

Stirner, Deleuze, Esposito: la maschera del diritto e il vitalismo anarchico

Giacomo Pezzano

Un filo rosso unisce in maniera sotterranea il pensiero di Stirner, Nietzsche, Deleuze e Esposito: la critica al diritto, all'astrattezza dei diritti umani in favore dell'intrinseca affermatività e normatività dell'esistenza. Come concepire tale esistenza? Dall'ancora egoica unicità dell'anarchismo stirneriano si giunge, attraversando le dirompenti e martellanti correnti nietzschiane, all'impersonale apertura dell'anarchismo vitalistico deleuziano-espositiano: emerge una concezione anti-giuridica del mondo, in cui non esiste altro che sviluppo spontaneo delle forze vitali, flusso che travolge ogni dispositivo mediatore come il diritto, pura e semplice affermatività delle libere singolarità che producono immediatamente la propria norma producendo se stesse, al di là di ogni presunta e difesa umanità, verso una enigmatica oltre-umanità. È, però, davvero possibile tracciare i lineamenti della trasfigurazione oltreumana senza aver prima guardato in faccia il volto dell'uomo?

1. In cammino verso l'oltreuomo?

Edgar Morin¹ ritiene che, in fondo, sino a oggi non abbiamo assistito ad altro che l'*ominizazione* del genere umano, mentre deve ancora iniziare la vera e propria *umanizzazione*. l'uomo, come l'abbiamo conosciuto (o abbiamo pensato di conoscerlo) sino a oggi non basta più, dobbiamo prepararci (dobbiamo cercare di diventare) *oltre-umani*. Deleuze², sembra accostare la figura dell'*Übermensch* nietzschiano all'*Einzig* di Max Stirner, laddove scrive che alla morte di Dio deve corrispondere quella dell'Uomo, perché se l'Uomo diventa Dio resta comunque un essere *reattivo*, rappresentante e soggetto di una *vita debole e svalutata*, mentre l'*oltre-uomo* è lo spirito libero, il tipo attivo, che riesce a fare agire persino le forze reattive, è l'artista che eccita la vita e la stimola, è il nobile che è sovrano a se stesso, che è la propria legge, che *afferma* senza doversi *opporre* o *negare*, è assolutamente, in una parola, *creativo*. L'*Unico* è figura della libera creazione, profanatrice e oltre-umana che rifiuta ogni

1 Cfr. E. Morin, *Le paradigme perdu: la nature humaine*, Éditions du Seuil, Paris 1973.

2 Cfr. G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia e altri testi* (1962), a cura di F. Polidori, Einaudi, Torino 2002, pp. 234-288.

universale come contenitore e referente, divino o umano che sia³.

Eppure, secondo Deleuze, lo stesso Nietzsche non era completamente soddisfatto dalla prospettiva stirneriana⁴, tanto che alcuni passaggi di *Così parlò Zarathustra*⁵, andrebbero letti anche come un riferimento polemico a Stirner, incapace di uscire dalla prospettiva del *nichilismo estremo e distruttivo*, in cui l'io resta il soggetto dell'appropriazione, della potenza, del commercio e del godimento, all'insegna dell'annientamento di ogni realtà superiore e istituita che desidererebbe una pacifica riconciliazione, e di aprire così quella della trasvalutazione e del superuomo, lontano da ogni forma di reattivismo. Stirner, nel suo sentirsi bene «soltanto nel – dissolvere»⁶, avrebbe mantenuto una prospettiva ancora troppo reattiva e avrebbe avuto ancora troppo a cuore l'uomo nel senso che alcuni dei concetti sui quali insiste con più forza, come la *proprietà*, l'*unicità*, l'*egoità*, la *forza*, l'*alienazione*, la *riappropriazione* e così via, sono concetti essenzialmente ancora *umani, troppo umani*, vale a dire che sono concetti pensati sempre a partire dall'orizzonte di valori umanistico-metafisico e si rivelano così incapaci di condurre realmente al di fuori di esso (mentre tutti i riferimenti nietzschiani sono – o vorrebbero essere – relativi – in quanto *liberamente creativi* – a un *nuovo modo* di essere, di sentire, di valutare, di vivere, di pensare, di affermare, di agire, di esistere, ecc.). *Diventare ciò che si è* e aprirsi a quegli *affetti che dicono di sì*, e su questo Nietzsche era certamente d'accordo, ma il punto è che è proprio il *chi* a venire a mancare nella prospettiva nietzschiana⁷, mentre in Stirner sembra essere – nella forma dell'*individuo proprietario di se stesso e della propria egoica unicità* – il vero e proprio centro da cui tutto si irradia e a cui tutto deve essere condotto come possesso⁸.

