

André Tosel

**I diritti dell'uomo
e i livelli dell'universale.**
Aporie della mediazione



editrice petite plaisance

ANDRÉ TOSEL,
I diritti dell'uomo e i livelli dell'universale.
Aporie della mediazione

[pubblicato su *Koinè*, Periodico culturale – Anno XVI – Gennaio-Giugno 209
Direttore responsabile: Carmine Fiorillo – Direttori: Luca Grecchi, Diego Fusaro], pp. 13.

... se uno
ha veramente a cuore la sapienza,
non la ricerchi in vani giri,
come di chi volesse raccogliere le foglie
cadute da una pianta e già disperse dal vento,
sperando di rimetterle sul ramo.

La sapienza è una pianta che rinasce
solo dalla radice, una e molteplice.
Chi vuol vederla frondeggiare alla luce
discenda nel profondo, là dove opera il dio,
segua il germoglio nel suo cammino verticale
e avrà del retto desiderio il retto
adempimento: dovunque egli sia
non gli occorre altro viaggio.

MARGHERITA GUIDACCI

Copyright
© 2010



Via di Valdibrana 311 – 51100 Pistoia
Tel.: 0573-480013 – Fax: 0573-480914
C. c. postale 44510527

www.petiteplaisance.it
e-mail: info@petiteplaisance.it

*Chi non spera quello
che non sembra sperabile
non potrà scoprirne la realtà,
poiché lo avrà fatto diventare,
con il suo non sperarlo,
qualcosa che non può essere trovato
e a cui non porta nessuna strada.*

ERACLITO

I diritti dell'uomo e i livelli dell'universale. Aporie della mediazione

«Tutti gli esseri umani nascono liberi ed uguali in dignità e diritti. Sono dotati di ragione e di coscienza e devono agire gli uni con gli altri in uno spirito di fraternità» (art. 1).

«Ciascuno può avvalersi di tutti i diritti e di tutte le libertà proclamate nella presente Dichiarazione, senza alcuna distinzione soprattutto di razza, di colore, di sesso, di lingua, di religione, di opinione politica o di qualunque altra opinione» (art. 2).

«Qualunque individuo ha diritto alla vita, alla libertà e alla sicurezza della persona» (art. 3).

L'UNIVERSALE COME IDEALE E LA SUA STORICITÀ

Quando la *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo* annuncia questi principi inaugurali, sottoscritti da un gran numero di Stati, diversi per cultura e regimi politici, alcuni osservatori hanno pensato che finalmente cominciava una nuova età, l'età dei diritti dell'uomo e che si sarebbe costituito un Impero universale del diritto. Si dichiarava qualcosa come un ordine ideale, non come un fatto empirico, ma come il fatto stesso del diritto ad instaurarsi nell'empirico storico dappertutto laddove finora mancava. Fondandosi su stesso, senza cercare altro fondamento che la sua normatività assoluta, questo imperativo categorico trovava la sua giustificazione nella dichiarazione stessa. La nostra società moderna, nella sua versione occidentale, fa riferimento all'esigenza di questa libertà e all'uguaglianza di ciascuno nella sua singolarità come ad una condizione necessaria da attualizzare infinitamente.

Noi siamo tutti chiamati a non considerarci come singolarità dalla diversità incomponibile, dall'alterità minacciante, piuttosto come delle singolarità unite dalla stessa formalità universale, come membri della stessa specie umana, dello stesso genere. Questa "stessità", se mi si consente il termine, non significa identità dell'Uno né uguaglianza nel senso di unità numerica. Essa significa uguaglianza qualitativa di singolarità che si riconoscono come tali in seno allo stesso genere. Questa uguaglianza è data come un qualcosa da conquistare, si pone esponendosi al rischio perenne e impegnandosi nel compito che obbliga a risalire dal fondo della propria perdita.

Sarebbe troppo facile denunciare come semplice ideologia, tesa a legittimare il dominio, questa rivendicazione di uguale libertà o di libertà uguale. Tutti i movimenti moderni di liberazione politica, sociale, culturale, sessuale hanno ripetuto questa dichiarazione come fondamento delle loro lotte: movimento operaio, paesi colonizzati o nazioni dominate, minoranze culturali, femminismo. Tutti quelli che nella storia si sono sentiti privati di una

parte, nella quale si definisce l'umanità, hanno rivendicato questa «parte» dei «senza parte», come l'ha definita Jacques Ranciere, e si sono posti come degli «aventi diritto» a ciò che era loro rifiutato. Qualunque contestazione differenzialista dei diritti dell'uomo si vede a sua volta rinviata a questo fondamento, per il quale il diverso nella sua diversità rivendica se stesso come un uguale da prendere in conto sotto un certo punto di vista. È solo quando questa diversità si rinchiude in se stessa che dimentica il momento del suo appello a contare come gli altri, con gli altri. La singolarità, che vuole che la sua diversità sia dedotta, denuncia il falso universalismo che la nega e spesso fa appello al vero universale, a sua volta schernito. Questa denuncia è una contraddizione che, reclamando il suo diritto, si basa su un fondo di un' universalità incondizionata.

