

*“Togliere l’umano dai diritti umani”  
Diritti umani o di gruppo?*

Petar Bojanić

Al momento non è del tutto certo se un testo che caratterizzi termini come “diritti umani”, “umano”, “proprio dell’uomo” possa essere compiuto in modo soddisfacente, né se possa essere propedeutico alla creazione di una teoria dell’istituzione o della “contro-istituzione”, che è ciò di cui mi occupo in questo periodo<sup>1</sup>.

1. Quest’ultima espressione venne usata da Saint-Simon: «Si deve convenire in base al passato che gli Inglesi si sono sottomessi a due distinte organizzazioni sociali, le quali hanno, in tutte le direzioni, doppie istituzioni, o piuttosto esse hanno stabilito, in tutte le direzioni, le contro-istituzioni di tutte le istituzioni che erano in vigore presso di loro prima della rivoluzione, e che hanno in gran parte conservato (*Il en est résulté [du passé historique] que les Anglais se sont en même temps soumis à deux organisations sociales bien distinctes, qu’ils ont, dans toutes les directions, doubles institutions, ou plutôt qu’ils ont établi, dans toutes les directions, les contre-institutions de toutes les institutions qui étaient en vigueur chez eux avant leur révolution et qu’ils ont conservées en très grande partie*)» (Cfr. S. Simon, *Œuvres choisies*, t. 3, p. 131). In uno dei suoi ultimi testi, “~~Il modello filosofico di una contro-istituzione~~”, Derrida fornisce sette caratteristiche di una contro-istituzione, avendo bene in testa l’idea del Collège e Cerisy (*l’esperienza contro-istituzionale di Cerisy*): la contro-istituzione è non-governamentale ~~in origine~~ (*d’origine non gouvernementale*); non ha come missione la Guerra o la resistenza di fronte ad altre istituzioni; la filosofia, sebbene onnipotente, non domina sulle altre discipline; è internazionale; non conferisce

Dopo aver dedicato diversi mesi alla lettura di svariate dichiarazioni, protocolli, convenzioni, carte sui diritti umani, di svariatissimi testi sui diritti umani, in svariate lingue, provenienti dalle tradizioni più disparate, tutto ciò che sono in grado di fare oggi è spiegare questo titolo preso in prestito (si tratta infatti di una citazione<sup>2</sup>) e il sottotitolo, nel tentativo di pro-

titoli onorifici, accademici, professionali; concede spazio a ricerca e sperimentazione; non sappiamo mai cosa ci attende in uno spazio contro-istituzionale, perché contiene in sé uno spazio pre-istituzionale, uno spazio che precede la norma (il che è incalcolabile, parola ripetuta diverse volte nel testo). J. Derrida, *Le modèle philosophique d'une 'contre-institution'*, *SIECLE. Colloque de Cerisy*, Paris, IMEC, 2005, p. 248, pp. 253-255. I “diritti umani” dovrebbero appartenere al registro di ciò che è superiore alla norma, l’“incalcolabile”. A prescindere dal fatto che nel contenuto della nostra conversazione odierna, nei nostri interessi e opzioni teoretiche in generale ci sia una presenza tangibile di Jacques Derrida, a partire dal suo testo del 1976 *Déclaration d'indépendance* (“Dichiarazione d'indipendenza”), non è realmente importante tematizzarlo in questo momento. In quel testo Derrida menziona qualcosa che non ha problematizzato mai successivamente: «una teoria della scrittura performativa (*une théorie de l'écriture*, “performative”», e più avanti «l'atto dichiarativo che fonda una istituzione (*l'acte déclaratif qui fonde une institution*)», e «l'atto fondatore d'una istituzione (*l'acte fondateur d'une institution*)», J. Derrida, *Otobiographies*, Paris, Galilée, 1984, pp. 15-17. Paradossalmente, il suo oppositore a partire dagli anni Ottanta, John Searle, ha sviluppato una teoria della dichiarazione e degli «atti dichiarativi» (*declaration acts*), e nel suo ultimo libro ha provato a tematizzare la connessione fra i diritti umani e l'istituzione e i fatti istituzionali (cap. 8 “Diritti Umani” di J. Searle, *Making the Social World*, Oxford, Oxford University Press, 2010, pp. 174-199). Trattandosi di una parte della sua teoria sullo “status”, Searle offre una soluzione interessante, cioè che «noi dobbiamo trattare l'essere umano come uno status, così come l'essere proprietà privata, l'essere un segretario di stato o l'essere sposato (*we must treat being human as a status, like being private property, being a secretary of state or being married*)» (p. 181).