Insomma, *c'è ancora troppo IO nel discorso stirneriano*, ed è proprio questo il passaggio che Nietzsche (e con lui Deleuze – «l'egoismo è una cattiva interpretazione della forza. Prima che vi sia egoismo è necessario un *ego*»⁹ – prima ed Esposito poi) riuscirà a compiere¹⁰: liberarsi dell'io e del soggetto per lasciare spazio aperto

3 Cfr. M. Stirner, *L'unico e la sua proprietà* (1844), tr. it. di L. Amoroso, con un saggio di R. Calasso, Adelphi, Milano 1999, pp. 13, 43, 56, 102, 151, 163, 189-195 e 380 s.

4 Per quanto, come ci ricorda Roberto Calasso (cfr. *ivi*, p. 409), Nietzsche ebbe modo di esprimersi come segue a riguardo dell'*Unico*: «è quanto di più audace e consequenziale sia stato pensato dopo Hobbes».

5 Cfr. p. e. F. Nietzsche, *Opere. II: 1882-1895*, a cura di F. Desideri, Newton&Compton, Roma 1993, p. 390.

6 M. Stirner, *op. cit.*, p. 151.

7 Cfr. p. e. F. Nietzsche, *La volontà di potenza. Saggio di una trasvalutazione di tutti i valori. Frammenti postumi ordinati da Peter Gast e Elisabeth Förster-Nietzsche* (1906), tr. it. di A. Trevis riveduta da P. Kobau, con una "Storia della volontà di potenza" di M. Ferraris, Bompiani, Milano 1994, pp. 266-280, 286-288, 299, 303-305, 307 s., 352 e 370.

8 Cfr. M. Stirner, *op. cit.*, pp. 171-181.

9 G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 12.

10 Potremmo anche dire che se prima *Deus homini Deus est*, dopo la morte di Dio si afferma la visione secondo la quale *homo homini Deus est* (come anche Nietzsche nota: «amare l'uomo per amore di Dio – questo è stato, fino a oggi, il sentimento più nobile e più lontano che sia stato

all'impersonalità e all'irruenza della vita in tutta la sua intrinseca dinamicità.

2. *L'unico e il suo diritto: potenza e forza*

Nel sottolineare come alla centralità della potenza divina viene sostituita quella della potenza dell'*umanità*, in modo tale che se prima l'unico era sottomesso al timore divino ora si ritrova schiacciato da quello umano, Stirner prende di mira, nella sua opposizione generale a legge, norma, stato, ecc., anche il *diritto*. Ciò che Stirner rifiuta del meccanismo del diritto è i) il fatto che esso rappresenti «lo *spirito della società*»¹¹, ossia la sua *volontà di dominio* sul singolo, nonché ii) il fatto che esso sia costruito in riferimento al possesso o meno dell'umanità, al privilegio di meritare o meno la dignità di essere considerati a pieno titolo umani. In tal senso, dal punto di vista dell'unico, il diritto è immancabilmente qualcosa di *estraneo*, qualcosa che *viene concesso* e che si *lascia godere* dall'alto, in nome dell'universale *uomo* o *società* – o, meglio, *società umana*, nella quale «il diritto “di tutti” deve precedere il *mio* diritto»¹², in modo che quando anche io mi ritrovo a difendere me e il mio diritto, lo sto in realtà facendo in nome del *diritto di tutti*, e sto difendendo proprio quest'ultimo e la sua *sacralità*: «“il diritto” non è forse un concetto religioso, cioè qualcosa di sacro?»¹³. Ma, allora, cosa può essere considerato fondamento del diritto – se qualcosa può davvero esserlo e se qualcosa come il diritto *ha diritto a esistere* – e della sua legittimità?