Dal 1945 al 1975, anno in cui inizia la restaurazione neo-liberale e in cui diventa evidente l'incapacità riformatrice del comunismo storico, si è potuto credere che per ogni Stato-nazione iscritto nel sistema mondo fosse all'ordine del giorno un movimento irresistibile di realizzazione dei diritti dell'uomo. Una teleologia felice sosteneva questa fede e sembrava preservare come ultimo bastione le filosofie storiche. Si attuava, sembrava, una generalizzazione di questi diritti da un doppio movimento, di estensione quantitativa e di differenziazione qualitativa. L'estensione passava attraverso la costituzione di Stati di diritto in numerosi paesi del terzo mondo e attraverso la fine degli ultimi regni autocratici dell'Europa Occidentale (Spagna, Portogallo, Grecia). La differenziazione si concretizza nella successione di ciò che abbiamo chiamato le generazioni dei diversi diritti. Ai diritti civili (libertà d'espressione, di associazione, di impresa, partecipazione alla vita politica attraverso un suffragio sempre più universale) si sono aggiunti i diritti sociali, che obbligavano a non rendere il solo proprietario privato titolare esclusivo dell'umanità: essi hanno assicurato la dignità delle classi popolari (diritto al lavoro, alla salute, alla sicurezza sociale, all'istruzione e alla cultura). Questi diritti di seconda generazione sono stati completati da specifici diritti riguardanti gruppi parziali della popolazione (donne, fanciulli, anziani, handicappati) o trattanti rapporti nell'ambito naturale (ecologia).

Ma, ben presto, ci siamo dovuti ricredere. Allorché il movimento di generalizzazione dei diritti sembrava verificare le tesi del progresso infinito, il *Welfare State*, che era il risultato di questo movimento, divenne un ostacolo al mantenimento del tasso di produttività del capitale e del tasso di profitto, indebolendo le grandi imprese nella loro concorrenza per la conquista di un mercato in via di globalizzazione accelerata e rendendo più costosa la messa a punto di tecniche innovative a forte valore aggiunto. La risposta delle classi dirigenti, nel loro processo di costituzione in super-classi imperiali, passò attraverso il ricorso allo sciopero della maggioranza del salariato, la delocalizzazione, la mobilità del lavoro, la frammentazione dei lavoratori, attraverso il ricorso all'emancipazione e la ricostituzione della divisione tra cittadini attivi, i nazionali, e cittadini passivi, gli immigrati. I migliori teorici del neoliberalismo, come Hayek, denunciavano anche l'idea di giustizia come miraggio o illusione. Lo smantellamento del *Welfare State* impoverì una parte notevole della popolazione, producendo una massa di uomini «senza» (senza tetto, senza lavoro, senza sicurezza) e rivedendo a ritroso i diritti sociali (attacco contro il sistema della sicurezza sociale e delle trattenute sullo stipendio). Questa restaurazione della legge del capitale rese più difficile e, soprattutto, più diseguale lo sviluppo dei paesi più deboli. Dappertutto gli

obiettivi del capitale furono presentati come necessità razionali, che gli sfruttati e i dominati dovevano fare loro. Si ricorse a meno Stato reale e più Stato di diritto per inquadrare politicamente l'offensiva. Il progresso emancipatore si ridusse nel suo contrario che, tuttora, è in corso.

La teleologia felice dei diritti dell'uomo aveva subito una frenata, si apriva un nuovo periodo del capitalismo, un capitalismo libero dai suoi due avversari sistemici. Da una parte, infatti, il movimento operaio subiva una sconfitta epocale, dall'altra, il movimento di liberazione dei popoli colonizzati veniva riassorbito nella globalizzazione e faceva posto a Stati spesso autoritari, divisi da conflitti nazionalisti e razzisti, preda sempre di borghesie pseudo-nazionali, vassalli di grande potenze occidentali.

