

L’umano tra diritto e politica.
Gennaro Sasso dialoga
con Stefano Petrucciani e Giacomo Marramao*
di Gennaro Sasso, Stefano Petrucciani, Giacomo Marramao

Stefano Petrucciani (moderatore): Cominciamo questa nostra riflessione sulla parola chiave che abbiamo scelto per questo numero della rivista che è appunto “Umanità”. Ci sono un’infinità di questioni che si potrebbero toccare. Proporrei di cominciare con uno sguardo all’indietro, per arrivare poi ai temi più attuali e urgenti.

Come sappiamo, la conquista del concetto di umanità, o di quello che potremmo anche chiamare il concetto universale di uomo, è stato un processo molto lungo e faticoso, anche nella storia dell’Occidente. Perché per lunghi periodi, anche nella storia dell’Occidente, non tutti gli uomini sono stati uomini; nel senso che ci sono stati uomini a pieno titolo mentre gli appartenenti a “razze” diverse, per esempio i neri, sono stati considerati uomini a minor titolo o, in qualche modo, inferiorizzati, animalizzati, considerati come non pienamente partecipi dell’umanità. Simile discorso si può fare anche per il modo in cui nella cultura e nella filosofia dell’Occidente è stata vista la figura della donna. Quest’ultima non rientrava a pieno titolo nell’umanità: la donna faceva parte dell’umanità, ma con determinate riserve.

Pertanto, comincerei con questo problema: nella storia del pensiero filosofico dell’Occidente, come si costruisce e quali sono gli apporti che ci consentono di arrivare, se ci siamo arrivati, a un concetto di umanità, a un concetto universale di uomo?

Gennaro Sasso: Veramente io non ho molte cose da dire su questo argomento perché molte le hai già dette tu. Hai richiamato anche la questione delle origini e la lentezza con cui l’uomo è diventato uomo nella considerazione filosofica e politica dell’umanità. Noi ci riferiamo soprattutto alla nostra umanità occidentale, dal momento che qui siamo e qui abbiamo gli strumenti di valutazione che conosciamo alla meno peggio.

Io avevo pensato di partire con un testo che forse potrà sembrare un po’ sorprendente in questa discussione; e in un certo senso lo è. Ma è un

* Tavola rotonda svoltasi il 16 novembre 2016 presso la Fondazione Lelio e Lisli Basso. Si è voluto conservare il carattere colloquiale dell’incontro [N.d.R.J.].

testo che, a mio modo di vedere, è significativo e anche ricco di conseguenze che vanno probabilmente al di là della consapevolezza stessa di colui che lo ha scritto.

Si tratta di un passo del terzo capitolo del primo libro della *Monarchia* ovvero di un'opera di Dante in cui l'Impero è considerato comprensivo dell'umanità perché lì è detto in modo molto esplicito: *genus humanum totaliter acceptum* ovvero l'umanità presa nel suo insieme. Essa sembra-rebbe quindi senza distinzioni interne. Ad esempio, la prima, più importante per un pensatore cristiano, la distinzione tra credente e non credente, tra fedele e infedele. In questa opera si sostiene la tesi che la possibilità che l'Impero universale effettivamente realizzi se stesso è legata alla realizzazione dell'intelletto, come pensato da Aristotele. E come interpretato nell'esegesi di due pensatori diversi, ma entrambi molto importanti: da una parte Alessandro di Afrodisia, dall'altra Averroè. La realizzazione dell'intelletto è la realizzazione dell'intera umanità, e l'estensione pratica (Dante dice proprio così) di questa realizzazione è, sul piano politico, l'Impero. Sembra interessante riesumare questo testo, anche perché, contrariamente a quello che io stesso che l'ho studiato in altri tempi avevo notato, questo è un testo in cui entra in crisi, in maniera in un certo senso drammatica per un pensatore cristiano, la distinzione tra fedeli e infedeli, tra credenti e non credenti; e, quindi, tra *salvandi* e *non salvandi*, dal momento che soltanto coloro che, secondo la dottrina da Dante stesso professata e condivisa, hanno conosciuto positivamente il Cristo possono essere redenti e gli altri no, qualunque sia stata la loro vita e la condotta nella loro esistenza.

È evidente che il richiamo di un concetto non cristiano, come quello del non cristiano Aristotele, all'interno della dimensione del pensiero cristiano ha prodotto, insieme alla conseguenza dell'Impero pensato in questo modo paradossale, una conseguenza molto rilevante: ovvero la cadduta di questa distinzione e l'accoglimento nel *genus humanum totaliter acceptum* di tutti gli *homines* che lo caratterizzano. Questa è la prima considerazione che io farei circa un pensatore che parla, anche al di là di certe sue convinzioni, in nome di una umanità integralmente assunta, senza distinzioni interne.

Tutti coloro che hanno letto la *Commedia* lo sanno, ci sono dei punti in essa in cui esplicitamente Dante tratta la questione degli infedeli, di queste talvolta ottime persone che tuttavia non hanno conosciuto Cristo. Il primo tra questi è Virgilio che lo accompagna nel viaggio nell'Inferno e nel Purgatorio. Virgilio è colpevole soltanto di non aver conosciuto Cristo, non avendo fatto a tempo per pochi anni.

L'altro concetto che volevo citare, in opposizione a questo testo di Dante, è la definizione che Carl Schmitt dà del politico attraverso il riferimento alla

