ottica, cessano di essere considerati come meramente prepolitici, o come diritti astratti (come nei paradossi da cui ho preso le mosse): essi rappresentano piuttosto il diritto di un agente politico a rivendicare la sua (possibile) non-appartenenza a una particolare, determinata identità. Quando invece del dissenso si attua il consenso, ovvero quando si riduce o annulla ogni differenza, scarto e intervallo e si identificano i diritti con un preciso soggetto, con una propria posizione, essi finiscono con l'apparire vuoti ed inutili, inutilizzabili: «And when they are of no use, you do the same as charitable persons do with their old cloche. You give them to the poor. Those rights that appear to be useless in their place are sent abroad, along with medicine and cloche, to people deprived of medicine, cloche, and rights. It is in this way, as the result of this process, that the Rights of Man become the rights of those who have no rights, the rights of bare human beings subjected to inhuman repression and inhuman conditions of existence. They become humanitarian rights, the rights of those who cannot enact them, the victims of the absolute denial of right. For all this, they are not void. [...] if those who suffer inhuman repression are unable to enact the Human Rights that are their last recourse, then somebody else has to inherit their rights in order to enact them in their place. This is what is called the “right to humanitarian interference” [...]. The “right to

---

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 304. Cfr. anche J. RANCIÈRE, *Dieci tesi sulla politica*, in ID., *Ai bordi del politico*, ed. cit., p. 188: «C'è politica nella misura in cui, eccedendo ogni conteggio delle parti della società, alcuni soggetti inscrivono una figura specifica del conteggio dei non contati o della parte senza parte. Che questa parte esista è la posta in gioco della politica. Ed è l'oggetto del dissidio politico. Il conflitto politico non oppone gruppi che hanno interessi differenti. Esso oppone logiche che contano diversamente le parti della comunità».

humanitarian interference” might be described as a sort of “return to sender” : the disused rights that had been sent to the rightless are sent back to the senders»<sup>15</sup>.

Una volta depoliticizzati, i diritti esulano dal discorso politico per entrare in quello etico, in cui tutto si gioca sull'opposizione prepolitica tra il bene e il male<sup>16</sup>. Insomma, l'aspetto più interessante e proficuo della posizione di Rancière mi sembra consistere nel fatto che l'appello ai diritti umani universali può avere un suo senso e una sua funzione solo se preso in negativo, più che in positivo – ovvero come denuncia della mancanza di quei diritti che si dovrebbero possedere –, e insieme come possibilità di un'eccedenza – cioè come la possibilità di rivendicare attivamente (attraverso appunto l'azione politica) la non-coincidenza con un'appartenenza determinata. I diritti universali si possono così ripensare non come una *base scontata*, come qualcosa di *elementare*, ma come un *altrove*, come un'eccedenza appunto, come la rivendicazione della possibilità di agire come soggetto politico anche nella dimensione di una socialità o comunità più ampia<sup>17</sup>.

Mi sembra infine, per non citare che un terzo possibile esempio di questa tendenza, che anche Slavoj Žižek, nella sua discussione sui diritti umani, muova proprio dalla messa in questione di questa politica umanitaria depoliticizzata dei diritti umani usata quale strumento ideologico dell'interventismo militare

---

<sup>15</sup> *Ibidem*, pp. 307-309.

<sup>16</sup> Cfr. J. RANCIÈRE, *La causa dell'altro*, in ID., *Ai bordi del politico*, ed. cit., pp. 170-171: «C'è politica perché esiste una causa dell'altro, una differenza della cittadinanza rispetto a se stessa. Constatiamo dunque gli effetti dell'oblio di questa differenza. [...] È infine l'“umanitarismo” come causa di una umanità nuda, difesa dei diritti dell'uomo strettamente identificati con i diritti della vittima, con i diritti di chi non ha i mezzi per far valere i propri diritti o per farne l'argomento di una politica: in breve, una “causa dell'altro” ricondotta dalla politica alla morale, interamente assorbita in dovere nei confronti di chi soffre e che finisce per accompagnare le disposizioni geostrategiche delle grandi potenze».