2. Il titolo è una ripresa del testo del 2006 di Allen Buchanan, *Taking the Human out of Human Rights* (ri-edito in A. Buchanan, *Human Rights, Legitimacy, and the Use of Force*, New York, Oxford University Press 2010, pp. 31-49), che è stato più tardi invertito da J. Tasioulas, *Taking Rights out of Human Rights* (Togliere i diritti dai Diritti Umani), *Ethics*, n. 120, 2010,

blematizzare l'“imperialismo concettuale” presente in diverse interpretazioni dei diritti umani. Ciò potrebbe condurre verso un possibile ragionamento sull'importanza dell'attributo “umano” o del “diritto all'umano” nella costituzione di un gruppo e dell'operato collettivo (cooperazione) all'interno di un'istituzione.

Innanzitutto, ciò che mi interessa sono le ragioni che renderebbero “l'umano” o “i diritti umani” importanti – o addirittura la cosa più importante – nella costituzione di un gruppo (per questo ho inserito il complesso termine “gruppo” e “diritto/i di gruppo” nel sottotitolo). Quel che in questo momento lascerei da parte, ma che è tacitamente sempre presente in qualsiasi tematizzazione dei diritti umani, riguarda la lunga tradizione di concretizzazione di un po' di nonsense e di finzione o invenzione (*fiction*), che sta avvenendo da qualcosa come due secoli e mezzo<sup>3</sup>. Se dovessi motivare l'esistenza degli ultimi dibattiti

pp. 647-678. Il mio intento non è certamente quello di contrastare gli sforzi di Tasioulas di radicare i diritti umani nella moralità, né quello di riproporre la critica di Buchanan a Rawls (anzi, il tentativo di Rawls di radicare i diritti umani nell'idea di cooperazione mi sembra costruttivo, con una particolare enfasi sul diritto all'associazione e all'emigrazione). Piuttosto, il mio intento è di rilevare il problema della relazione o della tensione tra i termini “umano” e “diritto/i”.

3. Esistono differenti letture della “Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino” da parte di Joseph de Maistre, Edmund Burke, Jeremy Bentham (Bentham definisce la dichiarazione “manifesto”), Marx, fino ad arrivare ad Alasdair McIntyre o Bernard Williams. (Nel suo testo del 1987 “The Standard of Living: Interests and Capabilities”, in *The Standard of Living*, ed. G. Hawthorn, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, Williams scrive: «La nozione di diritti umani fondamentali mi sembra abbastanza oscura, e preferirei giungervi a partire dalla prospettiva delle capacità umane fondamentali (*The notion of a basic human right seems to me obscure enough, and I would rather come at it from the perspectives of basic human capabilities*)» (p. 100). Tutte queste letture si interrogano soprattutto sull'esistenza di diritti personali (*subjektive Rechts*), sull'“uomo” in quanto tale, in quanto soggetto legale e sulla legittimità di ciò che oggi, dalla prospettiva della biopolitica, potremmo definire “la nuda vita” o “il mero o nudo uomo”. Al fondo di tutte