coppia amico/nemico. A proposito di questa coppia, Giacomo Marramao ha osservato che esiste perfino una certa analogia con un pensiero di Benedetto Croce a questo riguardo – è una coppia che si stabilisce in relazione ad altre coppie (ad esempio, giusto/ingiusto e bello/brutto). La coppia amico/nemico, se ci si pensa bene, è una coppia concettuale che ha una conseguenza abbastanza singolare; perché nel momento in cui ci si assuma la parte dell'amico e si metta davanti a noi un'umanità nemica, a questo punto nel concetto dell'umanità – in quel concetto che Dante definiva del *genus humanum totaliter acceptum* – si stabilisce una frattura assolutamente netta. C'è un'umanità che va bene e un'umanità che va male e non c'è alcuna possibilità che questa antinomia venga sanata. Perché nel momento stesso in cui l'amico abbia vinto la guerra e il nemico abbia cessato di esistere, se l'amico persiste nella dimensione politica, dovrà necessariamente inventarsi un avversario, un nemico; altrimenti, la dimensione stessa della politica viene meno. Questo mi pare essere un concetto importante anche in considerazione del fatto che poi Carl Schmitt ne ha teorizzato anche tutte le conseguenze che si possono leggere riassuntivamente nel suo *Nomos della terra*. Da cui il concetto delle guerre coloniali che sono guerre che si combattono da parte di uomini nei confronti di uomini che sono molto simili a bestie e che quindi possono essere fatti oggetto di un trattamento quale mai in una guerra europea sarebbe stato lecito concepire. Quindi qui c'è veramente una frattura del concetto di umanità così netta che non può essere assolutamente ricomposta, a meno che non avvenga il tramonto della politica. Io non sono uno specialista di studi schmittiani, ma non mi sembra che questo punto sia stato particolarmente notato e forse meriterebbe di esserlo. Un Dante campione dell'umanità indivisa, un Carl Schmitt (che certamente non è Dante) che è invece un campione dell'umanità divisa e dell'impossibilità che l'umanità ricomponga la sua unità fintanto che esista la dimensione politica.

Anche travalicando il confine dell'umanità e trapassando in quella terra abbastanza ambigua, e a me diventata insopportabile nel corso degli anni, dell'Umanesimo o degli umanesimi, è chiaro che c'è il concetto dell'uomo come fine; il concetto dell'uomo che come fine ha l'umanità stessa che deve essere realizzata (pensiamo a Kant, a Humboldt, a Lessing). Tutti concetti sui quali si può utilmente discutere. A me premeva però chiarire i primi due che a me sembrano più interessanti per una discussione.

Petrucciani: Però potresti anche aggiungere che il concetto kantiano afferma le sue radici nell'acquisizione averroistica dell'unità dell'intelletto che tu, forse per non introdurre un tema troppo duramente teoretico, hai lasciato in ombra. Però a questo punto forse è bene accennare anche a questo.

Sasso: Certamente, il concetto kantiano dell'intelletto è un concetto aristotelico.

Petruciani: Aggiungo che se è vero questo, allora c'è il problema che teoricamente o filosoficamente la sottolineatura così forte dell'unità dell'intelletto poi potrebbe rendere difficile la individuazione, ovvero il pensamento dell'intelletto individuale.

Sasso: Io non vorrei entrare in un'esegesi. Il problema del rapporto tra l'intelletto archetipo e gli intelletti è naturalmente un grosso problema della tradizione filosofica occidentale di derivazione aristotelica; non c'è bisogno di citare Averroè o Alessandro di Afrodisia che sono i più radicali da questo punto di vista. Che ci sta a fare il cosiddetto intelletto individuale all'interno di questa dimensione? Perché se l'intelletto individuale ripete strutturalmente l'intelletto archetipo (io lo chiamo così tanto perché ci si intenda), allora è evidente che un criterio di distinzione non c'è: è soltanto per differenza di nome che noi possiamo dire "intelletti" e "intelletto". Ma se noi invece diciamo che ogni intelletto è costitutivamente strutturato come l'intelletto, è chiaro che la distinzione tra intelletto e intelletti non ha luogo e il problema della individualità, da questo punto di vista, non si pone e vengono fuori i paradossi per i quali l'intelletto è sempre in atto e noi, che non siamo altro che intelletto, siamo anche noi pensanti sempre in atto. Questa è una conseguenza a cui bisogna arrivare e filosoficamente deve essere discussa. Perché noi non possiamo semplicemente dire che poiché siamo individui certamente costituiti singolarmente, allora questa dottrina non ha senso. Infatti, se noi diciamo così, dobbiamo anche dire che non c'è nessuna certezza, per esempio, che il nostro intelletto sia un intelletto. Di qui nascono problemi di vario genere che però hanno a che fare più con la riflessione filosofica che con il concetto di umanità; sebbene il concetto di umanità si connetta a questo problema e ne sottolinei la difficoltà.

Petruciani: Ora, dopo avere rattraversato alcuni grandi riferimenti classici, ti chiederei di soffermarti di più sulle questioni del presente.

Da questo punto di vista si potrebbe dire che la parola umanità oggi ha acquistato una concretezza che forse non aveva mai avuto prima, nel senso che effettivamente oggi il genere umano è unificato in un senso assai più forte e anche empiricamente visibile di quanto non sia mai stato nelle epoche passate. La comunicazione in tempo reale unisce tutti coloro che siano in possesso di un apparato elettronico e le distanze si sono enormemente accorate. Oggi c'è l'umanità nel senso effettivo di intreccio delle persone che abitano il pianeta per un'infinità di ragioni. Il problema che dunque si

pone è: questa nuova situazione, che possiamo chiamare età globale, quali opportunità e quali rischi comporta? Filosoficamente o politicamente, cosa possiamo dire su questa nuova dimensione di una umanità unificata o forse anche costretta a stare insieme in modo assai più intrecciato di quanto non accadesse nel passato?

Sasso: Non c'è dubbio che nei tempi moderni e contemporanei l'umanità si sia riconosciuta. Che gli uomini che vivevano lontani l'uno dall'altro si sono guardati in faccia, hanno avuto modo di vedersi fisicamente e di constatare che non erano diversi, erano fatti allo stesso modo; che un'idea vaga e media dell'umanità si sia formata nella coscienza del mondo io credo che si possa dire; sebbene forse non in tutte le parti del mondo con altrettanta nettezza e chiarezza. Il grado di reciproca conoscenza che l'individuo del secolo xxi ha del suo altro, rispetto al suo predecessore dei secoli precedenti, è certamente molto più alto. Che questo concetto del reciproco riconoscimento come appartenenti ad uno stesso genere abbia a che fare con il riconoscimento pieno del concetto di umanità, io non direi affatto. Io non sarei così ottimista su questo punto. A parte il fatto che ci sono organizzazioni politiche nel nostro mondo diversissime tra di loro; e sono anche organizzazioni politiche che si delegittimano in maniera abbastanza netta e perentoria. Quindi, sono potenzialmente in uno stato, come avrebbe detto Carl Schmitt, di "amico/nemico" ovvero in uno stato potenziale di guerra; una situazione che quindi non è la più adatta al riconoscimento del concetto di umanità. Perché il concetto di umanità sembra essere interno anche all'altro concetto della pace e della concordia. Considerando le cose da questo punto di vista, io direi che bisognerebbe distinguere: altra è la questione del reciproco riconoscimento dell'essere simili l'uno all'altro, quale che sia il tipo fisico, il colore della pelle eccetera; altro il riconoscimento della pari dignità delle organizzazioni politiche che stanno nel mondo e che non viene assolutamente dato. Intendiamoci: il primo a non dare questo riconoscimento può essere anche ciascuno di noi il quale può dire che il tale regime è decente, mentre altri non lo sono. Quindi naturalmente anche qui, pur senza avere propositi bellicosi in senso militare, però c'è un rifiuto. Mi pare che il mondo di oggi sia altrettanto dialettico, da questo punto di vista, di quello di ieri e, forse, anche di più in quanto la conoscenza che oggi si ha di ogni angolo della terra è maggiore rispetto a quella che si aveva ieri.