<sup>17</sup> A questo proposito può tornare utile ricordare quanto Derrida osserva a proposito della questione dei diritti umani. Derrida, pur consapevole «degli alibi umanitari e delle politiche sospette che non fanno che strumentalizzare i “diritti dell'uomo”» (J. DERRIDA-E. ROUDINESCO, *Quale domani?*, trad. it. G. Brivio, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 139), sottolinea come l'appello ai diritti umani possa avere una carica decostruttiva capace di sottoporre a interrogazione radicale i concetti di “uomo” e “umano”, ma anche e soprattutto di mettere in discussione l'autorità sovrana di uno Stato e aprirsi così alla possibilità di una politica globale, di un cosmopolitismo, meglio di una «democrazia a venire» non più legata all'idea di cittadinanza ma pensata come un «vivere insieme» di esseri singolari. Tra i vari contributi che si potrebbero citare in questo proposito, cfr. in particolare J. DERRIDA, *Autoimmunità, suicidi reali e simbolici. Un dialogo con Jacques Derrida*, trad. it. G. Bianco, in G. BORRADORI, *Filosofia del terrore. Dialoghi con Jürgen Habermas e Jacques Derrida*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 140: «Quella che io chiamo “democrazia a venire” va oltre i limiti del cosmopolitismo, cioè di una cittadinanza del mondo. Per converso, sarebbe più in linea con ciò che permette di “vivere insieme” a esseri singolari (di qualunque tipo, là dove non sono ancora definiti da una cittadinanza, cioè dalla loro condizione di “soggetti” giuridici di uno stato o membri legittimi di uno Stato-nazione, o di una Confederazione o di uno Stato mondiale»); p. 142: «Oggi, e sempre più spesso è in nome dei diritti umani e della loro universalità che si rimette in questione l'autorità sovrana dello Stato, che si istituiscono tribunali penali internazionali, che ci si prepara a giudicare dei capi di Stato o d'esercito sottraendoli alla giustizia del loro Stato. [...] Bisogna più che mai tenersi dalla parte dei diritti umani. Abbiamo bisogno dei diritti umani. Abbiamo bisogno: ciò significa che c'è sempre una mancanza, un difetto, e che i diritti umani non sono mai sufficienti. Questo è sufficiente a ricordarci che essi non sono naturali, ma hanno una storia – recente, complessa, non ancora giunta a termine. [...] Per dare voce, in maniera affermativa, a questa storicità e perfettibilità non bisogna mai vietarsi di interrogare, nella maniera più radicale possibile, tutti i concetti in gioco: l'umanità dell'uomo (il “proprio dell'uomo” o dell'umano, che solleva il problema dei viventi non umani, ma anche il problema della storia recente di concetti o performativi giuridici come quello di “crimine contro l'umanità”) e poi il concetto stesso di diritto e di storia». Per una lucida e penetrante analisi di queste problematiche in Derrida, cfr. C. RESTA, *Mondializzazione e Nuova Internazionale. Per un'altra cosmopolitica a-venire*, in C. BARBERO-S. REGAZZONI-A. VALTOLINA (a cura di), *Spettri di Derrida, il melangolo*, Genova 2010, pp. 173-206.

per scopi economico-politici. Depoliticizzando i diritti, e con essi il soggetto di tali diritti – e il riferimento è sempre ai diritti dell'uomo in generale, in quanto mero uomo – si legittima per Žižek, dietro la maschera della volontà di porre fine alle sofferenze di un popolo, una politica che è in realtà per l'uomo portatore dei diritti umani universali un'implicita proibizione ad agire come autentico soggetto politico. L'appello ai diritti umani che legittima gli interventi umanitari, invece di funzionare come meccanismo di inclusione, sancisce di fatto l'esclusione politica di tali soggetti (che è quanto abbiamo detto in apertura a proposito del doppio atteggiamento nei confronti delle popolazioni oppresse, e dei profughi che da esse si originano): «È proprio quando un essere umano viene privato della sua particolare identità socio-politica, che egli allo stesso tempo – in una paradossale dialettica tipicamente hegeliana dell'universale e del particolare – non viene più riconosciuto e/o considerato come umano. In breve, il paradosso sta nel fatto che si venga privati dei diritti umani proprio nel momento in cui, all'interno della propria realtà sociale, si è effettivamente ridotti a un essere umano “in generale”, senza cittadinanza, professione, ecc., vale a dire proprio quando si diventa effettivamente l'ideale portatore di “Diritti umani universali” (i quali mi appartengono “indipendentemente” dalla mia professione, dal mio sesso, dalla mia cittadinanza, dalla mia religione, dalla mia identità etnica)»<sup>18</sup>. Quando si arriva insomma a quella mera umanità a cui fanno appello i fautori degli interventi umanitari in difesa dei diritti umani, si scopre che questa umanità è in realtà l'inumano. Per adoperare ancora le parole di Žižek: «Il sorgere di una soggettività politica ha luogo in ogni caso sullo sfondo di un certo limite segnato dall'“inumano”, tanto da dover continuare ad avallare il paradosso dell'umanità dell'essere umano privato di cittadinanza, e presupporre il mero uomo “inumano” come un necessario eccesso dell'umanità rispetto a se stessa, il suo “resto indivisibile”, una sorta di concetto-limite kantiano della nozione fenomenica di umanità. In maniera tale che quando ci avviciniamo troppo, esattamente come avviene con il noumeno kantiano, l'Uomo “in quanto tale” privato di ogni qualificazione fenomenica appare come puro orrore, come un mostro inumano, qualcosa di simile all'Odradek di Kafka. Il problema dell'umanesimo dei diritti umani sta nel fatto che esso nasconde completamente tale mostruosità dell'“umano” in quanto tale, presentandola come una sublime essenza umana»<sup>19</sup>.