sulla natura, la giustificazione e l'universalità dei diritti umani, sulla loro differenza dagli altri riferimenti normativi, sulla filosofia e la fondazione (legale) dei diritti umani, sui "Diritti Umani senza (o con) fondazione" (Raz, Tasioulas) (uscirà a breve *A Philosophy of Human Rights*, di John Tasioulas, come anche *A Legal Theory of Human Rights*, di Samantha Besson), allora dovrei senz'altro concludere che questo "processo di grandiosa concretizzazione" di un'opera compiuta è tutt'altro che portato a termine. A dispetto degli innumerevoli accordi e convenzioni internazionali stabiliti dopo la Seconda Guerra Mondiale (la Dichiarazione Universale dei Diritti Umani fu adottata nel 1948, mentre la Convenzione sui Diritti dell'Infanzia nell'89), della moltitudine di vincoli a cui gli stati hanno aderito nelle ultime decadi, dell'istituzione di diritti alla secessione o all'intervento umanitario (oggi è possibile intervenire con la forza al fine di difendere i diritti umani di determinati gruppi etnici; paradossalmente, è possibile uccidere persone in nome della vita libera di altre persone, in perfetto accordo con i vari protocolli e intese siglati da "firmatari"), a dispetto di tutto ciò, è come se la classificazione di diritti umani fondamentali e la loro universalità fossero ben lungi dall'essere stabilite.

queste espressioni c'è una formulazione di Hegel: egli menziona il diritto alla vita o un diritto a vivere (*Das Recht des Lebens*) nel § 118 delle sue lezioni sulla Filosofia del Diritto, tenute a Heidelberg nel semestre invernale 1817-1818 (*Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft*, pp. 221-222). Il diritto a vivere (il comandamento "Non ucciderai" implica un'esistenza di un simile diritto) o il diritto a vivere liberamente è tutelato dalla legge in quanto «i diritti di libertà poggiano semplicemente sulla supremazia della legge – essi sono legge, non diritti personali» (G. Jellinek, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte: Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte*, 1901, p. 53). Jellinek spiega che prima della dichiarazione, nel 1765, «a dispetto della sua concezione radicale del diritto naturale, l'individuo dotato di diritti era per Blackstone non il mero uomo, ma il soggetto inglese (*in spite of his fundamental conception of a natural right, the individual with rights was for Blackstone not man simply, but the English subject*)» (p. 56).

Perché? Ci sono due motivazioni. La risposta alla domanda “perché le persone hanno diritti umani e cosa sono i diritti umani”, o perlomeno una delle risposte possibili potrebbe essere che le persone dispongono effettivamente dei loro diritti o di diritti umani in quanto una moltitudine di **stati** ha aderito alla Dichiarazione Universale. Ma, ad ogni modo, non tutti gli **stati** hanno siglato e aderito alle convenzioni internazionali (viene così immediatamente meno l’universalità della Dichiarazione e degli stessi diritti umani, che diventano perciò tutto a un tratto espressioni normative soggettive, che non costituiscono alcun obbligo universale). Non solo, ma la Dichiarazione ha prodotto uno spazio di distinzione tra **stati** che sono democratici e **stati** che non lo sono (Rawls, Christiano), o tra **stati** più o meno democratici. E, quel che più conta, la Dichiarazione in quanto tale (cioè in quanto documento) non stabilisce procedure, né enti o istituzioni deputati alla tutela dei diritti umani. Questa tutela è rimessa direttamente a politici e giuristi (non a filosofi) e **riguarda** un’**enfasi** insufficiente rispetto a quelli che Buchanan chiama “diritti umani legali internazionali” (*international legal human rights*)<sup>4</sup>.

