

LUIGI ALFIERI

La simbolica dei diritti umani

1. La mia relazione potrà forse sembrare, in questo contesto, alquanto provocatoria; ciò non è nelle mie intenzioni. Desidero solo, conformemente alle mie competenze, sostenere una posizione piuttosto specifica, e l'esigenza d'essere chiaro e di tenermi entro il tempo stabilito mi costringe a radicalizzarla. Preciso dunque una volta per tutte che non contesto la validità e la produttività anche di posizioni molto lontane dalla mia. Semplicemente, questa è appunto la mia.

Direi anzitutto che i diritti umani non sono *diritti*. Naturalmente, possono *diventarlo*, ed è appunto questo che sta succedendo da tempo, sia al livello degli ordinamenti statali che di quello internazionale: tema su cui qui è inutile dilungarsi. Ma non sono già diritti in partenza, prima che un ordinamento li codifichi.

Non vorrei che questa posizione fosse fraintesa. Quel che m'interessa, non è negare che i diritti umani siano diritti *naturali*. Evidentemente, nego anche questo; ma non è questo il punto. Nego che i diritti umani siano diritti naturali, perché nego il diritto naturale in generale; meglio, nego la *giuridicità* del diritto naturale. In proposito, faccio mia la posizione di Schopenhauer: il cosiddetto diritto naturale non è parte del diritto ma è parte dell'etica, e consiste appunto nella critica morale del diritto positivo. Ma non è un ordinamento giuridico, non contiene norme, non è giuridicamente vincolante: Schopenhauer propone di chiamarlo "diritto morale"¹. Ciò che mi sembra irrinunciabile dell'esigenza giusnaturalistica, è appunto il rifiuto che il diritto positivo abbia l'ultima ed anzi l'unica parola, è il rifiuto di barattare la giustizia con la mera legalità formale². Questa però è un'esigenza di carattere etico, non di carattere giuridico, e non vedo alcun vantaggio nel cercare di giuridizzarla ad ogni costo. Ma, dicevo, non è questo il punto. Se nego la giuridicità dei diritti umani, non è per ostilità al giusnaturalismo, bensì per ostilità alla sopravvalutazione del diritto ed alla sua confusione con l'etica.

Mi pare che noi tendiamo a sopravvalutare il diritto, e siamo sin troppo generosi nell'attribuirgli *valore*, anzi nell'*identificarlo* come valore. È il peso della pur nobilissima tradizione romanistica, con il suo ricondurre la socialità a diritto, ponendo appunto il diritto come fondamento di valore della socialità:

¹ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, trad. di P. Savj-Lopez e G. Di Lorenzo, Laterza, Bari 1968 (rist. della III ed.), vol. II, lib. IV, § 62, p. 449. Rinvio sul tema al mio saggio *Il diritto del corpo. La fondazione del soggetto giuridico in Schopenhauer*, in AA. VV., *Simbolica e ragion civile*, ETS, Pisa 1986, sp. pp. 177-88.

² Solo per non ripetermi inutilmente, rinvio ancora ad un mio lavoro: *Diritto, anarchia, (a)teologia*, in "Hermeneutica", nuova serie, 1998, sp. pp. 49-50, dove discuto un'analogia posizione di F. D'Agostino.

mentre il pensiero contemporaneo è sempre più reciso e determinato nel ricondurre il diritto ad *una* delle possibili forme della socialità (l'antropologia culturale e la sociologia ne conoscono moltissime altre), per nulla affatto universale³. E il diritto, dove c'è, è ordinamento della forza, è uno strumento, una *tecnica* della convivenza, molto più attinente alla patologia che non alla fisiologia del sociale. Insomma, considerare i "diritti umani" dei *diritti* significa *svilirli*. Significa collocarli all'interno d'una dimensione di rivendicazione litigiosa, di conflitto, di colpa e punizione. Dovremmo smetterla di considerare nobile ciò che accade in luoghi come gli studi degli avvocati, le aule dei tribunali e le prigioni. Sono luoghi necessari, dove vivono, lavorano e spesso si sacrificano persone dignitosissime, e qualche volta veri e propri eroi. Ma, come le caserme, gli ospedali, i manicomi e i macelli, sono luoghi tristi, luoghi di miseria umana, luoghi radicati nella limitatezza dell'uomo, luoghi di trionfo della necessità e della colpa, non di rado luoghi del *male*.

I diritti umani, una volta liberati dalla tanta retorica avvocatessa che li affligge, sono altro. Richiedono uno sguardo libero, che varca gli orizzonti. Richiedono la capacità del sogno e della speranza. Richiedono la capacità di volere l'impossibile, e persino l'assurdo. Richiedono coraggio, anche il coraggio della trasgressione. Appartengono all'utopia, ad una concreta e fattiva utopia che davvero cambia l'esistente, lo disloca, crea nuovi "luoghi" per l'uomo, crea la terra stessa, come "terra degli uomini"⁴. Non sono diritti: sono *valori*. Qui stiamo parlando, appunto, di *morale*.

Dobbiamo fare attenzione. Ci è così facile considerare la morale come una sorta di superdiritto, fatto di norme più cogenti, promananti da un legislatore più potente e minaccianti pene più severe. No. Le norme non ci sono: semmai vengono dopo, e sempre e soltanto come strumenti contingenti. Il valore non si esaurisce mai nelle espressioni normative che pure può avere ed è opportuno che abbia. La giustizia non s'identifica mai con la legge, e non c'è legge che non debba apparire ingiusta ad una generazione successiva, che saprà guardare più lontano, o comunque guardare diversamente da noi. Il valore è "l'immane potenza del negativo"⁵, è il non potersi mai fermare, il non essere mai paghi, il volere sempre di più, il voler *essere* sempre di più. Un filosofo molto frainteso e molto calunniato ha parlato, in contesti non molto diversi, di "volontà di potenza". Hanno pensato, e molti continuano a pensare, che parlasse di volontà di dominio, che volesse tessere l'elogio, per chissà quali assurde ragioni, della brutalità. Ma per lui si trattava invece della "virtù che dona"⁶. Anzitutto, che dona il *futuro*.

³ Cfr. il mio *Esistono ordinamenti normativi non giuridici?*, in A. Giasanti- G. Maggioni (a cura di), *I diritti nascosti. Approccio antropologico e prospettiva sociologica*, R. Cortina Editore, Milano 1995, pp. 55-70.

⁴ È il titolo di un celebre libro di A. de Saint-Exupéry, per molti versi non lontano dalle prospettive qui tentate.

⁵ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, *Prefazione*, § [32], trad. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1974 (rist.), vol. I, p. 26.

⁶ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, parte I, trad. di M. Montinari, in *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. VI, tomo I, pp. 88-93.

2. Parliamoci chiaro: l'uomo non *ha* diritti. Non più di quanti ne abbiano le rane, le zanzare o i funghi. Dalla sua mera esistenza biologica non risulta nient'altro se non necessità e contingenza. Né possiamo illuderci di ottenere risultati più esaltanti ricorrendo alla retorica della razionalità o della spiritualità dell'uomo. È così difficile dare senso a queste parole, così difficile riconoscerle nelle opere che l'umanità continua a metterci sotto gli occhi: dovremmo attribuire razionalità e spiritualità ai costruttori di Auschwitz? Se così fosse, non avremmo più speranza. È meno scoraggiante, credo, attribuire Auschwitz ad un'animalità deviata, malata, in preda alla follia della paura.