Gli spiriti buoni pensarono, non di meno, che la globalizzazione capitalista avrebbe permesso di costituire un nuovo ordine mondiale, capace di farsi carico dei problemi della pace e della guerra, della sicurezza e della disuguaglianza economica e sociale, della diversità culturale. Nel momento stesso in cui si compiva il regresso neoliberale si volle credere che trattare i problemi a livello internazionale avrebbe creato un nuovo ordine internazionale e permesso di rilanciare la storia felice dei diritti dell'uomo. In effetti, le violazioni nazionaliste e razziste dei diritti dell'uomo – Africa, Europa dei Balcani, Iraq – sottolineavano l'esigenza di superare il quadro Stato-nazione sovrano, affermando il primato del diritto cosmopolitico sul diritto pubblico nazionale. In breve, si pensava che si aprisse l'età dell'unione tra diritto internazionale e etica universale. L'O.N.U. si vedeva rivalutata. Ma anche qui abbiamo dovuto ricrederci. La globalizzazione, dopo la caduta dell'URSS e del comunismo, è apparsa più come il governo di un'élite di grande potenze del sistema mondo, si è rivelata come l'epoca delle nuove guerre condotte in nome della teoria della «guerra giusta». Queste guerre hanno per obiettivo la produzione di condizioni di sicurezza, necessarie alla riproduzione delle grandi potenze, piuttosto che risolvere i problemi della disuguaglianza strutturale del sistema mondo e dunque di realizzare concretamente i diritti dell'uomo. Il cosmopolitismo, attualmente dominante, è obbligato a ricorrere al mezzo che deve sopprimere, la guerra, per realizzare la sua pretesa. Deve diventare cosmobellicismo. L'emergenza di un terrorismo mondiale, legato alle rivendicazioni dell'integralismo islamico – che si nutre dei giusti risentimenti prodotti dalla globalizzazione – rischia di giustificare a lungo questo cosmobellicismo e di trasformare la così detta società civile internazionale in polizia imperiale, il cui scopo effettivo non è certamente la promozione dei diritti dell'uomo.

In breve, dappertutto semaforo rosso. Il diritto internazionale non è diventato movimento di generalizzazione dei diritti, perché interrotto dalla contro-rivoluzione liberale, esso ha sanzionato una nuova forma di dominazione storica. Lo scenario progressista – dichiarazione dei diritti, attuazione dei diritti qualitativamente e quantitativamente espansiva – rischia di trasformarsi in scenario-catastrofe secondo lo schema regressivo, autodistruttivo. L'universale generico è, oggi, in sofferenza, è schernito. La globalizzazione si dà in teoria il fondamento dei diritti dell'uomo ma richiama, inevitabilmente, la contraddizione di tutti quelli che senza sapere che cos'è l'Uomo sperimentano sulla loro pelle ciò che è disumano. Ora occorre non tanto godere dell'avvento del diritto cosmopolita né deplorare la realtà del regresso, ma comprendere l'unità contraddittoria del fondamento e del suo

contrario. Facciamo un'ipotesi: la nostra sacro santa storia di diritti diventa storia catastrofe, e questo cambiamento può essere illustrato solo dall'analisi dell'istituzionalizzazione concreta dei diritti dell'uomo. Si tratta di una dialettica che fa entrare in scena due altre figure dell'universale, che sono le sue mediazioni obbligate: l'universale particolare dello Stato-nazione, eventualmente divenuto Stato sociale di diritto, e l'universale empirico del sistema mondo.

LA MEDIAZIONE DELL'UNIVERSALE STATICO-NAZIONALE

In effetti, il processo, oggi fermo, della generalizzazione e specificazione dei diritti dell'uomo è avvenuto nel quadro dello Stato definito non più soltanto attraverso un ordine giuridico ma per la territorialità di questo ordine come nazione, per i meccanismi produttori dell'identità dei cittadini chiamati allora connazionali e patrioti. La presa di coscienza dello Stato nazionale di diritto ci obbligherà a non fare dell'universale come ideale una semplice idea regolatrice in via di realizzazione e schematizzazione storica, secondo il modello kantiano dell'approssimazione indefinita, ma un'istanza negativa essenzialmente critica delle forme della disumanità storica.

1. Storicità e politicità dei diritti dell'uomo

Il processo di regressione neoliberale mostra che i diritti dell'uomo sono il risultato di lotte storiche, dietro le quali lo Stato non faceva solamente da sfondo ma ne era il promotore e il protagonista. Separati da queste lotte, essi si trasformano in ideali morali impotenti e pre-politici. La variazione storica di questi diritti, evidente nella successione delle tre generazioni evocate, prova che tali diritti non possono fondarsi su un'unica ed invariabile definizione dell'uomo. La variazione mostra la capacità che ha la specie di ridefinirsi in figure dell'individualità umana. La libertà e l'uguaglianza, proclamate dal diritto, non esistono prima di questo diritto. Non sono esse che si fanno diritto, passando dal concetto all'esistenza empirica in una sorte di schematismo dell'intelligibile nel sensibile. È il diritto che li fa essere istituzionalizzabili. Non esistono diritti riconosciuti. I criteri di questa riconoscenza variano come mostra la distinzione – discutibile e discussa – tra diritti costitutivi e diritti regolatori. Il fatto che ogni generazione di diritto sia stata criticata rivela che la loro riconoscenza posa su un mutuo riconoscimento di libertà che agisce nella condizione di un antagonismo irriducibile, senza alcuna garanzia di riuscita. I diritti sono così, al tempo stesso, delle norme di giustificazione di sistemi giuridici esistenti e delle norme ideali, opposte alle limitazioni che questi sistemi fanno subire ad un potere d'agire determinato sia individualmente che collettivamente.

