

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 problematichità insite nella loro stessa formulazione – ne è stata possibile l'iscrizione 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 Méésentente. 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 Méésentente: 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.

Who is the Subject of the Rights of Man?

*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 particolare 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 nemein sur laquelle se fondent les nomoi 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 répartition 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 dividerne 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.

Who is the Subject of the Rights of Man?

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'iscrizione, 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 prescindendo 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'iscrizione 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 coerenza 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 Francese¹⁰. 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*, Hackett, Indianapolis 1987 (1790); tr. it. a cura di M. Respinti, *Riflessioni sulla Rivoluzione in Francia*, Ideazione, Roma 1998.

Who is the Subject of the Rights of Man?

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, spolitizzato.

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-politica¹⁴. 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 uccidere¹⁶.

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 volontà di sapere*, 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.

Who is the Subject of the Rights of Man?

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 Schmitt¹⁷. 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 detentrica 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'oppressione¹⁸. 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 Seconda, *Homo Sacer*, pp. 77-127.

di nuda vita¹⁹. 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 spolicizzata; 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.

Who is the Subject of the Rights of Man?

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 tautologia²¹.

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 insieme 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 implicino 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.

Who is the Subject of the Rights of Man?

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 sovranità²². 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 legittima²³. 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 democrazia²⁴. 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 comando 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 appellarsi. 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 depolitizzazione. 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.

Who is the Subject of the Rights of Man?

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 International²⁶. 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 interamente²⁷.

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 immemorabile 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.]

Who is the Subject of the Rights of Man?

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.