L'uomo è un animale, e basta. Ma non è un animale *come gli altri*. Non parliamo di razionalità e spiritualità: correremmo troppo, ci troveremmo ad aggrapparci a soluzioni che non possiamo dimostrare. Parliamo semplicemente di *artificialità*. L'uomo è il solo animale che non si sia adattato ad alcun ambiente, che viva dovunque lo stesso disagio e la stessa precarietà. Il solo animale che non sia determinato da istinti ben definiti. Il solo che non abbia stabilità pulsionale e comportamentale. Il solo che non abbia patria, né tana, da nessuna parte⁷. C'è una sorprendente verità, anche solo ad una considerazione biologica, nella concezione, propria d'ogni mistica, di un uomo *straniero alla terra*⁸. È da questo che tutto comincia. Un essere che non ha mondo, se ne deve costruire uno. Dove il semplice grido non basta alla comunicazione, occorre inventare il linguaggio. Dove gli istinti tacciono, debbono parlare gli dèi. È vero che non dobbiamo disprezzare ciò che abbiamo chiamato ragione, e neppure, e ci mancherebbe, ciò che abbiamo chiamato spiritualità. Ma dobbiamo capire che non vengono subito, che non sono l'inizio: dobbiamo capire che non sono il fondamento sulle cui basi l'uomo rivendica valore e diritti. Sono il nuovo, l'inaudito, l'impossibile, che emerge da un'esistenza cupa in cui tutto è angoscia caotica, anarchia pulsionale, eccedenza vitale senza scopo. L'uomo è l'animale malato che, non potendo appagarsi della propria animalità, ha dovuto rendersi artificiale⁹. L'abbandono dello stato di natura è l'aspetto che dovremmo prendere più sul serio del vecchio giusnaturalismo.

Ma qui siamo solo all'inizio. Non basta l'artificialità perché ci sia valore. E passa molto tempo prima che l'uomo possa concepire l'audacia di attribuire valore *a se stesso*. Per un lunghissimo spazio di generazioni, l'uomo può concepire il valore solo come ciò che sta fuori di lui, e che gli consente, per brevi momenti di felicità, e talvolta di ammirato terrore, di

⁷ Rinvio in proposito ad A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Introd. di K.-S. Rehberg, trad. di C. Mainoldi, Feltrinelli, Milano 1990, sp. pp. 35-113.

⁸ Senza essere affatto estraneo al cristianesimo ortodosso (e all'intero monoteismo), si tratta soprattutto di un tema gnostico. Ma è ovviamente presente in Platone, e praticamente in ogni mistico, indipendentemente dalla religione di appartenenza. Impossibile ed inutile è qui fornire una documentazione testuale.

⁹ La definizione dell'uomo come "l'animale malato" è, com'è noto, di Nietzsche. Cfr. *Genealogia della morale. Terza Dissertazione: Che significano gli ideali ascetici*, § 13, trad. di F. Masini, in *Opere*, cit., vol. VI, tomo II, Adelphi, Milano 1972², p. 325. Cfr. in proposito il mio saggio *Il corpo come artificio*, in L. Alfieri-D. Corradini, *Abissi. Meditazioni su Nietzsche*, Giuffrè, Milano 1992, sp. pp. 148-54.

uscire, appunto, da sé. Divinità, capi, la natura stessa nella sua libertà selvaggia, gli animali nella loro felice stabilità e fedeltà a se stessi¹⁰, sono stati gli investimenti di valore di un essere troppo consapevole della sua fragilità e della sua pena per osare di cercare valori in se stesso. Valore era proiezione al di fuori di sé, assunzione di modelli esterni, imitazione e identificazione con un altro da sé che potesse apparire meno schiacciato dalla casualità e dalla contingenza¹¹.

Questo però è già il passaggio decisivo. Il valore proiettato all'esterno, riconosciuto in un altro da sé, diviene il centro, la struttura portante del raggruppamento umano che ha operato questa proiezione. Diviene ciò che consente di delimitare il gruppo rispetto agli altri gruppi che insistono sullo stesso territorio, e di stabilire una rete di legami unificanti al proprio interno. Ne deriva anzitutto la possibilità di pensare al gruppo come un tutto, in cui ogni membro, anche se probabilmente non proprio in maniera uguale, fornisce un contributo necessario e irrinunciabile al mantenimento dell'insieme. Il tutto non può subire detrimento: non deve perdere nessuna delle sue parti. Se questo accade, è un trauma, un lutto, che richiede un complicato processo di reintegrazione¹². Una conseguenza di enorme portata, è che la violenza all'interno del gruppo viene impedita, o comunque sottoposta a forme più o meno efficaci di controllo e di limitazione¹³. Il gruppo sarà tale solo finché riuscirà a non dividersi; ed i suoi membri avranno un orizzonte di valori solo finché saranno nel gruppo, parti integranti di esso. La divisione irrimediabile e il precipitare nuovamente nel caos di un'animalità deviata e dimidiata, senza autosufficienza biologica, sono la stessa cosa. Il gruppo è di per sé un valore, e per una ragione molto semplice: dentro il gruppo c'è vita, fuori del gruppo c'è morte.

Credo che sia un equivoco, per quanto diffuso e condiviso, fondare il diritto sul reciproco riconoscimento tra individui. Ciò ha una premessa necessaria: che l'individuo debba anzitutto riconoscere se stesso, e attribuirsi valore, per poi, come conseguenza, riconoscere nell'altro un uguale, ugualmente portatore di diritti e valori. Ma come fa l'individuo a sapere di sé, a riconoscere sé, a pensarsi come soggetto giuridico ed etico, se non è già dentro qualcosa che lo delimiti, lo definisca, gli dia un linguaggio, gli dia regole, gli dia fini e orizzonti? Davvero può sfuggirci l'assurdo di riconoscere in una situazione *originaria*, cioè in una situazione in cui, tanto per intendersi, eravamo più o meno degli scimmioni, qualcosa che può esistere solo avendo alle spalle millenni di elaborazione culturale?

¹⁰ Rilke coglie benissimo, da grande e acuto poeta-filosofo, questa "superiorità" degli animali sull'uomo. Per l'animale, "[...] l'essere suo/ è infinito, è sciolto e senza sguardo/ sul suo proprio stato, puro come il suo sguardo sull'Aperto./ E dove noi vediam futuro lui vede invece il tutto,/ e in quel tutto se stesso e salvo sempre". Cito da R. M. Rilke, *Elegie duinesi*, VIII, vv. 38-42, trad. di E. e I. De Portu, Introd. di A. Destro, Einaudi, Torino 1978 (rist.), p. 51. Questo è del resto il tema di tutta l'Ottava Elegia.

¹¹ Cfr. A. Gehlen, *L'uomo* cit., sp. pp. 360-1 e 442-52.

¹² Di grande lucidità, a questo proposito, è la descrizione della "muta del lamento" in Canetti. Cfr. E. Canetti, *Massa e potere*, trad. di F. Jesi, Adelphi, Milano 1981, pp. 124-8.

¹³ Cfr. A. Gehlen, *L'uomo* cit., sp. pp. 445-7.

Come facciamo a non renderci conto che non possiamo spiegare nulla di ciò che è umano, se all'inizio di tutto poniamo noi stessi come siamo ora?