Macht e *Vermögen* sono gli unici veri fondamenti del *Recht*, nel senso che non c'è giustizia e giustezza che non sia quella della *potenza*, della *forza*, della *capacità*, della *facoltà di*, dell'*essere in grado di*: si abbandona ogni *in nome di* o *per ordine di* (che sono necessariamente vincolati a qualcosa di *trascendente* rispetto all'individuo, a un'istanza assoluta e negante il valore dell'immanenza a se stessi) in favore di null'altro che *se stessi*, della *propria* potenza, della *propria* forza, della *propria* capacità, della *propria* facoltà di, del *proprio* essere in grado di. Nessuno che non sia se stessi può concedere il diritto, né esso può essere semplicemente *reclamato* o *rivendicato*, piuttosto esso è qualcosa che *va preso* attivamente, che va strappato e conquistato facendo leva sui

raggiunto tra gli uomini. L'amore per l'uomo, senza un qualche santificante scopo segreto, è una sciocchezza e una bestialità *in più*: F. Nietzsche, *Opere*, cit., p. 471), mentre con Stirner si apre l'epoca del *ego mihi Deus sum*, nel senso che la misura di tutto non è più Dio, ma nemmeno l'uomo, piuttosto «io sono tale misura» (M. Stirner, *op. cit.*, p. 366). Eppure, in alcuni momenti, Stirner sembra quasi indicare come la sua insistenza sull'individuo vada piuttosto letta come un'insistenza su quella molteplicità di impulsi e di inclinazioni che governano e attraversano l'individualità: «mentre critico, non ho in mente neppure me stesso, ma invece godo, mi diverto secondo i miei gusti: e, a seconda dei miei bisogni, mastico fino in fondo la cosa o mi limito ad aspirarne il profumo» (*ibidem*).

11 *Ivi*, p. 196.

12 *Ivi*, p. 197.

13 *Ivi*, p. 198.

propri interessi, sul proprio volere, sulla propria forza e sulla propria potenza.

Occorre, dunque, *gettare la maschera del diritto, liberarsi della finzione del diritto*, scardinarne il meccanismo, manometterne il funzionamento e sabotarne il dispositivo (perché al suo interno è proprio il diritto a possedere ciò che il portatore pretenderebbe fosse invece proprio)¹⁴, per lasciare spazio alla pratica dell'affermazione di sé e della sperimentazione delle proprie capacità, dell'esercizio della propria potenza e dell'autosuperamento dei propri limiti. Stirner giunge a scrivere che «solo chi vive ha ragione»¹⁵, e vive davvero solo chi rifiuta ogni istituzione (stato, legge, diritto, ecc.), nel senso letterale di dichiarare guerra «al sussistere stesso, cioè allo *Stato (status)*, non a un particolare Stato»¹⁶, ma a tutto quanto intende cristallizzare il fluire della forza libera per far sussistere una realtà che richiede l'adattamento del singolo a essa e il suo indottrinamento. Solo l'io deve e può sussistere come colui che dà forma a se stesso e ai propri bisogni: «io sono io soltanto perché mi faccio, cioè perché non è un altro a farmi, bensì non posso non essere opera mia. [...] Io sono un prodotto di *me stesso*»¹⁷.

L'an-archismo stirneriano, a ben vedere (e posto che si possa parlare di *-ismo* parlando di Stirner e di anarchia in generale), è un vero e proprio *poli-archismo* dell'*ego-archismo* (o *auto-archismo*): un *poli-ego-archismo*, tale da dare soprattutto risalto all'assenza di un principio unico e all'esistenza degli unici (dell'*ogni volta unico Unico*) – è un *an-archismo/poli-ego-archismo*. Deleuze ed Esposito, dal canto loro (ed entrambi attraverso Nietzsche, per quanto in misure diverse), intendono (a livello più o meno esplicito)¹⁸ dare soprattutto risalto all'aspetto della *generazione sempre in divenire*, al *principiare* che non solo non presuppone alcun *auto* né tantomeno alcun *sé* o *ego*, ma *nemmeno li produce*, secondo un *an-archismo/poli-archismo*, in cui proprio il processo sempre aperto di originazione non permette la cristallizzazione di centri di produzione (di *ego*), di creazione e di formazione, avendo piuttosto per protagonista un flusso impersonale e sempre fluido di singolarità, di potenze, di forze e di frammenti di vita auto-superantesi.

3. Deleuze e l'astrattezza dei diritti umani: la concezione non-giuridica del mondo

In alcune considerazioni di Deleuze¹⁹ ritroviamo una critica al diritto che ha alcune

14 Cfr. *ivi*, p. 289.

15 *Ivi*, p. 228.

16 *Ivi*, p. 234.

17 *Ivi*, pp. 243 s.

18 Sui rapporti tra Deleuze e l'anarchismo cfr. D. Colson *Petit lexique philosophique de l'anarchisme, de Proudhon à Deleuze*, le livre de poche, Paris 2001.