Quindi il concetto di umanità (siamo tutti abbastanza uguali gli uni agli altri o identici gli uni agli altri, anche se qualcuno è nero e qualcun altro è bianco) non significa che noi abbiamo effettivamente realizzato il concetto di umanità. Vogliamo dire che, per esempio, è il concetto della politica, non necessariamente nell'accezione schmittiana, ma come quello di una

contrapposizione di forme politiche considerate buone ad altre considerate cattive, che mina il riconoscimento di una comune umanità? Ponia-mo che noi avessimo una democrazia pienamente realizzata, armoniosa e deliziata dalla musica celeste, naturalmente non potremmo apprezzare un governo in cui ci fosse un tiranno spietato che divora i suoi sudditi e li costringe in situazioni animalesche. È proprio il conflitto delle idee politiche che produce una crisi del concetto di umanità. Quest'ultimo allora si realizzerebbe laddove si potesse realizzare una sorta di Impero; o dove, nella differenza, tuttavia ci fossero sufficienti motivi di concordanza, di affinità, di coincidenza da far sì che nessuno che vivesse in un regime piuttosto che in un altro avesse ragioni di svalutare l'altro.

Mi pare, dunque, che vi siano delle ragioni oggettive, non ragioni disumane, che minano il concetto di umanità, lo problematizzano e lo mettono in stretto contatto con il mondo politico. Perché poi a me sembra che una riflessione sull'umanità che prescinda dal discorso sulle forme politiche può correre il rischio di essere un discorso retorico.

Petruciani: Questo fatto che siamo tutti più vicini e che interagiamo molto di più può essere anche fonte di nuove e più drammatiche conflittualità.

Sasso: Veramente. Tu adesso citavi la maggior vicinanza. Ma nella prima metà del secolo XIX, Benjamin Constant teorizzava la superiorità del commercio sulla conquista parlando di spirito del commercio e di spirito della conquista. Certamente commerciare, scambiare prodotti invece che scambiarsi colpi di ascia o di pistola o addirittura bombe atomiche è meglio; ma non si può neanche dimenticare che talvolta è la vicinanza a produrre il conflitto. Anche lo spirito del commercio, per quanto in sé sia di gran lunga preferibile allo spirito della conquista – e poi Constant diceva “e dell'usurpazione dei territori e dei beni altrui” –, anche quello tuttavia può essere pericoloso. Il nostro mondo è del tutto ambiguo sotto questo punto di vista.

Giacomo Marramao: Vorrei per inciso far presente la mia riserva sulla versione edificante del tema del riconoscimento oggi in voga. Se la assumiamo in senso rigoroso, l'*Anerkennung* – che la *Fenomenologia* di Hegel presenta, non dimentichiamolo, come una “lotta mortale” – non è la soluzione, ma l'inizio dei problemi.

Per due ordini di ragioni.

In primo luogo, il riconoscimento dell'altro nella sua irriducibile differenza non dà luogo affatto automaticamente a una pacifica convivenza e a un'unità del genere umano, ma determina anzi una reificazione delle identità che si fronteggiano, assumendole, non diversamente di come accade a certe versioni del multiculturalismo, come già date, come preconstituite.

In secondo luogo – problema nel problema – se decliniamo il riconoscimento in termini di reciprocità, ci imbattiamo in una conseguenza paradossale: l'espressione più intensa del riconoscimento reciproco è costituita – Machiavelli *docet* – proprio dalla relazione di ostilità, dall'antitesi amico-nemico. In quanto soggetti *pubblici*, ci ricorda Schmitt, due soggetti in conflitto si riconoscono al massimo grado nella loro inimicizia. Il fattore che complica il discorso intorno al riconoscimento è che oggi i confini dell'amicizia e dell'inimicizia sono venuti sempre più sfumandosi in un mondo costellato di conflitti diffusi, in cui il rapporto di ostilità non è immediatamente decifrabile e tende sempre più a sottrarsi alle logiche statuali del diritto pubblico. Ragionando di queste cose, mi viene sempre in mente la polemica di Herder nei confronti di Kant: la tua idea del genere umano è esistenzialmente povera perché prescinde dai concreti momenti di coagulo comunitario degli esseri umani, che non sono mai universali ma li differenziano in una pluralità di forme di vita modellate da lingue, culture, religioni e statuti normativi radicalmente diversi e, come oggi sperimentiamo, fra loro in conflitto. Per questo abbiamo una grossa difficoltà a pensare una comunità umanità veramente globale. A meno di non vederla sotto la forma che Gennaro diceva prima. Ho trovato bellissimo il tuo discorso iniziale sull'Impero, a partire dalla *Monarchia* di Dante. L'unica idea, infatti, che abbiamo avuto finora di spazio politico espressivo dell'umanità universale è stata l'Impero. Ci resta solo da sperare che non sia l'ultima...