No, tutto comincia in un altro modo. Comincia con una dimensione animale, l'essere nel gruppo, l'essere *come* gruppo, che in qualche modo, forse di colpo, forse gradualmente (come esattamente ciò possa essere accaduto, verosimilmente non lo sapremo mai), impara a *rappresentarsi*, a *dirsi*. E riesce a rappresentare, a dire, a simbolizzare (definirei il simbolo, per quanto approssimativamente, come la *crystallizzazione di un'emozione collettiva*) che nel gruppo c'è vita, mentre fuori del gruppo c'è morte. E dunque, che il gruppo *ha* valore, *è* valore. Non in astratto, ma in forma estremamente concreta: il gruppo possiede qualcosa (un luogo, un oggetto, un capo, un rapporto privilegiato con una parte della natura o del mondo animale), qualcosa che sta in mezzo al gruppo, visibilmente o meno, e ne è il centro, da cui si irradia il valore. Che è poi la possibilità di riconoscere un'appartenenza. Che è poi la possibilità di riconoscere che c'è un *noi*, e dentro il *noi* non c'è morte.

3. Questo non è ancora il diritto, sebbene sia già la sua base. Purtroppo, pensiamo il diritto secondo astrattezze idealistiche talmente consolidate e stratificate nel tempo che sarà assai difficile liberarsene. Il rischio è proprio che delle assolute evidenze siano ormai diventate invisibili, o visibili tanto a malapena da sembrare improbabili e stravaganti. Cerchiamo di non pensare alle origini del diritto come se questo fosse stato originariamente fondato da un austero consesso di giurisperiti. Il diritto è stato fondato da brutti scimmioni spelacchiati. Se non riconosciamo questo punto di partenza (che è ovvio, ma chissà perché giuristi e filosofi del diritto non ne parlano mai) è perfettamente inutile continuare.

Dunque, gli scimmioni spelacchiati costituiscono gruppi (meglio: iniziano a strutturare secondo una simbologia culturale gruppi già esistenti nella dimensione meramente animale di partenza). Perché il gruppo sia gruppo, nel gruppo ci dev'essere vita e non morte, dunque nel gruppo non bisogna uccidersi. Intendiamoci bene: questa *non* è una norma. *Non* è un divieto. *Non* è neanche un "tabù". Sono tutte cose che vengono dopo, come conseguenza: non possono essere messe all'inizio, dove potrebbero esistere solo se prodotte da un miracolo. È semplicemente una situazione di fatto: il gruppo è gruppo, il *noi* è *noi*, ciascuno che sia nel *noi* è *noi*. La morte, *ogni* morte, sarebbe autonegazione, suicidio collettivo. Ciò può succedere benissimo; ma finché non succede, nel gruppo non si uccide, ed è per questo che il gruppo è gruppo. *Non ci sono individui, non ci sono diritti, non ci sono riconoscimenti*: solo il gruppo riconosce se stesso, nel simbolo d'identità che lo rappresenta. E si riconosce, ed esperisce se stesso, come l'unica dimensione esistenziale in cui la morte non c'è. Dunque, come "luogo" di sicurezza, di pace, di distensione, in qualche modo di felicità. L'unico luogo luminoso, l'unico luogo sensato, in un mondo infinitamente buio. Essere *noi* è valore; valore è tutto ciò che ci rende *noi*, e/o rappresenta il nostro essere *noi*, restituendocene sempre di nuovo l'emozione rassicurante ed esaltante.

S'intende che la morte, prima o poi, torna sempre nel luogo da dove era stata scacciata. Se lo pervade tutto, se spezza ogni legame, se diviene imprevedibile e onnipresente, il gruppo si dissolve e precipita in un'animalità impazzita, senza più strutture biologiche stabilizzanti, in cui il dare la morte è la sola alternativa al riceverla¹⁴. Se invece, dopo aver colpito, non mette radici e si ritira, il gruppo ricostruisce faticosamente la compattezza perduta, colma in qualche modo il vuoto, torna ad essere il luogo-senza-morte che era. Ma la lacerazione, la minaccia, il terrore, hanno lasciato una traccia. Una traccia fisica: il gruppo è diminuito, è più debole; non c'è più qualcuno che c'era, ed i rapporti con lui sono troncati: finché non si riannodano a qualcun altro, sono come fili dolorosamente pendenti. E una traccia simbolica, conseguenza di un vuoto che dev'essere raffigurato come colmato, di una perdita che dev'essere nascosta e compensata da un'apparente restituzione. Una tomba, un vuoto nuovamente riempito in cui si nasconde la perdita subita, ricordata e negata insieme da qualcosa che segna la fossa, che emerge da essa, che rappresenta come l'estremità di una catena comunicativa a cui non è possibile rinunciare: un mucchio di pietre, una stele, una lastra, una statua¹⁵. E una traccia emotiva: il dolore, che non è solo il dolore per la perdita di un singolo, non è solo lo spezzarsi di un legame affettivo, ma è la delusione angosciata per il fatto che, nonostante il gruppo, *si* muore lo stesso, con il sordo sottofondo di terrore, quasi l'eco lontana di uno schianto, di un rimbombo, per il fatto che anche noi moriremo. Noi singoli, intendo. *Noi come individui*.

Mi si consenta una sommessa, fragilissima ipotesi. E se fosse questa, la radice dell'individualità? La consapevolezza, crescente per accumulazioni successive di dolore e delusione, che il gruppo *non* difende sino in fondo, che c'è una sostanziale inermità, un'esposizione *essenziale* del singolo alla morte, un costante essere soli di fronte al male incomprensibile dell'annientamento. Individualità e mortalità sarebbero la stessa cosa, di contro al senso di sicurezza sempre di nuovo infranto e smascherato dell'essere-senza-morte nel noi¹⁶.

In tutti i casi, ciò che da fuori emerge ed afferra uno di noi nega il nostro stesso essere noi: disconosce e rimette in questione il noi come valore. Dunque è disvalore, dunque è male, dunque è colpa. Occorre porre in opera un'attività compensatoria. Ciò che ci ha fatto male, non dev'esserci più, deve sparire dalla realtà. O almeno, deve subire un detrimento equivalente alla perdita che ci ha inflitto, in modo che la situazione di partenza possa sembrare ripristinata. Potrà essere distrutta l'arma o l'attrezzo che ha provocato la lesione; potrà essere data la caccia all'animale

¹⁴ È la "crisi d'indifferenziazione" di Girard. Cfr. p. es. R. Girard, *La violenza e il sacro*, trad. di O. Fatica ed E. Czerkl, Adelphi, Milano 1986², pp. 77-80.

¹⁵ Cfr. J.-P. Vernant, *Figurazione dell'invisibile e categoria psicologica del "doppio": il "kolossós"*, in *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, trad. di M. Romano e B. Bravo, Einaudi, Torino 1978² (rist.), pp. 343-58.

¹⁶ Per un altro sommario accenno in proposito, rinvio al mio saggio *La dimensione comunitaria in "Massa e potere" di Canetti*, in AA. VV., *Nuove frontiere del diritto. Dialoghi su giustizia e verità*, Introd. di P. Barcellona, Dedalo, Bari 2001, pp. 187-91. Ma il tema meriterebbe un'assai più ampia trattazione.

o all'essere reale o immaginario cui è attribuita la morte di un membro del gruppo; potrà essere colpito un membro equivalente del gruppo rivale; potrà essere "punito il colpevole". Spero che si scorga che è in fondo sempre la stessa cosa: che il gesto apotropaico del primitivo, il rituale di purificazione, la caccia alla belva, la vendetta di sangue, la pena giudiziaria, sono tutte varianti di uno stesso comportamento, volto paradossalmente a rendere *infectum* il *factum*, ripristinando un equilibrio che possa essere vissuto *come se* lo squilibrio di partenza non si fosse mai verificato e restituendo dunque la sicurezza violata. Magari, tutto questo può essere razionalizzato, come ancora in tutta tranquillità e innocenza facciamo, come esigenza che ciò che è accaduto non accada mai più, che il colpevole non possa più agire e gli altri siano ammoniti a non commettere la stessa colpa. Ne può derivare una bella, seria, razionale e virtuosa teoria del diritto penale (quella della "deterrenza"): il che rischia di non farci più vedere che siamo ancora esattamente al livello del bambino che prende a calci il mobile in cui è inciampato, o del "primitivo" che brucia la lancia con cui qualcuno è stato colpito. O, in altri termini, che siamo sempre dentro alla *vendetta*¹⁷.