Dunque, il vero umano è il politico, ed è una costruzione. Il meramente umano, il semplice, nudo umano, è invece l'inumano, l'umano spogliato delle sue qualificazioni essenziali e costitutive.

4. Cosa emerge da tutto ciò, e soprattutto dalle analisi di Rancière e Žižek? L'umano non è il punto di partenza, e quindi una base, un terreno solido, comune, per invocare dei diritti propri di tutti: l'umano è un'escrescenza, il resto indivisibile, ciò che resta quando si è tolta tutta l'umanità politicamente definita. Esso non è qualcosa che viene prima, che precede, ma il risultato di un gigantesco uso politico di un argomento di soppressione. Si tratta, come abbiamo visto in Žižek, di una sorta di Odradek kafkiano, ovvero di quel misterioso oggetto o strumento che presenta tutte le caratteristiche di un essere umano, ma non somiglia affatto a un essere umano, anzi appare chiaramente come inumano. O anche, se si vuole, si tratta di qualcosa di simile alla cosa in sé kantiana, che non è ingenuamente ciò che sta alla base dei fenomeni come causa di essi (ciò equivarrebbe ad applicare alla cosa in sé una categoria irriducibilmente fenomenica quale quella della causalità), ma è un concetto-limite, che si può pensare appunto solo sopprimendo il fenomenico, che pure è ciò che costituisce di fatto la nostra realtà. Solo che questa

---

<sup>18</sup> S. ŽIŽEK, *Diritti umani per Odradek?*, trad. it. M. Agostini, in ID., *Politica della vergogna*, trad. it. E. Acotto, nottetempo, Roma 2009, p. 93.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 97.

particolare cosa in sé che l'umano in quanto tale potrebbe rappresentare, letta nella prospettiva a cui stiamo facendo riferimento, non ha niente di ideale, ma è un resto, un'escrescenza mostruosa: l'umano fondamentale, *elementale*, è di fatto l'inumano, ciò che resta della spoliazione dell'umano particolarizzato e politicamente costruito. L'universale umano a cui certi teorici dei diritti si richiamano è così paradossalmente un *monstrum*, la spoliazione assoluta – l'*homo sacer* di Agamben, che è tale non per l'inviolabilità della sua umanità di base (quella che sarebbe sancita dai presunti diritti umani universali), ma per la sua completa esposizione, violabilità, nudità. E la distinzione tra l'*homo sacer* e quelli che sono inclusi nell'ordine giuridico, come sottolinea ancora Žižek nel suo recente *Vivere alla fine dei tempi*, non è solo orizzontale, una distinzione tra due diversi gruppi di persone, ma verticale, perché si trova in ciascuno di noi<sup>20</sup>. Sul piano del supplemento alla Legge, della vuota legge incondizionata, siamo trattati tutti come *homo sacer*. Come scrive Žižek, attingendo al lessico foucaultiano: «Il vero problema non è tanto il fragile status dell'escluso, ma piuttosto il fatto che, su un piano più elementare siamo tutti esclusi, nel senso che la nostra posizione più elementare, a livello "zero, è quella di essere un oggetto della biopolitica. [...] l'*homo sacer* è la verità di tutti noi, esso rappresenta la posizione a livello zero in cui siamo tutti posti. È per questo che "questa parte senza parte", l'universale singolarità dell'*homo sacer*, non è l'eccezione costitutiva dell'universalità»<sup>21</sup>.