Gennaro Sasso: Vorrei aggiungere: certo l'Impero, ma l'Impero è fatto da un solo individuo, in quella visione; e poi si dirama in altri individui che però sono sempre quell'individuo lì. Quindi, diventa una specie di situazione solipsistica terribile. Questo è il momento teoretico. Poi c'è il momento sentimentale nella *Commedia*. Allora il *pendant* dell'impero è la Firenze antica, quella di Cacciaguida. Il ricordo di quella Firenze è bellissimo dal punto di vista poetico. Giacomo citava Machiavelli, così mi è scattato un ricordo: Machiavelli conosceva molto bene Dante e ce l'aveva a morte con Cacciaguida che definiva «quel suo Cacciaguida». Quell'idea di un mondo in cui tutti erano buoni, le donne castigatissime e pudiche con abiti lunghi. Le cose iniziano a diventare interessanti quando un grande fiorentino viene assassinato da un altro grande fiorentino e allora la storia viene fuori da un delitto. Questa naturalmente è una violenta negazione dell'ecumenismo dantesco, ma coglie un punto importante: che ci facciamo noi con un Impero così? È vero, infatti, che tutti pensiamo e pensiamo quindi l'intelletto stesso, però...

Marramao: Ma tu hai scritto che Machiavelli vedeva l'Impero – *rectius* il

passaggio di Roma dalla repubblica al Principato – come già un inizio di decadenza.

Petrucciani: Io avrei ancora tre connessioni da sottoporvi. Scegliete voi l'ordine. Una, la connessione umanità/umanitarismo, trattamento umanitario, comportarsi in modo umano. Per esempio, oggi questo tema si pone quando pensiamo alle migrazioni e ai migranti. Si dice che dobbiamo cercare almeno di fare riferimento a un senso di umanità, trattare in modo umano queste persone. Allora la domanda è: l'umanità può essere una politica? Oppure siamo nel campo di un discorso che, tutto sommato, politicamente è privo di significato? I problemi degli spostamenti dei popoli e delle migrazioni si possono affrontare partendo da un'idea umanitaria, oppure questo non ci aiuta e non ci serve?

Gennaro Sasso: Mi pare abbastanza evidente che tra umanità e umanitarismo c'è differenza. Si potrebbe dire che l'umanità esiste e l'umanitarismo talvolta. Sposterei la questione sul piano dei diritti; perché il problema dell'accoglienza del personaggio che bussa alla porta di una nazione che si presume più pacifica e meno barbara della sua è un problema di accoglienza. Noi possiamo dire: lo accogliamo perché siamo buoni, perché abbiamo il cuore tenero. Questo può accadere quando c'è una persona che bussa alla tua porta, quando ci sono alcune persone che chiedono asilo. Ma quando ci sono delle grandi masse, il problema diventa politico e di regolamentazione giuridica di questo problema. Quindi, non più l'umanitarismo, ma semmai i diritti umani.

Qui la questione si schematizza in modo abbastanza semplice perché la questione dei diritti pone il problema se questi diritti siano da intendere in modo giusnaturalistico cioè come diritti innati, coessenziali alla cosiddetta natura dell'uomo, oppure se questi diritti siano diritti voluti. Quindi, il problema è quello del rapporto tra la volontà che li vuole e questo mondo di diritti voluti che stanno dentro un codice di comportamento. E il problema di queste masse e di questa situazione drammatica a cui ci si sta abituando soltanto perché la televisione mostra questa gente che affoga e c'è questo terrificante sfruttamento degli uomini che organizzano. Una cosa terribile, da non poter neanche immaginare, considerando che poi quelli della mia generazione ne hanno viste di tutti colori. Io sono nato nel 1928 e ho avuto la bella ventura di vedere la Seconda guerra mondiale per intero; quindi ho visto le cose più terribili anche con i miei occhi. Tuttavia, cose di quel genere effettivamente no; anche perché poi noi non siamo stati ad Auschwitz, ma vediamo nel Mediterraneo quello che sta accadendo. A parte l'emotività e il senso di sdegno, esiste un tale che si chiama Salvini in Italia il quale non esiterebbe a dare un colpo in testa a quello che sta

affogando perché vuole stare tranquillo nella sua Milano. A parte queste che sono questioni che appartengono alla politica di tutti i giorni (ma sono importanti), dobbiamo dire: il diritto di accoglienza che cos'è? Su che cosa è fondato? È fondato sulla convenienza economica? In fondo c'è anche questo. È stato detto tante volte che queste persone che vengono nelle nostre più ricche città fanno anche dei lavori che sono economicamente produttivi; lavori che voi non volete fare più. Quante volte si è sentito dire questo? Anche quella sorta di figuro incerto tra l'umano e il bestiale, che tra poco sarà presidente degli Stati Uniti, ha detto una cosa simile. Quindi, è un luogo comune, ma non è questo il problema. Il problema è se ci sia un diritto all'accoglienza; e se questo diritto all'accoglienza sia un diritto inscritto nella cosiddetta natura umana o se sia un diritto voluto. Io qui aprirei la questione perché il conflitto richiama il campo della filosofia del diritto. Dovremmo evocare accanto a Carl Schmitt, che io ho avuto il merito (o il demerito) di introdurre nel discorso, la figura di Kelsen che è l'altro momento, il suolo e la regola.

Personalmente non sono un sostenitore della naturalità del diritto. Credo, peraltro, che i diritti si debba volerli. Il problema è quali diritti. Perché ci può anche essere un diritto all'esclusione, non soltanto un diritto all'accoglienza. Allora la scelta tra esclusione e inclusione, tra accoglienza e rifiuto, è evidentemente non più soltanto una scelta giuridica; ma, ahimè, temo che sia una scelta morale. E che, quindi, non si possa evitare da questo punto di vista il problema del rapporto tra la morale e il diritto che nell'ambito del positivismo giuridico kelseniano è un problema continuamente posto e continuamente eluso. Perché poi il diritto è fatto di regole, a partire da una premessa che non fa parte dell'ordinamento, ma lo condiziona in qualche modo dal di fuori.

Petrucciani: Si parla moltissimo di diritti umani, spesso in modo anche equivoco. È molto complicato chiarire cosa s'intenda per diritti umani. Per esempio, la Dichiarazione dell'ONU del 1948 dà una visione estremamente ampia dei diritti dell'uomo; però non c'è alcuna istanza che possa realmente imporre l'attuazione.