Qui, comunque, siamo già nel diritto, o almeno molto vicini. E forse allora il diritto non nasce dal riconoscimento ma dal disconoscimento, non dalla reciproca attribuzione di valore ma da un detrimento di valore che dev'essere compensato. Nasce in riferimento alla *pena* e in riferimento al *debito*¹⁸. Nasce dunque nel rapporto tra un *noi* e un *non-noi*, in cui il *noi* deve ricostituire la sua originaria integrità a spese di quel *non-noi* a cui, a torto o a ragione, è imputata la lesione subita. *Come voi ci avete negato, noi vi neghiamo*: questa sembrerebbe essere la forma originaria in cui si presenta il diritto. Cioè, come una *ritorsione della morte*, come un ricacciarla indietro contro colui che ce l'ha inviata, togliendoci qualcosa o qualcuno (comunque, una risorsa di vita) o non dandoci quella risorsa di vita che ci spettava. Chissà perché giuristi e filosofi del diritto continuano a vedere nel rapporto giuridico un riconoscimento, come se non si trattasse sempre di togliere qualcosa a qualcuno: beni, libertà, la vita stessa (riconoscimento è lo scambio, il dono direttamente o indirettamente reciproco; ma qui il diritto c'entra solo quando lo scambio *non c'è* stato, quando la reciprocità è venuta meno, quando il riconoscimento è stato negato: la vogliamo smettere di parlare del diritto come se fosse una bella cosa?).

A questo punto, il diritto si configura come il modo con cui un gruppo gestisce il rapporto conflittuale con un altro gruppo, da cui ha subito o pensa di aver subito una lesione, e più precisamente si configura come la rivendicazione del proprio valore contro il disvalore altrui (del proprio essere

¹⁷ Sull'identità tra pena e vendetta, cfr. R. Girard, *La violenza e il sacro*, cit., sp. pp. 31-41. Cfr. anche il mio saggio *Violenza, pena e ordine*, in M. Basciu (a cura di), *Diritto penale, controllo di razionalità e garanzie del cittadino. Atti del XX Congresso Nazionale della Società Italiana di Filosofia Giuridica e Politica*, Cedam, Padova 1998, sp. pp. 327-32. Vorrei insistere sul fatto che il carattere di vendetta è attribuibile alla pena come tale, non solo alla pena secondo la concezione retributiva.

¹⁸ Cfr. F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., *Seconda Dissertazione: "Colpa", "cattiva coscienza" e simili*, sp. §§ 5-6, pp. 262-5. Cfr. anche il mio *Violenza, pena e ordine*, cit., pp. 322-4.

vita contro l'altrui essere *morte*), in vista di un riequilibrio che possa essere vissuto come ripristino della situazione originaria. Si configura naturalmente anche come il modo in cui viene gestito il rapporto con quei membri del gruppo che hanno agito contro le sue esigenze di sicurezza e stabilità, autorizzandolo con ciò a trattarli come *esterni*. Nel primo caso, abbiamo una *guerra* (o una *caccia*)¹⁹; nel secondo caso, abbiamo un'*espulsione* (fine a se stessa, oppure a propria volta seguita da una guerra o una caccia)²⁰. Tutto questo non avverrà mai alla leggera. Proprio perché è sempre questione di sopravvivenza, proprio perché il pur necessario comportamento riequilibratore comporta l'apertura di una fase più o meno lunga di aperta instabilità, di enfattizzazione dello squilibrio, col rischio di un suo obiettivo e non più compensabile aggravamento, occorre un calcolo esatto, un comportamento controllato e il rispetto di rigorose procedure. Il danno dovrà essere esattamente misurato. La colpa andrà accertata con scrupolo (le forme magiche di accertamento non sono in nulla meno scrupolose di quelle strettamente giudiziarie, così come queste non sono in nulla meno "magiche" delle prime). Le possibilità di compensazione che minimizzino il conflitto andranno privilegiate su quelle che lo fanno esplodere apertamente. La catena di vendette dovrà essere al più presto possibile bloccata²¹. Questo difficile compito sarà affidato a "funzionari" specializzati, ed è anche possibile che l'esigenza di controllo reciproco della conflittualità tra gruppi porti a momenti istituzionalizzati di incontro, a strutture comuni, a regole condivise. Il gruppo potrà dunque perdere gradualmente la propria esclusività, ed imparare a percepirsi come parte di un insieme più vasto e differenziato, in cui appartenenze diverse si intrecciano ed intersecano all'interno di un comune orizzonte di valori. Oltre al nostro *noi* ci sono altri *noi*, col nostro imparentati o alleati. E se spesso si confliggerà, di fronte ad una pressione esterna, di un esterno remoto e da tutti sentito come estraneo, ci si troverà facilmente insieme²². Il noi può dunque allargarsi e differenziarsi, il sistema di appartenenze può diventare immensamente complesso e molteplice. E certo anche questo contribuisce al sorgere di un concetto di "individuo": perché nessuno è più esaurito da una sua singola appartenenza, ma c'è sempre qualcosa che sfugge ad ogni gruppo verso un altro gruppo, e poi ancora un altro gruppo, lasciando sempre un'eccedenza che viene interpretata come sostanzialità, come natura essenziale del singolo solo con se stesso. È ovviamente un equivoco: nessuno mai è solo, nessuno è al di fuori di appartenenze. Ma l'idea del singolo solo con se stesso è comunque un'utile semplificazione per designare un campo di appartenenze indefinito, molteplice e mutevole, in cui nessun'appartenenza fissa una volta per tutte l'identità. Sebbene poi il singolo non sia mai rappresentabile (neppure da se

¹⁹ Cfr. E. Canetti, *Massa e potere*, cit., sp. pp. 58-62, 80-7, 116-24.

²⁰ Cfr. p. es. R. Girard, *Il capro espiatorio*, trad. di C. Leverd e F. Bovoli, Adelphi, Milano 1987, sp. pp. 29-44.

²¹ Cfr. R. Girard, *La violenza e il sacro*, cit., sp. pp. 38-40.

²² È il caso, classico in antropologia, delle "società segmentarie". Cfr. U. Fabietti, *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*, Laterza, Roma-Bari 1999, pp. 180-7.

stesso) se non in riferimento ai ruoli specifici che di volta in volta diventano attuali nei diversi momenti della sua esistenza sociale²³.

Inutile sforzarsi di tracciare un quadro con pretese di anche solo relativa completezza degli sviluppi che a questo punto diventano possibili. Basterà accennare al possibile parallelismo tra il processo di costituzione dell'individuo e la costruzione di una rete di appartenenze sempre più vaste e generiche, sempre meno condizionanti e identificatorie, sino a giungere alla suprema astrazione dell'essere cittadini di uno Stato, o a quella ancora più eccelsa dell'essere cittadini *del mondo*, membri dell'*umanità in generale*.

4. Proprio quest'ultimo punto ci consente di tornare al problema di partenza, con una visione forse più chiara. Come è possibile attribuire *diritti all'uomo in generale*? Come è possibile riconoscere una definita dimensione di valore al più generico e astratto di tutti i possibili *noi*, il "noi uomini"?