Non ci sono passaggi o salti dei diritti in sé a dei diritti realizzati nell'empirico storico. La storia effettiva è sempre costituita come natura sociale e politica. La storia è naturale per gli uomini. Gli uomini si plasmano nella lotta che contrappone due momenti: il momento che afferma una disuguaglianza naturale (tra le culture, le classi, le nazioni, i sessi) e il momento che contesta tale affermazione. Si istituiscono, si dicono e si contraddicono, secondo uno spostamento che oscilla tra il polo della cittadinanza attiva e della cittadinanza passiva o resa tale. I diritti dell'uomo si traducono in pratiche, e queste hanno sempre una valenza politica nella loro stessa distinzione. Gli uomini non attualizzano dei diritti innati, essi si

fanno diritto. La storia movimento esige di essere pensata nella sua diversa rinascita con la storia risultato. La storicità dei diritti si identifica con la loro politicità.

L'umanità non può essere definita come una collettività sociale ideale, essa è sempre un insieme di lotte che la lacerano. La sua unità risiede nell'unità o forma delle scissioni, e questa si afferma e si contraddice, e si istituzionalizza in un sistema che un altro sistema contesta. Il diritto di ogni diritto non rimanda ad una natura umana pre- o a-politica, ma ad una politicità intrinseca come testimonia il movimento dei lavoratori nel suo punto più alto: quest'ultimo non ha mai combattuto per diritti economici e sociali separati dalla loro condizione politica di realizzazione. Il diritto dei diritti è il diritto di partecipare alla cittadinanza per iscriversi ai diritti particolari. Etienne Balisar, a giusto titolo, parla del diritto alla politica come del solo diritto naturale storico. Diciamo che questo diritto è quello del potere di agire e del suo limite di incompressibilità.

In questo senso, questo diritto dei diritti è senza fondamento, ma fonda il movimento dei diritti, della loro dizione e della loro contraddizione. Esso "è" in assoluto. Coincide col movimento delle pratiche in cui si costituisce l'auto-produzione umana nella condizione del finito. Rivendicare una generalità universale del diritto significa, soprattutto, annunciare una protesta che si oppone a ciò che è vissuto come una forma di disumanità dei rapporti sociali, che è visto incompatibile con l'affermazione del potere di agire e pensare della moltitudine. L'universale è quello della lotta, lotta di una particolarità contro una particolarismo che la nega. Ciò che è universale è la politicità. Ogni affermazione e ogni contraddizione dei diritti dei diritti presuppone l'anteriorità della politica. La rappresentazione di un individuo libero in uno stato di natura o in una condizione originaria, fuori dalla politica e dalla storia, di una libertà pre-politica che sarebbe il fondamento della politica, è una rappresentazione illusoria. L'incondizionato dell'imperativo, questo primo livello dell'universale, si risolve sempre già nell'universale concreto della politica. L'incondizionato esiste solo come libertà politica. Che sarebbero i diritti dell'uomo per un popolo sprovvisto di libertà politica, di cittadinanza, se non una parola?

Il fatto del diritto è inseparabile dal contesto storico nel quale è situato come nel suo ambiente genetico. Questo contesto altro non è che il processo spazio-temporale delle pratiche della produzione degli individui e delle società. Là si formano i giudizi secondo i quali gli uomini entrano in conflitto per definire l'umano e il disumano, che li definisce. Questo umano-disumano si esprime in termini di potere d'agire secondo l'articolazione delle diverse pratiche. Ogni forma di disumano storico richiama una protesta a nome dell'umano possibile o esigibile. Il nome filosofico di questa protesta è quello di libertà.

2. L'istituzionalizzazione dei diritti nello Stato-nazione.

Divenuti diritti positivi, i diritti dell'uomo sono immancabilmente presi nella tensione tra norma indeterminata e ordine giuridico positivo dello Stato-nazione territoriale e sovrano. La differenza tra cittadinanza attiva e passiva è strutturale, essa non si limita ad opporre i nazionali proprietari ai nazionali non proprietari, gli uomini alle donne. Essa oppone, oggi, nella condizione delle ondate migratorie di popolazioni, intensificate per la globalizzazione capitalista, i cittadini identificati come nazionali ai cittadini identificati come stranieri e più precisamente come forza lavoro impiegata. La cittadinanza è finora

fondata su un doppio principio: soggetti nativi del territorio nazionale e soggetti che non sono compatrioti. Così ai lavoratori immigrati si aggiungono i rifugiati politici e coloro che fuggono dalla miseria.