4. In *The Heart of Human Rights* (New York, Oxford University Press, 2013), Buchanan insiste sulla costruzione di un sistema di diritti umani legali internazionali molto specifico (un atto che dovrebbe certamente supporre la fondazione di istituzioni e un contenimento ancor maggiore della sovranità statale), indagando nel dettaglio tutte le teorie esistenti dei diritti umani. Una di queste è un libro di James Nickel, *Making Sense of Human Rights* (nel 2007 ne è stata pubblicata una versione aggiornata). Buchanan nell’introduzione del suo libro scrive: «James Nickel sostiene che i diritti umani di oggi sono “i diritti dei giuristi, non dei filosofi”, e anch’egli riconosce come i diritti umani legali internazionali non debbano rispecchiare preesistenti diritti umani morali. Ad ogni modo, a mio avviso egli non mette a fuoco sufficientemente la questione di cosa ci vorrebbe per legittimare l’istituzione di un sistema di diritti umani legali universali, là dove questo comprende la considerazione del perché ci sia bisogno di diritti individuali a livello internazionale, in aggiunta a quelli di livello costituzionale nazionale, nonché l’esame della legittimità di istituzioni di diritti umani legali internazionali

La seconda motivazione si riferisce – per dirla ancora con Buchanan – all’“imperialismo concettuale” (*conceptual imperialism*) dei filosofi, i quali fermamente asseriscono, specialmente in materia di diritti umani, senza alcuna spiegazione, che c’è “un solo concetto di diritti umani (ovviamente, il loro)<sup>5</sup>”. Senza ombra di dubbio, i filosofi sono estremamente esclusivi quando si tratta della comprensione dei diritti umani<sup>6</sup>.

«I filosofi usano abitualmente l’espressione “diritti umani” senza chiarire se si riferiscano a diritti umani morali o ai diritti umani legali internazionali. Ciò non è d’aiuto, specie se uno degli obiettivi della concettualizzazione filosofica è spiegare la relazione tra diritti umani morali e legali internazionali (*Philosophers routinely use the phrase “human rights” without making it clear whether they are talking about moral human rights or international legal human rights. This is unhelpful, especially if one of the goals of a philosophical theorizing is to*

*(James Nickel states that the human rights of today are “the rights of the lawyers, not the philosophers,” and he too recognizes that international legal human rights need not mirror preexisting moral human rights. However, in my judgment he does not focus sufficiently on the question of what it would take to justify having an international legal human rights system, where this includes an account of why there is a need for individual rights at the international in addition to the domestic constitutional level and an examination of the legitimacy of international legal human rights institutions)», p. 4.*

5. A. Buchanan, *The Heart of Human Rights*, 2013, p. 10.

6. Certamente questa esclusività da parte dei filosofi non ha niente a che fare con il commento cinico di Edmund Burke riguardo al mancato uso del dibattito da parte di un professore di metafisica a proposito degli astratti diritti al cibo o alle medicine. Burke dice che in questi casi sarebbe meglio cercare la collaborazione del contadino o del medico. Onora O’Neill analizza questo frammento appena all’inizio di “The Dark Side of Human Rights”, *International Affairs*, n. 81, 2005, pp. 427-428.

*explain the relationship between moral and international legal human rights)*»<sup>7</sup>.

Rispetto a questa distinzione tra il discorso filosofico sui diritti umani morali ed i diritti umani legali internazionali, vorrei aggiungere un ulteriore avvertimento, che possa essere d'aiuto per la comprensione del valore del termine "umano" per l'armonia stessa tra un individuo e un gruppo, e in generale, per la costruzione di un gruppo in quanto tale. In altre parole, vorrei qui sostenere che i diritti dell'individuo potrebbero avere un potenziale e un'efficacia significativamente maggiori solo se fossero dichiarati pubblicamente e manifestati ~~IN~~ un gruppo (a voce, con chiarezza, pubblicamente o collettivamente), e non a dispetto del gruppo o in opposizione al gruppo. In questo senso, i diritti morali dell'individuo non devono necessariamente essere indipendenti dalla legge (o dai "diritti umani legali internazionali"), fornire una sorta di presupposto per una critica della stessa legge, e dunque essere in disarmonia con le regole del gruppo od opporsi alle istituzioni. La legge non richiede affatto di essere il mezzo che un individuo usa contro la repressione da parte di altre entità (Nozick, Dworkin), ma esattamente il contrario, un mezzo per il raggiungimento dell'armonia con gli altri (Raz). Mi sembra che il fatto di introdurre un'istanza riferita ad altri individui e ai pari diritti degli altri, e dunque ai diritti collettivi o di gruppo, possa incrementare il potenziale normativo di legge detenuto da ciascun individuo nel momento in cui cerca di affermare e