Non sottovalutiamo la paradossalità della cosa. Verso *chi* si rivendicano i "diritti dell'uomo"? Chi è la controparte? Chi è il possibile violatore? Chi dev'essere punito, se i "diritti dell'uomo" subiscono detrimento? E da quale dimensione esterna al "noi uomini" si potrebbe eventualmente disconoscere il valore di questo "noi"? È chiaro che, se non si adotta una qualche forma di titanismo teologico ("noi uomini" contro Dio), o una personificazione arbitraria e mitologica ("noi uomini" contro la Natura), non resta che osservare che a violare i "diritti dell'uomo" sono degli uomini, e dunque che ci sono degli uomini contro altri uomini, e dunque che il "noi uomini" in definitiva non c'è. Soprattutto per questo, mi sembra che considerare i "diritti umani" come di natura propriamente giuridica non abbia alcun senso. Si tratta di vedere se ci sia invece un senso non giuridico, anzitutto etico, come sopra si ipotizzava.

Prima di tutto, però, bisogna essere consapevoli del fatto che non è mai stato chiaro che cosa l'uomo propriamente è. Ammesso che non sia equivoca la sua definizione come entità psicobiologica, naturalistica, "zoologica", è certamente problematica la definizione dell'uomo come, *in quanto tale*, portatore di valori. *Ogni* uomo è portatore di valori? Anche Hitler? O alcuni uomini sono portatori di valori ed altri no? Ma allora ci sarà un valore, ad esempio, nell'essere uomini *buoni*, e non invece nell'essere *uomini* e basta. O ci sono dei valori riconoscibili a tutti gli uomini, ed altri più specifici di cui solo alcuni sono portatori? Ma quali saranno allora i valori *umani* veri e propri, i primi (che sono anche di Hitler) o i secondi (sulla cui base Hitler non sarebbe *veramente* uomo)? E perché, caso mai, a non essere veramente uomo sarebbe Hitler, e non invece gli Ebrei, come Hitler pensa?

Mi permetto qui un inciso. Trovo, purtroppo, disperata la posizione dei tanti che pensano che Auschwitz sia "contro la morale", e che dunque basti essere morali per essere contro Auschwitz, e per impedire Auschwitz. No: Auschwitz è il frutto rigoroso e coerente di *una* morale, quella morale

²³ Cfr. il mio saggio *Identità e differenza nelle soggettività collettive*, in D. Fiorot (a cura di), *Il soggetto politico, tra identità e differenza*, Giappichelli, Torino 1998, pp. 197-201.

secondo cui gli uomini debbono essere liberati dal parassitismo infettante e corruttore degli *Unmenschen*. *Per amore degli uomini*. In nome di qualcosa che potremmo benissimo chiamare “diritti umani”. E si potrebbe aggiungere che non è affatto un caso eccezionale. Si può benissimo essere il comandante di una nave negriera o il proprietario di una piantagione di cotone in Virginia ed essere un uomo onesto e timorato di Dio, *se i Neri non sono uomini*. Si può essere un santo (magari regolarmente canonizzato: ci sono esempi) e mandare al rogo eretici o streghe, se eretici o streghe sono esseri umani corrotti e pervertiti, di cui magari proprio il rogo può salvare l’anima. Purtroppo, e temo che non ci sia niente da fare a questo proposito, ogni morale storica distingue gli uomini veri e giusti dagli uomini solo apparentemente o imperfettamente tali, e ritiene del tutto conforme ai “diritti umani” che gli *Unmenschen* o *Untermenschen* siano sterminati (o ridotti in schiavitù, o convertiti, o civilizzati, e ugualmente sterminati se non si lasciano ridurre in schiavitù, o convertire, o civilizzare). Auschwitz è molto antica: Auschwitz, in forme diverse, è esistita prima di Auschwitz. E non è finita: funziona ancora, e non ha neanche ridotto i propri ritmi (pensiamo all’immenso genocidio per incuria, indifferenza ed egoismo che si sta consumando in Africa).

A questo punto, la situazione dei “diritti umani” non appare allegra. Li liquideremo allora come virtuose sciocchezze? Ce ne sarebbero ottimi motivi, però occorre riconoscere che qualcosa ci trattiene dal farlo. Non solo un disagio psicologico, che pure indubbiamente c’è: come adattarsi a vivere in un quadro così desolato? Che senso e valore si potrebbe attribuire al proprio esistere in un mondo fatto così? Ci sono per fortuna anche ragioni di portata più vasta e di carattere più “oggettivo”: ragioni storiche, fattuali. Negare che i “diritti umani” semplicemente ci siano, significa negare un fatto, un fatto antico, evidente e massicciamente documentato, un fatto macroscopicamente posto sotto i nostri occhi: che “noi uomini” stiamo cercando da molto tempo (sotto certi aspetti forse da sempre) di costruirli. E che ci sarebbe molto difficile dire “noi” riguardo all’essere uomini, se questo sforzo non ci fosse.

Abbiamo cominciato millenni e millenni fa, quando eravamo degli scimmioni spelacchiati anche peggio di adesso. Abbiamo cominciato vivendo un “noi” senza morte, creando l’esistenza sociale come spazio *artificiale e simbolico* di sicurezza²⁴. E questo spazio abbiamo cercato di allargarlo sempre di più, nonostante la nostra fragilità, nonostante la nostra sostanziale impotenza, in una maniera che non mi sembra retorico definire eroica. Dalle mute alle tribù, dalle tribù alle città, dalle città agli imperi. E poi, crollati gli imperi, non si è mai tornati alle mute, ma ci si è fermati prima, per ripartire in altre direzioni: di nuovo dalle città verso le nazione e gli Stati, dalle tribù verso le grandi comunità religiose universali. E così via: sarebbe un lungo discorso. Sempre trovando un modo per comprendere altri, molti e moltissimi altri, nel nostro “noi”. Anche quelli che non incontreremo mai di persona. Anche quelli che non avranno mai occasione di fare qualcosa per

²⁴ Cfr. R. Escobar, *Metamorfosi della paura*, Il Mulino, Bologna 1997, sp. pp. 49-67.

noi. Anche quelli che hanno un altro colore, o credono e fanno cose diverse dalle nostre. Anche quelli di cui neppure sapremo mai che esistono individualmente. Non si sottovaluti l'immenso sforzo di simbolizzazione che questo ha richiesto e richiede. Non si sottovaluti questa grandiosa avventura del pensiero astratto, del pensiero controfattuale, del pensiero che rende vero ciò che vero non sarebbe²⁵. Sino a poterci sentire in debito verso coloro che non sono più: i nostri morti²⁶. Sino a sentirci ugualmente in debito verso coloro che non sono ancora e potrebbero non essere mai: i nostri posteri. Ci stiamo provando da millenni, a costruire l'umanità come un tutto, che nulla esclude. Ed è forse proprio questo sforzo millenario che più di tutto ci autorizza, e persino ci costringe, a pensare "noi uomini" come portatori di "diritti umani".

Naturalmente, questo sforzo non è innocuo. Ci costringe a ridefinire continuamente cosa l'uomo è: ci costringe anzi, più esattamente, a costruire l'uomo come qualcosa che non ha ancora avuto una definizione che ci possa bastare. Ci costringe a parlo come eternamente di là da venire, come un venturo che non giunge mai. C'è un messianismo dell'avvento dell'uomo, senza cui sarebbe forse impossibile il messianismo dell'avvento di Dio: e non a caso il Messia è il "Figlio dell'Uomo" (e il Superuomo nietzschiano, figura messianica se mai ve ne furono, è il "futuro degli uomini")²⁷. Il lato drammatico della cosa, è che non è possibile dire "noi uomini" senza andare contro coloro che eventualmente non lo dicono, o lo dicono in un altro modo, che non riusciamo a capire e a conciliare con il nostro. Ci troviamo sempre di fronte ad una scomoda eccedenza di umanità, a qualcosa che dentro il nostro "noi uomini", per quanto vasto questo sia, proprio non riesce a starci, e ricade inevitabilmente al di fuori, in una dimensione di non umanità da distruggere, o schiavizzare, o convertire, o civilizzare.