Di diritti umani si parla poi anche in senso più ristretto di fronte a tutti i problemi che travagliano oggi il mondo globale: le migrazioni, le popolazioni oppresse, le popolazioni che si ribellano ai tiranni, le tirannidi che calpestano i diritti umani torturando e uccidendo.

È dunque possibile, secondo te, enucleare un concetto plausibile di diritti umani nel senso di diritti che non siano inscritti nella natura dell'uomo, ma che dovrebbero essere attribuiti a ogni abitante della terra e che dovrebbero essere difesi, e in qualche modo garantiti, anche contro gli Stati che non li rispettano?

Sasso: Qualche volta mi è venuto in mente che si sarebbe potuto recuperare uno spunto giusnaturalistico ricorrendo a un pensatore che giusnaturalista è soltanto in una piccolissima parte del suo pensiero, ovvero Hobbes. Anche lì c'è un diritto su cui non è possibile avere dubbi ed è il diritto alla vita. Il diritto alla vita è un diritto naturale, anche se poi non gli dedica molta attenzione. Ma c'è questo spunto: il diritto alla vita coincide con l'esistere, con la mia vita, con la vita di tutti. Questo diritto alla vita dovrebbe essere la cellula da cui viene fuori la pianta dei diritti; che però non sono diritti altrettanto naturali di quello, ma sono voluti in relazione a quello. Ho pensato che si potesse ragionare in questo modo, ma mi sono anche chiesto cosa sia il diritto alla vita. Il diritto alla vita altrui, io non posso non riconoscerlo. Perché non posso non riconoscere l'altrui vita? Perché io voglio, non perché qualche cosa mi costringa. Questo discorso però comincia a diventare pericoloso dal punto di vista della libertà che l'individuo deve avere nei confronti di se stesso quando si pensa alla propria vita. È molto facile che le chiese allunghino la loro mano su questo diritto riconosciuto come naturale. Ad esempio, dicono: tu non hai diritti sulla tua vita perché hai un diritto alla vita.

Petruciani: Questo è un paradosso: io ho diritto alla vita quindi non ho diritto sulla mia vita.

Sasso: Allora a questo punto io direi no. Perché qui è difficile codificare questa materia. Però ci dovrebbe essere per ciascuno la possibilità di avere un codice che lo mettesse in condizione di disporre effettivamente della propria vita. Questo significa semplicemente disporre della propria morte; ovvero del finire la propria vita in determinate condizioni che possono essere quelle di Catone Uticense, uno che non ne può più delle malattie che lo tormentano. Allora è estremamente complicato parlare di diritti di natura o del fondamento dei diritti di natura. Anche se si ricorre a quest'idea, che devo dire non mi piace del tutto, di un ultimo fondamento etico che dispone e orienta il diritto in un certo modo. Kelsen ha scritto tantissimo su questo argomento; ma credo che Kelsen avrebbe preferito parlare piuttosto di istanze di civiltà invece che di istanze etiche; a partire da un certo ordine civile, costituito storicamente, si costruisce un sistema giuridico. Poi il sistema giuridico che viene costituito su quel fondamento naturalmente funziona da solo nel senso che c'è una coerenza interna alle regole e questo è l'aspetto affascinante del positivismo giuridico che ha dato luogo a tantissime polemiche anche in Italia.

Marramao: Una volta che abbiamo giustamente sgomberato il campo dal giusnaturalismo, dobbiamo ricordare che in Hobbes, venuto meno l'im-

pianto teleologico, il diritto naturale si ribalta in diritto di tutti a tutto, oltre che in diritto alla propria vita. E da lì nasce appunto il conflitto.

Senonché, tolto il diritto naturale, ci imbattiamo nella saldatura hobbesiana tra sovranità del Leviatano e diritto positivo. A questo punto il discorso si complica, chiamando in causa la traiettoria della dogmatica giuridica e delle sue varianti nell'ordine post-westfaliano. E una delle questioni aperte è se Kelsen sia – come sostengono alcuni eminenti giuristi – il vero erede e prosecutore del paradigma hobbesiano del diritto positivo come prodotto artificiale della sovranità, e dunque il vero punto d'approdo dello *jus publicum europaeum*, oppure se l'idea kelseniana, come tu accennavi, sia che in realtà il diritto e i principi del diritto provengono da un processo culturale. Ma qui si pone un ulteriore problema: i processi culturali sono plurali, non c'è un unico processo culturale. Ogni comunità umana ha un suo processo culturale in cui maturano una serie di valori. Il problema è allora se sia possibile pensare a una ricomposizione di queste specificità nello spazio dell'universale. E così si ritorna al nodo cruciale della politica: il contrasto tra principio di umanità (e quindi di universalità) e principio di sovranità (e quindi di territorialità). Oggi, nel cuore del mondo globalizzato, assistiamo a un ritorno del principio di sovranità determinato dall'inefficacia degli organismi sovranazionali. La mia prospettiva rimane quella dell'universalismo, anche se avverto l'esigenza di una sua radicale ridefinizione. Vorrei chiedere a Gennaro cosa pensa dell'attuale tendenza a recuperare la dimensione della sovranità e della politica intesa in senso statuale contro le prospettive che privilegiano la dimensione postnazionale del diritto e dei diritti umani.

Sasso: Io potrei cavarmela dicendo che parlare di sovranità e di diritto, non trovando una qualche connessione, è molto difficile. Perché non possiamo avere delle comunità che siano senza diritto. Anche la riflessione giuridica di Carl Schmitt, così fortemente legata al suolo e al territorio, non solo presuppone qualche cosa di anteriore all'individuazione del suolo come quello su cui il diritto si fonda e si concreta – perché altrimenti il suolo non verrebbe identificato – ma poi c'è anche il problema che in ogni caso, ad un certo punto, quella località, quello spazio, deve essere giuridicizzato. È difficile pensare che diritto e sovranità ad un certo punto non si incontrino perché poi un diritto che non abbia la sovranità, un “nomos” (parole di Pindaro, ma che lui adopera) che non sia “basileus”, non è pensabile.