5. Se così è, il paradosso da cui siamo partiti, senza perdere nulla della sua amara realtà, diventa in qualche modo comprensibile: quei soggetti oppressi ed esclusi che legittimano (loro malgrado) l'intervento umanitario in nome dei diritti fondamentali, coincidono di per sé con coloro che sono destinati a essere internati, con l'inumano che non ha volto ed è privo di statuto giuridico. Tra le due cose non c'è più contraddizione, ma c'è invece una logica, per quanto occulta e sconcertante.

Come uscirne allora? Probabilmente fare appello, come fa Hannah Arendt, alla difesa della sfera pubblica nei confronti di quella privata, al valore della cittadinanza livellatrice di tutte le differenze, risolve di per sé ancora poco, perché i soggetti ridotti al prepolitico sono esattamente i soggetti senza diritti a cui questi ultimi non verranno riconosciuti.

Naturalmente non spetta alla filosofia trovare delle soluzioni politiche, che appartengono ad un altro ambito, ad un'altra sfera del discorso. Si tratta invece di provare a trarre da questa diversa considerazione dell'umano e dei diritti umani possibili ulteriori indicazioni per la discussione filosofica: e una di queste è data dal fatto, o meglio dall'ulteriore conferma del fatto che l'appello a tutto ciò che è astratto e universale è intimamente segnato da una violenza metafisica<sup>22</sup>, la violenza di quell'atteggiamento che, mentre pretende di includere tutti in una base comune di umanità, di fatto sancisce la separazione dell'inumano, la relegazione effettiva di intere masse nell'inumano. L'omologazione all'umano non è soltanto pericolosa in quanto appunto *omologazione*, nei termini in cui Adorno, nella *Dialettica negativa*, parlava dell'umana fungibilità dell'uomo come presupposto teorico indispensabile per la creazione dei campi di concentramento e le politiche di sterminio, o nei termini in cui Foucault parlava della riduzione alla mera vita come presupposto della biopolitica e quindi della regolamentazione a livello specifico e non più individuale dell'esistenza umana. Questo processo omologativo è pericoloso anche e soprattutto perché

---

<sup>20</sup> Cfr. S. ŽIŽEK, *Vivere alla fine dei tempi*, trad. it. C. Salzani, Ponte alle Grazie, Milano 2011, p. 186.

<sup>21</sup> *Ibidem*, pp. 186-187.

<sup>22</sup> Cfr. G. STRUMMIELLO, *Il logos violato. La violenza nella filosofia*, Dedalo, Bari 2001, in particolare il Cap. II (*Metafisica e violenza*), pp. 89-193.

comporta la contrazione dell'umanità stessa verso la sua escrescenza inumana, verso quel residuo mostruoso – come si diceva – che è senz'altro parte di noi, ma che è esattamente quella parte che si “umanizza” in quanto viene inglobata, politicamente, in un'appartenenza effettiva, in una costruzione teorica e sociale. Che questa parte possa continuare a svolgere un ruolo, come ammonisce Rancière, in quanto scarto o possibilità di rendersi eccentrici rispetto a una data appartenenza, è senz'altro vero: ma a condizione appunto di prendere l'umano e i diritti umani non come il luogo di un'ulteriore appartenenza vuota ed astratta, ma come la possibilità di una differenza e del differire. Tornando al caso specifico da cui siamo partiti, la possibilità che i migranti clandestini che arrivano nei nostri Paesi si appellino ai diritti umani universali sta proprio nel fatto che questi non si riferiscono ad un unico e identico soggetto (l'uomo in astratto, ad esempio). In questo senso i diritti universali diventano i *loro* diritti nella misura in cui questi soggetti ne verificano la portata e li utilizzano «per costruire un dissenso contro la negazione dei diritti di cui soffrono»<sup>23</sup>. I diritti umani possono così servire non in quanto strumenti di omologazione o accomunamento, ma come garanzia delle differenze e del dissenso.

E questo ci rimanda a un'altra possibile indicazione conclusiva, strettamente imparentata alla prima, e cioè che si dovrebbe forse infine imparare a guardare all'umanità non come a qualcosa di universale, ma come a qualcosa di particolarizzato, complesso, sempre strutturalmente differenziato (e che si costruisce proprio attraverso una serie di micro-aggiustamenti, di *fine tuning* si sarebbe tentati di dire). Non c'è dubbio che ciò sia certamente più difficile e scomodo. Ma in quanto studiosi e appassionati di filosofia non dovremmo appropriarci anche noi di quel compito che Paul Veyne rivendicava agli storici, e cioè quello di tentare pazientemente di costruire un vocabolario delle differenze?

---

<sup>23</sup> J. RANCIÈRE, *Who Is the Subject of the Rights of Man*, ed. cit., pp. 305-306.