Tanti polemizzano contro il "relativismo etico". Temo che questo sia un falso problema, e che il problema vero sia esattamente l'opposto: che nessuno è mai tanto relativista quanto crede di essere, che nessuno è capace di accogliere come ugualmente umano tutto l'umano. C'è sempre qualcosa che resta fuori. S'intende, anche con ottimi motivi. Debbono essere liberi anche coloro che conculcano l'altrui libertà? Debbono votare anche coloro che l'indomani abolirebbero il diritto di voto? Debbono essere liberi di costruire i loro luoghi di culto anche quelli che ci vietano di costruire i nostri? Hanno dignità anche coloro che ce la negano?

²⁵ Trovo fondamentale, a questo proposito, l'analisi canettiana dei simboli di massa e di nazionalità. Cfr. E. Canetti, *Massa e potere*, cit., pp. 90-108 e 201-13.

²⁶ Si ricordino le celebri tesi di Benjamin, sulla vittoria dell'oppressore che metterebbe in pericolo anche i morti, e sull'esigenza di vendicare gli avi asserviti. Cfr. W. Benjamin, *Tesi di filosofia della storia*, nn. 6 e 12, in *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, trad. e introd. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1982², pp. 77-8 e 82. Nel suo grande romanzo *Levantado do Chão* (il titolo italiano è un'atroce banalizzazione), José Saramago immagina che la liberazione finale dei contadini oppressi, per essere completa, coinvolga anche i morti, necessariamente presenti, anche se invisibili, al trionfo dei loro nipoti. Cfr. J. Saramago, *Una terra chiamata Alentejo*, trad. di R. Desti, Bompiani, Milano 1992, pp. 305-7.

²⁷ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., parte IV, p. 349. Cfr. anche D. Corradini, *Il "grande meriggio"*, in L. Alfieri-D. Corradini, *Abissi* cit., pp. 384-5.

Hitler ha il “diritto umano” di dire che bisogna sterminare gli Ebrei? Come si fa a dire di sì? Non sapremmo più cosa sia “uomo” e di quali “diritti” sia portatore. Ma come si fa a dire di no? “Noi uomini” porterebbe subito con sé il “voi non-uomini”. E quelli che non vogliono che Hitler stermini gli Ebrei, hanno il “diritto umano” di dire che bisogna ammazzare Hitler, e magari di ammazzarlo proprio? Ma allora, Hitler ha o non ha il “diritto umano” alla vita? E se non ce l'ha, come fa ad essere un “diritto umano”? E se ce l'ha, che diavolo ce ne facciamo dei “diritti umani”?

I problemi veri non hanno soluzione, le domande sensate non hanno risposta: se la filosofia insegna qualcosa, dovrebbe insegnare proprio questo. Il che però non significa che ce ne restiamo fermi a contemplarci saggiamente l'ombelico. Significa che ogni volta facciamo un tentativo ed arriviamo da qualche parte. Ed ogni volta scopriamo che non è là che volevamo andare, e ricominciamo daccapo. Non stiamo a farcene troppi crucci: com'è noto, “bisogna immaginare Sisifo felice”²⁸.

5. Anche questo non è il luogo dove volevamo andare. Non possiamo ancora ritenercene soddisfatti. Dobbiamo ancora vedere se, almeno come prospettiva futura, magari come prospettiva *ad infinitum*, possiamo immaginare un senso non escludente del “noi uomini”, un qualche senso possibile dei “diritti umani” come di tutti gli uomini. Hitler compreso. Perché, se Hitler è *Unmensch*, paradossalmente ha ragione lui: gli *Unmenschen* vanno distrutti. Ovviamente il compito non è facile, e il pericolo di cavarsela con un po' di retorica ad effetto incombe. È quasi sempre così che va a finire, e a noi non è garantita nessuna speciale immunità dalle parole vuote e dalle virtuose stupidaggini.

Torniamo ancora una volta indietro, alle ipotetiche origini, agli scimmioni spelacchiati che in qualche modo diventano uomini. E lo diventano, sicurissimamente, riconoscendo che la morte c'è. Ma deve stare fuori e non dentro il gruppo. Perché altrimenti la morte è dappertutto, c'è solo lei. Ci dev'essere tregua dalla morte, ci dev'essere tana. Stare nel gruppo ha valore, stare fuori no, fuori stanno i nemici e le prede. Fuori dal gruppo, ci può essere data morte impunemente, e noi stessi possiamo dare morte. Solo nel gruppo, in qualche modo, la vita è “diritto”. La ragione per cui, pur tra forti oscillazioni, pure con continui ritorni ad un esclusivismo che crea conflitti esterni ma appunto per questo rafforza la coesione interna, generalmente i gruppi umani tendono a crescere, ad allearsi con altri, a fondersi con altri, è che più ampio è lo spazio del *noi*, tanto meno ampio è lo spazio (simbolico) della morte. Più siamo, e meno moriremo²⁹.

È un punto di vista poco adoperato, ma in fondo una buona definizione di “impero” potrebbe essere: il tentativo (ogni volta ovviamente

²⁸ È la celebre conclusione de *Il mito di Sisifo* di Albert Camus, Cfr. A. Camus, *Opere*, a cura di R. Grenier, trad. di A. Borelli, Bompiani, Milano 1988, p. 319.

²⁹ È proprio questa, *in nuce*, l'essenza della *massa* secondo Canetti. Cfr. *Massa e potere*, cit., sp. pp. 17-9.

fallito) di dare alla morte l'assalto finale, di espellerla dal mondo³⁰. Non è questo il luogo, ma credo che non sarebbe difficile documentarlo, con ampio materiale storico, ideologico, simbolico. Non c'è impero, del resto, che non voglia essere quanto meno millenario, se non eterno; non c'è impero senza l'idea, e il valore, della lunga durata. "Impero" significa che il *noi* non muore mai, e questo aiuta molto a non pensare che tutti gli *io* muoiono esattamente come prima (ed anzi, tra guerre, repressioni, terrore totalitario ecc., non di rado muoiono molto più di prima, generalmente col loro almeno indiretto consenso³¹). L'ideale di ogni impero, dunque, è conquistare tutta la terra, unificare tutta l'umanità. Fare in modo che *tutti* gli uomini possano dire *noi*³². Se questo è vero, ne risulta con coerenza rigorosa che il solo "luogo" in cui si possano propriamente riconoscere *in atto* i "diritti umani" sarebbe, appunto, l'impero (/l'Impero, non *un* impero: i medievali sapevano benissimo quel che noi non capiamo più, e cioè che di impero ce ne può essere uno soltanto). Mai e poi mai i "diritti umani" potranno essere riconosciuti nella tribù, nella *polis*, nella nazione, nello Stato, se non nella forma banale: "noi siamo uomini e voi no". S'intende che, di fatto, nessun impero ha mai conquistato il mondo (forse per fortuna, ma non ne sarei tanto sicuro). Neppure, con buona pace dei teorici della "globalizzazione" ("Impero" non si dice più, suona "di destra") l'attuale impero euro-nippo-americano. Prima o poi, ogni impero scopre che dietro quello che sembrava l'ultimo territorio da conquistare, c'è invece un altro impero esattamente speculare che pensava che quello fosse l'ultimo territorio da conquistare. Oppure scopre, quanto meno, che ci sono immensi spazi impossibili da conquistare, perché non contengono niente che lo meriti, perché appaiono vuoti di tutto quello che fin allora si è costruito come "umanità". Prima o poi, ogni impero arriva ad un *finis* (da cui guarda ad un impero uguale e contrario), o ad un *limes* (da cui guarda al nulla, al non-mondo abitato da non-uomini, i "barbari")³³. Nel primo caso, lo sforzo di dire "noi uomini" si spegne nella consapevolezza preoccupata o delusa che, se lo siamo noi, non possono esserlo quegli altri (e viceversa: quant'è terribile questo viceversa!). E questo può finire in un solo modo, alla lunga: che "noi uomini" non lo siamo fino in fondo né noi né quegli altri, e tutti quanti lo

³⁰ Sul tema dell'Impero, un libro coraggioso e controcorrente è quello di C. Bonvecchio, *Imago Imperii imago mundi. Sovranità simbolica e figura imperiale*, Cedam, Padova 1997.