C'è dunque, sempre, una differenza latente nei diritti positivi dell'uomo nello Stato-nazione. Gli immigrati hanno un'importanza particolare in quanto sono le figure del proletariato mondiale. Essi sono gestiti, essenzialmente, dallo Stato-nazione che, classificandoli come tali, accordando loro la condizione minima del diritto civile e sociale, li tiene sotto la sua protezione e li oppone ai lavoratori nazionali fomentando una concorrenza in seno alla forza lavoro. Questa segmentazione della forza lavoro, grazie all'uso della cittadinanza funzionante come un privilegio, è l'opera dello stato nazionale democratico di diritto che crea le categorie giuridiche della differenza, presentandole come le personificazioni dell'universale egualitario. È lui che crea la rappresentazione politica che li legittima. I gruppi sociali sono così omogeneizzati nell'elemento di una segregazione dominante, base di tutte le derive nazionaliste e razziste. I diritti dell'uomo sono, infatti, i diritti del cittadino nazionale, ed essi sono compatibili con zone di non diritto, create simultaneamente dallo Stato di diritto. È precisamente in questo punto che si può avere una contraddizione, che rivendica un diritto di cittadinanza multinazionale per superare il particolarismo della cittadinanza nazionale, divenuta privilegio.

Questo punto è quello in cui la democrazia-processo contesta la democrazia-regime, dove più è manifesta la relativa superiorità della democrazia, di essere aperta alla lotta per opporre alle dizioni del diritto una contraddizione, di correggersi in quanto regime, sempre strumento del dispotismo del capitale e dei suoi privilegi.

Tuttavia nella democrazia-regime i diritti dell'uomo sono sempre suscettibili di essere strappati alla dialettica della norma e del fatto, di essere branditi come bandiere per criticare gli Stati che non li riconoscono, tra gli altri gli Stati di religione islamica. Questa critica è ambigua in quanto l'invito alla democratizzazione è selettivo e varia in funzione dei rapporti di forza internazionale e degli interessi delle potenze capitaliste egemoni: per esempio non viene chiesto niente all'Arabia Saudita, potenza petrolifera alleata degli Stati Uniti, ma tuttavia cuore dell'integralismo islamico mondiale. Al contrario la Repubblica di Cuba è demonizzata e sottomessa ad un blocco che ha contribuito a rovinare la sua economia e che impedisce ogni trasformazione.

È certo che i diritti dell'uomo non divengono effettivi se non istituzionalizzati, riconosciuti. Questo riconoscimento introduce una limitazione. Infatti una cosa è riconoscere un diritto, un'altra è rivendicarne la sua attuazione ed esercitarlo. La sanzione positiva della sola istituzionalizzazione riconosce il/i diritto/i; ma essa lo fa essere in quanto lo circonda nei limiti di una concezione dominante della giustizia, in cui solo lo Stato-nazione lo assicura concretamente in mezzo a lotte infinite. Lo Stato-nazione non può porre fine a questa lotta, di cui egli stesso ne è il promotore. Quelli che tendono a limitare o riformulare i diritti nel senso della loro egemonia si oppongono a quelli che vogliono darli a tutti, modificarli ed attualizzarli. Gli uni come gli altri sono determinati come forze sociali in lotta per dire l'umano e il disumano nell'auto produzione storica del genere. Nella pratica ogni diritto può essere soggetto ad una cessione. La regressione neoliberale ha avuto per obiettivo di ottenere dalle classi subalterne la rinuncia, giuridicamente sanzionata a certi diritti,

giudicati imprudentemente e storicamente acquisiti: una sconfitta storica può così essere accettata come il diritto di rinunciare ad un diritto. La storia del diritto del lavoro sarebbe nella natura ricca di insegnamenti tanto quanto quelle situazioni politiche urgenti, che hanno condotto a sospendere i diritti politici e a stabilire una dittatura di salute pubblica. La mediazione dell'universale ideale attraverso l'universale Stato-nazione è stata, ed è ancora, il primo contesto sostanziale dei diritti dell'uomo. I diritti non possono essere considerati come puri valori fluttuanti al di sopra delle contingenze della storia. Essi sono destinati a specificarsi al gioco contraddittorio dei rapporti sociali. La filosofia dei diritti dell'uomo non deve arrossire per questa necessaria impurità. Essa ha di meglio da fare: analizzare le modalità concrete di questa impurità per riformularli in termini strategici di lotta, stando dalla parte degli oppressi.