Petrucciani: L'ultima connessione che vorrei toccare è quella di umano/di umano. Si tratta di un tema difficilissimo che noi incontriamo ciclicamente anche nella storia dell'Occidente, dove assistiamo periodicamente al ri-

torno di forme di barbarie o di disumanità che ci sconcertano. Si pensi alle decapitazioni dell'Isis che sono rigurgiti della più aberrante disumanità. Noi europei abbiamo fatto esperienza, con lo sterminio, con Auschwitz, di un totale superamento di quelli che sembrerebbero i limiti dell'umano. Cosa c'è, alla fine, dentro l'umanità dell'uomo, che rende possibile anche la più efferata disumanità? Questo è un problema che inevitabilmente, quando leggiamo Primo Levi o quando guardiamo i video dell'Isis, ci si pone. È un problema speculativo, teologico, politico. Potresti fare qualche considerazione?

Sasso: Mentre tu parlavi, mi veniva da pensare a questo. Questa contrapposizione di umanità e disumanità – fermo restando che la disumanità è quello che tu hai detto e che di esempi ce ne sono purtroppo quanti se ne vogliano di offesa della vita nella sua forma più radicale – ...questa contrapposizione, dicevo, corre il rischio di una qualche ipocrisia, come se l'umanità si ritirasse in se stessa e contemplasse lo spettacolo barbaro del disumano. Poi il disumano non è niente altro che un'alterazione dell'umano: è dall'ambito dell'umano che vengono fuori questi orrori. Per cui, ogni volta che pensiamo alle tragedie che hanno caratterizzato il XX secolo dovremmo anche poi pensare (per non fare della retorica) che c'è una complicità dell'umanità con il disumano; non soltanto perché alcune cose si sapevano e si faceva finta che non si sapessero, ma proprio perché intrinsecamente il disumano è un'alterazione, una modificazione, una caricatura grottesca e tragica dell'umano. Quelli che ammazzavano i loro simili decapitandoli o mettendoli nelle camere a gas erano uomini. Magari avranno avuto anche dei sentimenti umani da qualche parte (ascoltavano magari la musica) e accadevano queste scissioni terribili. Quindi non vorrei che così facilmente si mettesse in salvo l'umanità dalla disumanità perché quest'ultima in fondo è un suo prodotto, senza alcun dubbio deteriore, ma un suo prodotto. Non sono dei cattivi quelli che intervengono a seminare le stragi, ma sono gli uomini. Qui credo che forse il discorso si fermi. Cosa dobbiamo fare? Dovremmo intervenire con categorie tratte dalla psicologia del profondo? Ma poi quest'ultima, se riferita ad una persona, funziona entro certi limiti (e spesso non funziona neanche lì). Una psicologia dei gruppi diventa estremamente pericolosa. Si possono dire, infatti, delle grandi sciocchezze ed è un problema molto serio. Dopodiché uno dice: mi sento colpevole, ma questa può essere una cosa retorica. Cosa vuol dire che ti senti colpevole? Poi seguiti a vivere.

Petrucciani: è un problema serio se lo affronti al di fuori della teologia. Se si assume un punto di vista teologico, mi viene da pensare ad esempio a Dostoevskij, la disumanità e la barbarie possono trovare in un certo senso

una ben chiara spiegazione, perché, come che lo si voglia concepire, c'è un principio del male che ne è in ultima istanza la radice. Diversamente, in un quadro umanistico e laico è difficile spiegare che cosa siano la perversione e la barbarie, come la gente arrivi a compiere delle cose inimmaginabili. In questo sembra esservi qualcosa di inspiegabile.

Sasso: Forse se adesso avessimo agio di parlare da teologi, quali non siamo, potremmo anche fare qualche riserva su questa idea così semplice che c'è il principio del male e c'è il principio del bene; si combinano variamente e poi si dissociano: uno va all'inferno, l'altro al paradiso. Io non voglio essere irriverente, ma sono anche delle cose che semplificano. Ad esempio, semplificano all'infinito questo concetto per il quale, come dicevo prima, la disumanità è un prodotto dell'umano. È molto difficile dire cosa voglia dire questo. Quand'è che l'umano cessa di essere umano? Cos'è che produce questa cessazione?

Tu hai citato Dostoevskij: se ci fosse il professor Zagrebelsky, ci farebbe una lezione sul Grande Inquisitore.

Petrucciani: Infatti, nelle pagine dei *Fratelli Karamazov* che precedono il Grande Inquisitore emerge appunto il problema del disumano, quando Ivan Karamazov racconta, per esempio, le atrocità che i soldati turchi compiono ai danni dei fanciulli delle popolazioni sconfitte. Ed è inevitabile porsi la domanda: come è possibile che si arrivi a tanto?

Intervento del pubblico (Maria Rosaria Ferrarese): Da questo punto di vista, si potrebbe dire che le contrapposizioni che oggi generano nuove e radicali forme di inimicizia nel senso schmittiano sono in campo religioso, in campo etico. La pretesa di possedere una chiara distinzione tra il bene e il male, l'amico e il nemico, spinge verso la disumanizzazione. In questo momento, questo tipo di pulsione è molto forte nel mondo.

Sasso: Noi abbiamo nominato adesso questi tagliatori di teste (ovviamente non è che uno li vorrebbe avere qui ospiti), però dobbiamo anche onestamente e non retoricamente dire che le religioni, soprattutto le religioni monoteiste sono cupe. Qualche volta, quando mi permetto di scherzare con qualche amico, dico: "almeno quelle politeistiche erano divertenti: c'erano tanti dei, si facevano dispetti, proteggevano quello, perseguitavano quell'altro. Insomma, era un mondo democratico. Queste invece sono cupe". Insomma dall'interno di questi sistemi religiosi sono nate cose terribili nei confronti di persone che sono state condannate alla morte oppure a condizioni di vita umana assolutamente impensabile. Se qualcuno va a San Leo e vede la prigione in cui fu tenuto Cagliostro, si

chiede come abbia fatto, dal momento che la prigione aveva un metro di altezza e pochi metri di lunghezza e lui vi è rimasto per dodici anni. Questo è un caso limite, ma la crudeltà che le religioni monoteistiche esprimono è molto forte.

Marramao: Una brevissima annotazione sul fatto che le religioni monoteistiche sono state, nel corso della storia, fonti di violenza e generatrici di conflitti sanguinosi. Aveva ragione Voltaire quando, nel *Trattato sulla tolleranza*, affermava che, con le guerre di religione, l'umanità europea «ha già conosciuto l'inferno in questa vita», non esitando a «sterminarsi per dei paragrafi». La retorica del “disumano” in realtà non è altro che un nostro modo di occultare e rimuovere qualcosa che è costitutivo dell'umano stesso.