³¹ Tenta una spiegazione di questo paradosso nel mio saggio *La guerra impossibile. Dalla deterrenza alla pace?*, in C. Bonvecchio (a cura di), *Il nuovo volto di Ares o il simbolico nella guerra post moderna. Profili di simbolica politico-giuridica*, Cedam, Padova 1999, pp. 52-4.

³² L'espressione più pura dell'"imperialismo" (mai considerata che io sappia da tutti i teorici dello stesso) mi sembra sotto questo profilo il grande discorso di Alessandro il Grande ad Opis, proprio all'indomani del fallimento del suo proposito di conquistare l'India, unificando così tutte le terre allora conosciute in Oriente: "tutti gli uomini sono fratelli, figli di un unico padre" (dove non bisogna vedere un'anticipazione del Cristianesimo, sebbene i nessi storici ci siano, quanto piuttosto il legame immensamente significativo tra la forma elementare del *noi*, la stirpe, la comunità di sangue, e il *noi* assoluto e totale, l'umanità unificata e pacificata, l'impero nel suo pieno senso). Per qualche altra considerazione sul tema, cfr. il mio *Libertà senza verità: filosofia, simboli e democrazia*, in D. Fiorot (a cura di), *Filosofia e democrazia*, Giappichelli, Torino 1992, pp. 212-3.

³³ Cfr. R. Escobar, *Metamorfosi della paura*, cit., sp. pp. 25-8. Chiamo *finis* quello che in questo contesto Escobar definisce "fronte", mentre la definizione che adottato di *limes* è proprio la sua.

siamo solo un po', il che però ci riporta al punto di partenza (gli imperi contrapposti, in fondo, e proprio in quanto contrapposti, tornano ad essere semplici Stati, o alleanze di Stati, e dunque in definitiva due tribù, dove i diritti umani non hanno luogo, o hanno luogo al solo scopo di accusare l'altro di non rispettarli). Molto peggio è il secondo caso, in cui possiamo continuare ad illuderci di essere /Impero, e dunque di essere "noi uomini", e *tutti* gli uomini, ma solo in quanto quegli strani tipi che stanno dall'altra parte del *limes* sono *Unmenschen* (e quindi per definizione non hanno "diritti umani"). Ce ne accorgiamo o no, che è quest'ultima la nostra attuale posizione?

È una posizione superabile? Il problema non sta solo nelle difficoltà politiche, economiche, ideologiche, culturali, religiose, linguistiche, militari che hanno sinora storicamente impedito di estendere il *noi* al di là del *limes*, difficoltà di per sé enormi, s'intende. Ma il problema di fondo mi sembra concettuale, relativo alla *pensabilità* stessa di un *noi* che sia veramente totale, e dunque di un'umanità che abbia tutta davvero gli stessi diritti, definibili allora (ma sarebbe a questo punto persino una tautologia) "diritti umani". Il problema mi sembra, cioè, che questo *noi* dovrebbe riuscire a comprendere in sé senza esserne turbato persino la propria negazione. Il che è francamente improbabile.

Torniamo, per chiarire, ad un esempio già più volte utilizzato. Come fanno ad essere *noi* tanto Hitler quanto gli Ebrei? Certo, è facile dire che gli Ebrei sono uomini (magari uomini innocenti), ma anche Hitler è uomo (magari uomo folle o cattivo). Qui restiamo ad un livello di mera classificazione zoologica, che non è in nessun modo significativa: tanto varrebbe allora parlare di "diritti dei mammiferi" o "dei vertebrati". Hitler e gli Ebrei sono sicuramente tutti mammiferi e tutti vertebrati, ma tutti uomini no, a rigore non possono esserlo. E non possono esserlo perché Hitler dice di no (Hitler è questo dire di no), e dunque nel *noi uomini* Hitler non c'è, e non c'è perché per lui non esiste un *noi uomini* che valga per gli Ebrei. Di conseguenza, Hitler deve morire (altrimenti morirebbero non solo gli Ebrei, ma addirittura gli *uomini* in generale, perché questa parola verrebbe a significare solo *ariani*). Di conseguenza, Hitler non è titolare del "diritto umano" alla vita. Di conseguenza, Hitler non è uomo. Di conseguenza ancora, come già detto, Hitler ha ragione, perché gli *Unmenschen* debbono morire. Spero sia chiaro che, se non si scioglie questo paradosso, i "diritti umani" non hanno senso.

Vorrei precisare che, nonostante le apparenze, il problema non è *logico*, è *morale*. Se si riducesse l'essere uomo a un caso particolare dell'essere mammifero, tutto sarebbe a posto, senza contraddizioni né paradossi. Certo, non si vedrebbe allora perché gli uomini debbano avere diritti, e i canidi o gli ungulati invece no. Ma la nostra difficoltà sta tutta nella ripugnanza etica ad accogliere nel *noi* non solo chi non vuole esservi accolto (perché non lo riconosce, o non lo riconosce nel nostro stesso modo), ma addirittura chi, essendovi accolto, lo priverebbe proprio di quel *valore morale* che soltanto può dar senso al nostro sforzo di affermare il *noi*. Perché se Hitler è *noi*, Hitler ha il "diritto umano" di esistere, e dunque il "diritto umano"

di fare ciò che, esistendo, fa: cioè sterminare gli Ebrei, o quanto meno dire che debbono essere sterminati.