Il carattere dei diritti dell'uomo è prima di tutto polemico, critico e agonistico. L'urgenza della loro formulazione, che è riformulazione, indica che non è finita la lotta per definire l'umano e il disumano in un momento della storia umana. Questa lotta non può fare economia dell'identificazione del suo avversario: il capitalismo transmoderno. Tutte le lotte per i diritti non nascono dalla sola passione anti-capitalista, ma il capitalismo mondiale attraversa ormai tutte le forme di vita. L'offensiva condotta dal capitalismo in questi trenta ultimi anni ha obbligato delle moltitudini ad alienare dei diritti ritenuti inalienabili e, contemporaneamente, a vivere un disumano storicamente ingiustificato; ma ricordarsi dello stesso colpo che quello ci impone non può pretendere di sconfiggere la dizione umana.

LA MEDIAZIONE DELL'UNIVERSALE DELLA MONDIALITÀ

1. La mondialità o la mediazione concreta

La mediazione è effettiva soltanto al livello definito dalla globalizzazione dell'economia capitalista diventa economia mondiale, come ce l'hanno ricordato gli storici del *World System*, Samir Amin, Giovanni Arrighi, Fernand Braudel, Immanuel Wallerstein. I livelli dell'universale non sono tuttavia da comprendere, ora, come una schematizzazione trascendentale di un intelligibile. L'analisi dell'universale della mondialità mostra che i tre livelli sono intrecciati, mescolati, in seno alla stessa *perplexitas*, per riprendere un concetto di Sant'Agostino.

La questione della gestione nazionale di una forza lavoro internazionale ha mostrato che il livello dell'universale dello stato non è esterno al livello dell'universale della globalizzazione. È nello stesso piano di immanenza che le variazioni del tasso di produttività condizionano i mercati nazionali del lavoro e li subordinano alla costituzione di grandi imprese transnazionali a base nazionale. La globalizzazione non fluttua al di sopra delle relazioni internazionali economiche e politiche, essa ne tesse la trama. È sempre più evidente che la politica economica nazionale è una forma interiore dei rapporti transnazionali dell'economia mondiale. È là il livello dell'universalità empirica reale della globalizzazione, che è l'ambiente in cui si gioca la dialettica dei diritti dell'uomo tra la protesta in nome dell'uomo generico al di sopra dell'appartenenza nazionale e realtà positive dell'universalità particolari, definite da questa appartenenza.

La globalizzazione è quest'insieme di processi unificati dalla sottomissione reale del lavoro da parte del capitale, che implicano, ridefinendoli, gli Stati, le classi e le individualità. Questo processo esiste come sistema dell'economia mondiale con gli Stati egemoni del centro e gli stati periferici, inteso che ormai la periferia è anche il centro e viceversa. Questo sistema gerarchico è, contemporaneamente, risultato e processo produttore di reti di interdipendenza nella dipendenza e viceversa. Gli Stati si posizionano in funzione della loro potenza economica-politica, in una concorrenza che oscilla tra il polo di un condizionamento regolato dalla competizione senza guerra aperta e il polo di una dominazione sancita dalle guerre. È impossibile isolare le grandi imprese dalla loro base nazionale, essendo questa tanto più forte da permettere un'estensione transnazionale. La nuova configurazione di questo universale, dopo la caduta dell'URSS, si basa su un accordo tra blocchi egemoni – Stati Uniti, Giappone, Europa – per evitare di dare alla loro concorrenza economica impietosa una forma militare catastrofica come quella delle due guerre mondiali. Positivamente l'accordo ha per obiettivo la divisione dello sfruttamento del mondo, trascinando a distanza le grandi potenze potenzialmente antagoniste candidate ad una funzione sub imperiale, come la Russia post comunista, la Cina col suo capitalismo di matrice comunista e l'India. Questa impresa ha il nome di governo mondiale. Finora il governo sembra costituire una formula di compromesso, che mette in questione solo alcuni Stati islamici o islamismi, candidati anch'essi ad una funzione sub imperiale, il cui antioccidentalismo non deve nascondere la sua natura capitalista. La questione aperta è quella di precisare se la mondialità capitalista deve essere analizzata in termini di impero impersonale o in termini di imperialismo. Il dominio americano, riattivato dalla guerra contro il terrorismo, accrediterebbe le tesi del ritorno della forma Impero sotto una configurazione inedita. La realtà dei conflitti aperti o latenti sembrerebbe confermare la tesi dell'effettività di un neo-imperialismo.

È in questo contesto che bisogna porre l'affermazione di un diritto cosmopolita superiore ai diritti di cittadinanza, stabiliti nel quadro della sola sovranità statale. Questo diritto ha giustificato le ingerenze umanitarie, condotte sotto forma di guerra giusta contro gli Stati fautori di supposti crimini contro l'umanità (Iraq, Kosovo, Afghanistan dei talebani). Si è supposto di preparare un'unificazione superiore dell'umanità sotto forma di una società civile internazionale, volente il rispetto planetario dei diritti dell'uomo, impedendo le guerre etniche e le guerre fra Stati, creando le condizioni per risolvere la questione sociale, divenuta planetaria a causa dell'aumento della disuguaglianza tra nazioni e continenti. La questione dei diritti dell'uomo sembra esigere la costituzione di una *civitas maxima*, di una *cosmopolis*, e attualizzare le idee di Kant e di Kelsen.