7. A. Buchanan, *The Heart of Human Rights*, 2103, p. 12. In una famosa lezione del 2002, probabilmente il testo più complesso sui diritti umani mai scritto, "Why Invent Human Rights", pubblicato nel 2004 con il titolo di "Elements of a Theory of Human Rights" (*Philosophy and Public Affairs*, vol. 32, n. 4, 2004, pp. 315-356), Amartya Sen nella conclusione parla della necessità che il dibattito pubblico e la ricerca critica sui diritti umani travalichino i confini tra gli ~~stati~~.

preservare la propria umanità (e viceversa: il potenziale umano che ciascun individuo possiede nel momento in cui cerca di affermare e preservare il proprio diritto ad essere parte di un gruppo).

Vorrei ora sostenere che il discorso sui diritti umani o sulle dichiarazioni (che sono pubbliche e sempre collettive, di un gruppo: “Noi, il popolo...” [*We the people...*]), in quanto riguarda il diritto di ciascun individuo di un gruppo, implica alcuni modelli che ~~tengono~~ insieme il gruppo, unito, e ~~danno~~ anche legittimità ad un gruppo. Più che di modello, potrei qui parlare di condizioni incondizionate per l’esistenza di un gruppo in quanto tale. Inoltre, vorrei tentare di sostenere che la Dichiarazione in quanto tale (o i vari atti dichiarativi o le dichiarazioni in quanto atti documentari) è la reale fondazione della protezione dell’individuo e ne garantisce la libertà.

Il primo modello o condizione per l’esistenza di un gruppo riguarda le garanzie per la tutela della vita o il diritto alla vita e alla libertà di tutti i suoi membri o parti. Un gruppo è un gruppo solo se tutela, sempre per un tempo limitato, i diritti fondamentali degli individui che vi appartengono. D’altronde, questa tutela è prodotta dagli stessi membri del gruppo. La tutela dei diritti umani come condizione fondamentale o minimale per la collaborazione e la convivenza sarebbe implementata sostenendo i diritti degli individui a collaborare e proteggere i legami che tengono insieme il gruppo. I diritti umani esistono se e solo se hanno la funzione di proteggere i legami che noi stabiliamo con altri individui (responsabilità e dedizione reciproca)<sup>8</sup>.

8. Il discorso sui diritti umani è *de facto* un discorso sul minimo, un minimo di diritti e un minimo di umanità. Una teoria dei diritti umani è una «teoria minimalista (*minimalistic theory*)» (Cohen), alcune volte descritta



Il modello successivo – e la ragione per la quale i diritti umani non dovrebbero mai perdere questo registro legale eminente o il protocollo legale che è loro proprio<sup>9</sup> – si riferisce alla natura della legge di connettere e vincolare tra loro tutti coloro che partecipano e cooperano in un gruppo, che siano o non siano presenti<sup>10</sup>. Il mio diritto rappresenta anche una responsabilità verso un altro o per altri, e viceversa. «I diritti comportano i doveri di una controparte: io ho un diritto di X se qualcun altro ha un dovere nei miei confronti rispetto a X» (Tasioulas, Raz). Il dovere di essere umani, perciò, si riferisce sempre al diritto di un altro.