Nel nostro mondo globalizzato assistiamo però ad atti estremi ai quali l'Europa non era più abituata dal tempo delle guerre di religione, ma per i quali le religioni fungono in realtà solo da maschera. Mi riferisco alla proliferazione di soggetti suicidi il cui comportamento esula dal calcolo strategico previsto dalla cosiddetta teoria della *rational choice*, della “scelta razionale”. Soggetti che non mettono in conto il rischio di morire ma, in una replica perversa della simbologia sacrificale, si immolano trasformando i propri corpi in esplosivi per assassinare in modo indifferenziato, e spesso casuale, persone inermi assunte ad emblema del “nemico” e dell’“infedele”. Vorrei dunque chiederti se l'emergere di questo fenomeno, che tentiamo di definire con termini generici e impropri quali fondamentalismo o terrorismo, non metta in crisi l'ordine del discorso su cui si è costituita la politica moderna, a partire – facendo salve tutte le enormi differenze – da autori come Machiavelli e Hobbes. Ti chiedo cioè se il modello di ragione strategica connaturato alla politica moderna non venga meno nel momento in cui ci troviamo al cospetto di un numero non indifferente di giovani che trovano un senso nella decisione di morire al solo scopo di uccidere altri giovani, raccolti in luoghi che per loro rappresentano la forma di vita della società occidentale. Questo è un fatto nuovo, che sconvolge l'intera logica alla quale abbiamo finora improntato la gestione dei conflitti e i meccanismi di difesa e di sicurezza.

Una volta mi è capitato di chiedere ai militari che, dopo gli attentati in Francia, presidiano giorno e notte Palazzo Farnese se si sentono pronti a difendersi nel caso di un attacco terroristico. Mi hanno risposto: noi siamo addestratissimi e attrezzati a fronteggiare un commando che, in conformità con i modelli standard della razionalità strategica, punti a colpire il nemico proteggendo se stesso. Ma se uno arriva con un giubbotto imbottito di esplosivo facendosi esplodere a una distanza di cinquanta o anche cento metri, noi siamo spacciati. E allora mi chiedo, e ti chiedo: non abbiamo a che fare con una variabile indipendente del conflitto che mette in scacco

interi trattati di polemologia? Come contrastare un soggetto che fa del proprio corpo una bomba?

Sasso: Quello corrisponde a una fede.

Marramao: Ma noi eravamo abituati in passato ai martiri, che erano un'eccezione.

Sasso: Nell'ultima guerra mondiale nel settore del Pacifico c'erano i kamikaze. Andavano con gli aeroplani contro le navi e naturalmente il pilota moriva. E c'erano anzi delle ceremonie raccapriccianti di tipo, in qualche modo, religioso prima dell'azione. Era il sacrificio della propria vita per una vita più ampia, per l'imperatore. La difficoltà è quella di penetrare una psicologia di questo tipo.

Marramao: Ora accade però all'interno delle nostre società. Ed è questa la cosa che inquieta. Mentre i kamikaze giapponesi tu li spieghi comunque col rituale di una tradizione, di una fede determinata, oggi abbiamo a che fare non soltanto con maghrebini francesi di seconda o terza generazione, ma con giovanissimi ragazzi (e ragazze) tedeschi, italiani, inglesi che arrivano a immolarsi: questo introduce nel conflitto una variabile che finora non avevamo considerato.

Sasso: Poi pensa se questi kamikaze fossero interpretati come ciascuno l'intelletto aristotelico; e fossero quelli che dantescamente vanno a far parte del quadro. Perché questi sono uomini e quelli erano uomini.

Intervento dal pubblico (Gino Satta): Volevo chiedere se pensare all'universale non porti necessariamente con sé l'idea di un esterno, di un altro dall'universale che può essere stigmatizzato come disumanità. Ma i concetti di umanità possono essere differenti: c'è anche quella del kamikaze giapponese che ovviamente non coincide con quella di colui contro il quale sta combattendo.

Sasso: Sì, certo, però allora il discorso si complica perché è evidente che nella nostra visione, per esempio nel discorso che noi abbiamo fatto qui questa sera, sono stati dati per buoni alcuni presupposti. Il disumano è stato considerato come qualche cosa di sussistente in se stesso. Noi lo abbiamo connotato come negatività ma avendo fatto questo non abbiamo detto che non c'è: abbiamo detto che c'è, con quella connotazione che noi chiamiamo negativa rispetto alla nostra che chiamiamo positiva. Se cominciamo a discutere in modo più serrato intorno a queste coppie, allora

credo che si debba uscire per un po' dall'ambito della considerazione che abbiamo presa questa sera come confine del nostro discorso e andare un po' più in là. Cercando di vedere se effettivamente non ci siano dei pregiudizi di carattere filosofico nel modo in cui noi continuamente presentiamo le opposizioni.

Quando noi parliamo di amico/nemico siamo nell'ambito di una opposizione che si potrebbe definire empirica. L'amico è un gruppo di uomini, non è un universale e il nemico è un gruppo di uomini. Quindi, noi siamo qui siamo gli amici, voi siete i nemici e viceversa e ci combattiamo. Il concetto di positivo e di negativo non ha una rilevanza particolare: si tratta semplicemente di modi prospettici di considerare la situazione che si determina in questa sala o nel mondo.