2. *Cosmopacifismo e guerra giusta. Che dice l'umanità?*

Si può sostenere la prospettiva ultima di affermazione dei diritti dell'uomo in seno ad un cosmopacifismo, capace di sublimare la condizione diseguale della globalizzazione? Si possono, ragionevolmente, avere dei dubbi. Se sul piano normativo possiamo concordare con Kant, e soprattutto con Kelsen e Habermas, riconoscendo il diritto internazionale come espressione più alta del sistema del diritto nell'universale ideale, resta tuttavia problematica la superiorità di questo diritto. E questo per due ragioni.

Da una parte, infatti, questo diritto rimane incompleto in quanto manca sempre della forza legittima per farsi ubbidire. Resta che sono le potenze occidentali, inviate dall'O.N.U., che eseguono il diritto. L'O.N.U. non ha in realtà che la funzione di una tribuna, in cui Stati formalmente uguali scambiano i loro punti di vista su problemi internazionali e prendono contatti diplomatici. Il governo non è quello della società civile ma dei suoi effettivi rappresentanti.

D'altra parte, la rivendicazione di pace universale e di cosmopacifismo si realizza nelle nuove guerre della globalizzazione, giustificate dalla vecchia teoria della «guerra giusta». La potenza imperiale dominante, gli Stati Uniti, ricorre all'O.N.U. solo nella misura in cui lo giudica buono e intende rispondere alle sfide che mettono in causa i suoi interessi strategici e la sua sicurezza, esercitando la sua piena sovranità statale, rivendicando il solo diritto alla guerra malgrado tutte le assicurazioni.

Che sia chiaro ciò: noi non discutiamo il diritto alla difesa di una potenza aggredita da un atto di terrorismo, non giustificabile e contro produttivo. Noi pensiamo di mostrare l'impossibilità di separare il nuovo diritto dell'uomo cosmopolita e la politicità originale, in cui esso è il motore, senza pervenire e dissipare gli equivoci. Il paradosso è che la guerra che il governo imperiale vuole bandire è il solo mezzo per servire il pacifismo. La guerra che appare giusta è quella del diritto dell'uomo contro il disumano che la nega. La caratteristica di una tale guerra è di demonizzare il nemico, stigmatizzato come nemico del genere umano, bestia umana che bisogna distruggere, piuttosto che nemico avente delle ragioni politiche da far valere anche nella sua violenza. Il diritto cosmopolita sotto forma di guerra giusta introduce le categorie del diritto generale nei conflitti storici. Rifiutando a questi conflitti la loro propria politicità, esso li drammatizza e tende a generalizzarli.

Perciò il diritto internazionale, ridotto a guerra giusta, si identifica con le decisioni delle grandi potenze e della potenza egemonica, che potranno a loro convenienza dichiarare minacciose ai diritti dell'uomo le stesse politiche che esse stesse sosterrrebbero in altri casi. La difesa dei diritti dell'uomo è così geometria variabile, e compromette l'universalità della norma che intende difendere. L'esempio più notorio è la differenza di trattamento riservata ad Israele e al movimento palestinese. Il senso effettivo dei diritti dell'uomo si riduce a ciò che dicono di tale diritto le potenze che lo affermano e che occupano il posto rappresentate elettivo dell'umanità. Il rappresentante, come presso Hobbes, ha il privilegio di far esistere effettivamente il rappresentante, escludendo dalla rappresentazione colui che pensa di poter escludere.

Ai signori della guerra succedono i signori della pace, grazie ad una guerra giusta col rischio di generalizzazione della guerra. Si ricorda anche, a tutti coloro che sottomettono la sovranità col loro *jus ad bellum*, che solo una minoranza di grandi potenze dispongono oggi di questi diritti di guerra e continuano ad essere degli Stati superiori di fronte a Stati minori non aventi tale diritto. Il diritto dell'uomo come cosmopolita non ha per soggetto l'Umanità ma le sole potenze capaci di imporre agli altri delle norme, di cui essi possono fare a meno. La pratica dell'intervento degli Stati Uniti contro gli Stati sovrani in America latina (Nicaragua, Cuba, Chili) ne è la prova.