A questo punto, vedo una sola possibilità. Quella di attribuire a Hitler il “diritto umano” di *non esserci*. Il “diritto umano” di morire. Il “diritto umano” di essere ucciso. Ma come uomo, non come *Unmensch*. Per rispetto della sua umanità. Per farlo essere uomo. Per accoglierlo nel *noi* nel solo modo possibile, nel solo modo che al *noi* lasci un senso e non lo disarticoli. Bisogna prendere sul serio l’affermazione hegeliana che la pena è *diritto* del reo, ma non in senso giuridico (dove la cosa si spegne subito nella retorica, e si trasforma in una comoda assoluzione dei giudici, in una comoda autoassoluzione di *noi* come giudici)³⁴. Che Hitler abbia il “diritto umano” di essere ucciso³⁵, significa che il “noi uomini” non può affermarsi come entità statica e definitivamente pacificata, come qualcosa che da un certo momento in poi tutti siamo, o peggio come qualcosa che tutti “veramente” eravamo già se solo ce ne fossimo accorti, se solo avessimo compreso la nostra “essenza”, ma come *progetto* di trasformazione di ciò che immediatamente siamo (nulla di radicalmente diverso da ciò che sono le rane, le zanzare o i funghi) in qualcosa che assolutamente *non* siamo, che è *impossibile* essere. Proprio per questo però, già in quanto semplice progetto, assolutamente inattuabile e quindi destinato ad essere mancato in ogni epoca futura come lo è stato in ogni epoca passata, ciò fa di noi qualcosa che non è *mai più* possibile assimilare alle rane, alle zanzare e ai funghi (e neanche agli scimmioni, più o meno spelacchiati). *Cioè qualcosa che non è più natura*. Cioè qualcosa che, se vogliamo dargli un nome, può benissimo avere il nome *spirito*. Cioè qualcosa che, non essendo in natura, può legittimamente assurgere ad una dimensione che in natura non c’è: quella del *valore*. E come dimensione fattuale, concreta, assolutamente non ideologica né retorica. *Valore* è il “luogo” che di fatto l’uomo abita: in quanto unico essere che *può* giudicare se stesso. E che, giudicandosi, *si condanna sempre*: perché nel momento in cui fosse ciò che dev’essere, nel momento in cui non ci fosse più uno scarto, una carenza, una tensione, una progettualità, l’uomo sarebbe tornato natura, sarebbe tornato ad una tranquilla classificazione come un mammifero tra gli altri, scimmia (spelacchiata) tra le scimmie.

A questo punto, forse si può comprendere che è *proprio perché vogliamo ammazzare Hitler* che possiamo attribuire un senso al nostro essere uomini, e quindi rivendicare i “diritti umani”. Ma dovremmo comprendere anche che solo in questo modo *Hitler stesso* è uomo ed è riconoscibile un valore persino alla sua umanità. Tanto che si può avere vergogna di lui, avere *pietà* di lui, e per questa vergogna e pietà ritenere che

³⁴ Cfr. G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, §100 e *Ann.*, trad. di F. Messineo, Laterza, Roma-Bari 1978, pp. 109-10.

³⁵ Non mi si obietti, per favore, che Hitler si è suicidato. Se non l’avesse fatto, sarebbe stato impiccato a Norimberga, e comunque è in questione la nostra adesione alla sua morte, il nostro farcene carico, e non le modalità contingenti di essa. A parte che non è in questione, qui, neppure l’identità storica di Hitler, ma il suo simboleggiare una modalità universale dell’essere uomo, che dunque è di *tutti* gli uomini: quella, se vogliamo, del “male radicale”. Insomma: Hitler siamo noi.

ciò che dell'uomo è in Hitler, può vivere solo se Hitler muore. E può rassicurarci, di fronte ad eventuali dubbi su ciò, l'evidenza che Hitler non direbbe mai la stessa cosa degli Ebrei.

S'intende che il problema non è che Hitler è cattivo e noi siamo buoni. Bontà e cattiveria, se non vogliamo chiuderci in mitologie concettuali sin troppo scopertamente primitive, non sono "cose" che l'uomo *ha*, tanto meno cose che l'uomo *è*. Non sono imputabili ad un'essenza, di cui si avrebbe, assai misteriosamente, la responsabilità³⁶. Sono corsi di azione, situazioni, circostanze, casi della vita. Hitler sarebbe stato "cattivo" se fosse rimasto per tutta la vita un imbianchino? Noi saremmo stati "buoni" se fossimo diventati Cancellieri del Reich?

Mi dispiace dover ribadire che neanche qui c'entra l'individuo. I "diritti umani" non sono mai del singolo in quanto tale: nessuno è uomo *da solo*. Solo se l'umanità come tale ha diritti (meglio: se l'umanità come tale è portatrice di valori), anche il singolo uomo è riconoscibile come soggetto di diritto e di valore. L'umanità non si deduce dall'individuo: dispiace, di fronte alle mitologie concettuali oggi trionfanti, dover insistere tanto su cose ovvie. Quindi non si tratta di prendersela con l'*individuo* Hitler, uomo cattivo, responsabile (chissà perché) del proprio essere cattivo, e perciò non degno di essere uomo, e dunque daccapo *Unmensch*, con tutto quello che ne consegue. No: si tratta di prendersela con la *dimensione Hitler* dell'umanità (dunque con la *nostra personale* dimensione Hitler). Non per *punire* Hitler (quello di Norimberga non è un processo giudiziario, è un processo *morale* in forme fintamente giudiziarie, e la morale non punisce nessuno, fa qualcosa di molto più importante: *sceglie un futuro*). Ma per togliere dal nostro futuro quella gretta paura che di fronte all'immensità dell'umano si rifugia nell'uomo *piccolo*, nell'uomo *già esistente*, nell'uomo definito, *confinato*, nell'uomo fatto in serie, ripetuto, *uniformato*. Per portare l'uomo all'altezza dell'incredibile coraggio che sorregge tutta la sua storia, ma solo raramente nella storia sa emergere esplicitamente senza aver subito paura di sé e tornare a nascondersi: il coraggio di fissare con fermezza lo sguardo in un orizzonte infinito, e *volere*, senza motivo e senza garanzia, l'immensa avventura di *tutto* il futuro. L'uomo *è* capace di questo, se no non sarebbe qui. Peccato che lo sappia così raramente, peccato che così raramente e imperfettamente lo voglia. Ma la sola ragione per attribuirgli "diritti" che non attribuiamo alle zanzare, è proprio questa.

Si sarà capito forse, a questo punto, *contro chi* propriamente rivendichiamo i "diritti umani". *Contro la Morte*, nientedimeno. Cacciare la Morte dal gruppo, è stato il nostro inizio. Cacciare la Morte dal mondo è il nostro obiettivo finale. *Ad infinitum*, certo: ci siamo scelti un nemico infinito, un nemico immortale, un nemico invincibile. *È il solo degno di noi*. Per favore, non chiamiamola illusione o utopia: significherebbe che non abbiamo capito niente di noi stessi. È un compito con dimensioni e possibilità molto concrete, in cui abbiamo già conseguito (spesso pagando un carissimo

³⁶ L'unica possibilità seria di imputare all'uomo di essere ciò che è, mi pare quella di Schopenhauer. Cfr. *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., § 63, pp. 460-8. Non vedo però come estrapolare la cosa dalla sua metafisica, con tutte le conseguenze del caso.

prezzo) rilevanti successi³⁷. E se la Morte fosse persona, avrebbe ottimi motivi per avere paura.

“Che cosa *terribile* è l'uomo”, diceva Sofocle³⁸. Quando parliamo di “diritti umani”, cerchiamo per favore di non usare solo il linguaggio degli avvocati: serve anche questo, s'intende, ma se è l'unico che sappiamo parlare riduciamo tutto ad un'insostenibile sciocchezza. Dovremmo piuttosto parlare il linguaggio della *tragedia*: perché è appunto di questo, in buona sostanza, che si tratta.

³⁷ Ciò costituisce l'argomento principale, anzi la vera e propria ragion d'essere di tutta l'opera di Canetti. Cfr. il mio *La dimensione comunitaria in "Massa e potere" di Canetti*, cit., pp. 184-91.

³⁸ È il primo stasimo dell'*Antigone*. Purtroppo l'aggettivo sofocleo (*deinós*) crea grossi problemi ai traduttori. Ho sotto mano la trad. di R. Cantarella, che lo rende con “mirabile” (in *Tragici greci*, Mondadori, Milano 1992, p. 302; in quest'edizione, i versi non sono numerati). Il che può essere, ma solo se questa meraviglia è venata di terrore. L'uomo fa cose terribili, fa cose inaudite, fa cose (Sofocle è chiarissimo) che sarebbe *impossibile* fare.