Infine, l'ultimo e per noi il più importante modello, come anche la parte più importante di questa breve esposizione, si riferisce alla Dichiarazione in quanto documento<sup>11</sup>, vale a dire in quanto

come «minimalismo dei diritti umani (*the minimalism of human rights*)» (Buchanan), altre volte come dotata di un «carattere minimale (*minimalistic character*)» (Griffin). Nickel scrive: «I diritti umani non sono ideali di vita buona per gli umani; hanno piuttosto a che fare col fatto di assicurare le condizioni, negative e positive, per una vita minimamente buona (*Human rights are not ideals of the good life for humans; they are rather concerned with ensuring the conditions, negative and positive, of a minimally good life*)» (J. Nickel *Making Sense of Human Rights*, p. 138).

9. I diritti umani non sono principi, né sono «il principio di una politica altra (*das Prinzip einer anderen Politik*)» (Ch. Menke), né una pratica o «*die Bewegung einer Praxis entbildet*» (*Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen*, Hrs. Ch. Menke & F. Raimondi, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2011, p. 9, p.18).

10. Sto qui suggerendo una versione o riproposizione di una famosa massima dei Fisiocrati: «Chi afferma un diritto, afferma una prerogativa basata su un dovere; nessun diritto senza dovere e nessun dovere senza diritto».

11. In un testo del 1996 dedicato ai diritti umani, Cornelia Vismann spiega la genesi del termine dichiarazione e il suo uso nel corso del diciottesimo secolo. Questo termine ingloba interpretazione, un'interpretazione continua di certi atti legali da parte del ministro della giustizia (C. Vismann, "Menschenrechte: Instanz des Sprechens – Instrument der Politik", in *Das Recht*

documento scritto. I diritti umani sono soprattutto costituiti come una dichiarazione, come un testo che vincola chi lo firma e lo pubblica. Questo riconoscimento da parte di tutti determina il potere deontologico di questo documento e, al contempo, il potere del gruppo in quanto tale. La Dichiarazione è possibile esclusivamente nella forma del “Noi”, in quanto la dichiarazione istituisce i diritti di tutti nello stesso momento in cui costituisce il gruppo o la comunità di tutti. Quando tutti si pronunciano (proclamano) individualmente riguardo ai diritti di tutti, riguardo ai diritti umani, quello è il momento in cui essi risultano costituiti come un “noi”, un gruppo. D'altronde, dal momento che i diritti umani sono resi pubblici nella forma di una dichiarazione, questi diritti sono anche una volta per tutte dichiarati e interpretati. Pertanto i diritti umani esistono nella forma di una spiegazione della propria stessa essenza e sono la somma di vari atti dichiaratori. Un'illustrazione continua della parola “Umano” (“proprio dell'uomo”) è nei fatti parte costitutiva del grande ed eterno progetto dei diritti umani<sup>12</sup>.

(Traduzione di Sabino Paparella)

*und seine Mittel. Ausgewählte Schriften*, Frankfurt am Main, S. Fischer, 2012, p. 231).

12. Questa frase è una ripresa di un passo di Vismann che suona così: «Proprio come i diritti umani non sono diritti, ma la messa in moto di una pratica retorica, così anche l'uomo non è soggetto di diritto. L'uomo, una lacuna della legge, si spiega parlando. La spiegazione del concetto di “uomo” – ~~ad essere saggi nemmeno un concetto~~ vagamente giuridico – è perciò parte del progetto di un discorso generatore dei diritti umani (*So wie die Menschenrechte keine Rechte sind, sondern eine rhetorische Praxis in Gang setzen, ist auch der Mensch kein Rechtssubjekt. Der Mensch, die Lücke im Gesetz, erklärt sich, indem er spricht. Die Erklärung des Begriffs “Mensch” – wohlweislich kein, nicht einmal ein unbestimmter Rechtsbegriff – ist darum Teil des diskursgenerierenden Projekts der Menschenrechte*)» (C. Vismann, *Das Recht und seine Mittel. Ausgewählte Schriften*, p. 238).