Se andiamo viceversa a parlare di positivo e negativo e quindi cominciamo ad entrare dentro l'ambito di determinate filosofie, allora certamente cominciamo ad avere dei guai. Perché, ad esempio, non abbiamo più nessuna ragione di credere che il negativo sia lì davanti al positivo, ma in un atteggiamento sempre abbastanza dimesso perché è negativo. Perché è, però non è; mentre invece l'altro è effettivamente e quindi ha dalla parte sua il privilegio della positività piena. Uno potrebbe cominciare a dire: no perché se tu hai collocato il negativo accanto al positivo, allora hai certamente proceduto a collocare due positivi. Uno lo hai chiamato in un modo, l'altro in un altro, ma ontologicamente questi due hanno consistenza e pari consistenza. Questa consistenza derivandogli dal fatto che sono parimenti opposti l'uno all'altro. Poi puoi proseguire e puoi dire per esempio che questo modo di ragionare su cui si è costruita la dialettica moderna nelle sue varie fasi è, secondo il mio giudizio, un modo fallace perché lì non si riesce a trovare la differenza e neanche il conflitto. Tutto riconverge sull'unità perché dove tu hai constatato che quello che hai chiamato positivo è esattamente come quello che hai chiamato negativo, quello che conta è l'"è", non l'aggettivo che attribuisci a questo essere. Quindi, non hai più l'articolazione.

Allora a me pare che, per non incorrere in questa continua confusione che si può fare tra questo ordine filosofico di concetti e quello su cui ci si muove quando si parla in termini di analisi politica (noi abbiamo fatto essenzialmente un discorso politico questa sera), sia giusto non legare il discorso politico a queste categorie che, secondo me, hanno un altro orizzonte. Io qui mi fermo perché è un discorso che io faccio altrove.

Petruciani: Mi permetto di fare un'opera di mediazione. La questione era quella di Gino Satta che è uno studioso di Antropologia. Siccome l'antropologia ci mette di fronte alla pluralità dei modi di essere umani, possiamo

ancora parlare di umanità? D'altra parte, però, la pluralità dei modi essere umani dovrà pur avere un qualcosa che fa sì che li possiamo considerare tutti modi di essere umani, oppure no?

Sasso: Cioè se anche quelli che tagliano la testa sono uomini?

Intervento dal pubblico (Gino Satta): Non provo nessuna simpatia umana né comprensione per i tagliatori di teste; però anche dalla nostra parte ci sono delle cose che dovrebbero far pensare, come per esempio i bombardamenti umanitari che sono stati fatti in Iraq. Eppure le nostre società politiche, i nostri governi, li hanno sostenuti e le nostre popolazioni li hanno accettati con grande nonchalance, senza che questo ledesse il loro senso di umanità. Agli occhi di altri noi non siamo così tanto umani.

Sasso: La mia preoccupazione è quella di cercare di non intrecciare questi discorsi, che sono già abbastanza complicati e che riguardano la definizione dell'umanità della disumanità, dell'oppressione, dell'abuso dell'uomo, con il piano propriamente filosofico. «Se questo è un uomo» significa tanto quello che uccide tanto quello che è ucciso, tanto quello che sommerge tanto quello che è sommerso. Cercare di non dare consistenza filosofica perché non è che la filosofia chiarisca i problemi. Per mio convincimento, la filosofia ha un ambito estremamente ristretto e si muove all'interno. Uno potrebbe anche dire che non serve assolutamente a niente, non darà luce né all'umano né al disumano. È qualcosa che riguarda semplicemente il suo stesso meccanismo dopodiché non si può evitare di pensarla e di pensare attraverso quello, ma in quell'ambito. Perché se poi quelle categorie vengono adoperate per interpretare la realtà storica, queste realtà storiche, allora non ci riusciamo più e ci chiediamo per esempio cos'è l'universale. Ma in questo ambito non c'è niente di universale. Ci sono delle situazioni di maggiore o minore ampiezza, di maggiore o minore comprensibilità, ma non c'è l'universale.

La tendenza – qui forse Giacomo mi potrà dare delle informazioni in quanto è molto più aggiornato di me su queste cose – di molta filosofia contemporanea è quella di dialettizzare, concettualizzare cose che concettualizzabili in termini filosofici non sono. Con conseguenze, a mio modo di vedere, anche abbastanza negative perché si confondono molto le idee della gente quando si leggono certi libri, che sono anche affascinanti per certi aspetti, ma sono veramente conseguenza di pensieri poco pensati. Ma questa è una mia opinione.

Marramao: Sono d'accordissimo. Infatti non riesco più a sopportare una certa filosofia *up-to-date*. C'è ormai un gergo filosofico onnipervasivo che

vuole parlare su tutto e che è divenuto un nuovo “gergo dell’autenticità”, rimpiazzando la precedente *koinè* decostruzionista: il paradigma, o meglio il cartello filosofico, biopolitico. Un gergo dell’autenticità fondato sull’abusò del concetto di vita. Trovo invece assai più salutare per la filosofia tornare a riflettere sulle forme e sui mutamenti di forma. Tentare di portare al concetto, come ha fatto da Platone e Aristotele in poi fino a Machiavelli e Spinoza, fino a Hegel e Marx, la concreta dinamica delle forme che le comunità di volta in volta si danno.

Per concludere, vorrei segnalare due problemi.

Il primo problema che volevo porre è se sia possibile immaginare un’idea di umanità che parta dal tragitto inverso a quello che finora è stato compiuto: un’idea di comunità umana che non si limiti a valorizzare la pluralità ma assuma la differenza come sintassi generativa dell’universale. Per fare una provocazione, direi che si tratta di lavorare sul punto di intersezione tra Dante e Machiavelli. Occorre cioè trasformare quello che Machiavelli considerava il tratto inconfondibile di una “repubblica ardente”, ossia il conflitto e il pathos della “disunità”, nel motore una comunità umana improntata a un universalismo della differenza.

Il secondo problema che intendevo porre riguarda l’esigenza di sgan-ciare le nozioni di “umano” e di “diritti umani” dal loro uso egemonico. A partire dalla metà del secolo scorso le logiche di potenza si sono legittimate adoperando strategicamente l’idea dei diritti umani. Su questo punto lo Schmitt del *Nomos della Terra* non aveva poi tutti i torti: l’avvento dell’egemonia americana ha coinciso con il passaggio a una logica di potenza che si ammanta di valori, rivendicando per sé il monopolio dell’universale. Come a dire: noi siamo i paladini dell’universalità dei diritti umani e per questo possiamo esportare agli altri la libertà e la democrazia. Mettere in questio-ne la legittimità di questo monopolio, senza tacere la presenza nel mondo di altri imperialismi e altre pulsioni suprematistiche, è il primo passo per affrontare in termini politici il grande tema del destino dell’umanità in un mondo interdipendente e conflittuale, uniformato e diasporico.