Infine, la riduzione del diritto cosmopolita alla politica di ingerenza umanitaria o alla crociata contro il terrorismo pone in ruolo sub alterno la politica di lotta contro la disu-

guaglianza della globalizzazione, allorché noi sappiamo che la questione sociale divenuta planetaria è il focolaio decisivo (ma non unico) dei conflitti etnici e nazionali. L'egemonia della concezione penale in materia internazionale porta ad allontanare la questione sociale mondiale e, dunque, a ridurre la possibilità del diritto cosmopolita. Essa implica tendenzialmente la criminalizzazione delle lotte politiche, fatte per riempire questo diritto di contenuto, facendo credere che tale diritto debba essere dispensato da chi è al governo mondiale e non conquistato da quelli che lo reclamano. Il terrorismo, che l'occidente combatte, rende un grande servizio agli Stati egemoni in quanto offre l'occasione di giustificare lo status quo internazionale e attribuire alle lotte contro la disuguaglianza il mantenimento della sicurezza; respingendo le lotte di emancipazione nella categoria dei misfatti che autorizzano un'azione di politica internazionale.

Chi dice che l'uomo ha diritto ad essere considerato dappertutto nel mondo come a casa sua? Ancora una volta la lotta politica per la definizione di umano e disumano. All'epoca della globalizzazione del neo capitalismo liberista, questo monopolio implica l'esclusione della dizione di umano per tutti coloro che soffrono in nome dei rapporti sociali della globalizzazione stessa, sia che si tratti degli esclusi dal banchetto delle ricchezze sia dei lavoratori precari e minoranze non riconosciute. Tutti quelli che rifiutano che il mondo sia una mercanzia (secondo un'espressione dei movimenti che lottano per un'altra globalizzazione) rivendicano il diritto di dire il disumano del *World System* nella sua configurazione imperiale, rivendicano il diritto dei diritti, quello di fare della politica una politica di un umano definito dall'aspirazione delle moltitudini mondiali in rivolta contro la dominazione di questa strana classe imperiale, messa al potere dagli Stati e le grandi firme, attraverso i mass media.

Il diritto internazionale cosmopolita è, nel migliore dei casi, la coscienza infelice e divisa della globalizzazione. Il presupposto reale di ogni politica dei diritti dell'uomo è la situazione dell'economia mondiale come sistema dei problemi e dei rischi (guerre, miseria crescente, catastrofe ecologica). Il maggior rischio è quello della transazione degli orrori con cui la guerra "morale" contro il terrorismo diventa il modo di mantenere e allargare la riproduzione capitalista della disuguaglianza planetaria. Mai la distanza inscritta nel modo di produzione, tra coloro che non hanno niente e vorrebbero dare e coloro che hanno tutto ma si rifiutano di dare, è stata così abissale. Il diritto dei diritti è, dunque, una portata negativa e critica di questa situazione e si oppone ai diritti dell'uomo, nel momento in cui tali diritti accettano questa crescente disuguaglianza.

Pensare i diritti dell'uomo significa riflettere le figure contraddittorie che essi ricevono nella situazione epocale della globalizzazione capitalista ed imperialista, è sradicarli nello spazio a tre livelli dove essi si presentano; si dicono e si contraddicono nella mediazione infinita delle tre forme dell'universale. È soprattutto pensarli dal punto di vista delle moltitudini dominate, le quali subiscono il peso del processo di disuguaglianza, e affermarli come diritto di resistenza. L'universale reale della globalizzazione è l'unità dell'universale astratto di capitale e delle frammentazioni particolari (nazionalismo e etnicismo) prodotte dall'estensione planetaria del capitale. I diritti dell'uomo rimandano al diritto di insurrezione, diritto negativo e polemico, ma formulabile in maniera positiva come uguaglianza delle singolarità. Il movimento tendenziale di questo diritto dei diritti indica la prospettiva

non garantita di un doppio regresso dell'universale astratto e delle particolarismi esclusivi. Il futuro di questo movimento è imprevedibile, aleatorio. Perché, come dice con profondità Gramsci, non si può prevedere che la lotta.

BIBLIOGRAFIA UTILIZZATA

BALIBAR Etienne et WALLERSTEIN Immanuel. *Race, Classe, Nation. Les identités ambiguës*. Paris La découverte. 1988

BALIBAR Etienne. *La crainte des masses*. Paris. Galilée 1997.

BOBBIO Norberto. *L'età dei diritti*. Torino. Einaudi. 1990.

BOBBIO Norberto. *Teoria generale della politica*. Torino. Einaudi 1999.

HABERMAS Juergen. *Droit et démocratie*. Paris. Gallimard 1997.

HABERMAS Juergen. *Après l'Etat Nation*. Paris. Fayard. 1999.

KELSEN Hans. *Théorie générale de l'Etat et du droit*. Paris. Seuil. Bruxelles. Bruylant. 1998

LOSURDO Domenico. *Democrazia e bonapartismo. Trionfo e decadenza del suffragio universale*. Torino. Bollati Boringhieri. 1992.

RANCIERE Jacques. *La mésentente. Politique et philosophie*. Paris .Galilée. 1995

ROBELIN Jean. *La petite fabrique du droit*. Paris. Kimè. 1994.