19 Cfr. la voce «*gauches*» in G. Deleuze, *Abecedario di Gilles Deleuze* (2004), video-intervista in 3 DVD a cura di C. Parnet, regia di P.-A. Boutang, tr. it. sottotitolo di I. Bussoni, F. Del Lucchese, G. Passerone, con l'opuscolo «Gilles Deleuze. Frammenti di un'opera», a cura di D. Lapoujade, tr. it. di R. Ciccarelli, DeriveApprodi, Roma 2005.

analogie con quella stirneriana: egli, infatti, sollecitato da Claude Parnet che parla del rispetto dei diritti umani come della *moda d'oggi*, si mostra in un primo momento quasi restio a parlare dei diritti umani, perché *verrebbe voglia di fare discorsi odiosi*, per poi però affermare che parlare dei diritti umani è un segno del pensiero debole e della povertà culturale contemporanei: i diritti umani sono *astrazione pura*, cosa può voler infatti dire diritti dell'uomo se non dire qualcosa di *vuoto*, di completamente sganciato dalla concretezza fluente della vita? Proprio come il desiderio, spiega Deleuze, non consiste nell'erigere un oggetto (nel dire «desidero questo»), ma nel costruire concatenamenti-aggiungimenti in maniera produttiva, così il diritto non può essere qualcosa di etichettato (dell'uomo, delle donne, ecc.), di definito in maniera tanto specifica da risultare riferito a tutti e a nessuno, ma è qualcosa che si costruisce a partire da determinate e concrete situazioni vitali (Deleuze fa l'esempio dell'Armenia, dell'enclave armena nell'ormai ex URSS, oggetto dei massacri turchi e della forza dirompente dei terremoti). Parlare di diritti umani è fare *discorsi per intellettuali, per intellettuali odiosi e senza idee*, prima di tutto perché le dichiarazioni dei diritti dell'uomo non verrebbero mai stilate insieme ai diretti interessati, e dunque in funzione delle loro esigenze e dei loro problemi (gli armeni, nell'esempio deleuziano): per essi, il problema non sono certo i generici «diritti dell'uomo», bensì *cosa concretamente si può fare in una determinata situazione per favorire o meno l'affermazione di determinate potenze, di determinate forze, di una particolare porzione di vita* – della vita stessa, in fondo, della territorialità e dell'organizzazione del territorio che concernono in quanto tali la vita. Piuttosto che parlare di diritti, di *giustizia*, per Deleuze la questione è di *giurisprudenza*, vale a dire che *tutti gli abomini che l'uomo subisce sono dei casi, non la negazione di diritti astratti ma casi abominevoli*, e per quanto diversi casi possano assomigliarsi essi sono sempre irriducibili l'uno all'altro, sono frutto di concatenamenti di potenze, di intrecci di forze, di esplicitarsi di situazioni ogni volta irripetibili se non negli elementi in gioco nella loro gradazione e nei loro rapporti – la giurisprudenza è la questione dell'*invenzione del diritto*.

Per Deleuze, in tal senso, *quando si invoca la giustizia, si invoca qualcosa che non esiste, quando si invocano i diritti dell'uomo, si invoca qualcosa che non esiste*, i diritti dell'uomo sono qualcosa *per ottusi*, non si tratta mai di *fare applicare i diritti dell'uomo*, ma di *agire nella giurisprudenza*, ossia di *creare di volta in volta il diritto a partire dalla situazione in cui una qualche forza cerca di affermarsi, di inventare della giurisprudenza in modo tale che per ogni singolo caso non saranno più possibili abomini*, ossia tentativi di negare, di coartare, di irrigimentare e di immobilizzare lo scorrere affermativo, il fluire dinamico e l'irruzione vigorosa delle potenze che vanno alla ricerca della loro espressione. Per il filosofo francese *la vita è una questione di giurisprudenza*, e giunge ad affermare esplicitamente che *non si tratta di diritti dell'uomo, perché c'è la vita, non l'uomo, ci sono i diritti della vita, ci sono solo i diritti della vita, di quella vita che è un insieme di casi*. Non è, dunque, *questione di diritto di questo o di quello, ma di casi, di una situazione che si evolve*: invocare i diritti dell'uomo significa non fare un passo avanti, significa essere *ipocriti* e affermare qualcosa di teorico che è *filosoficamente nullo*, il diritto è qualcosa che *va*

creato e non certo *dichiarato, recitato o semplicemente ricordato*, che va creato a partire da e nel *divenire della vita*, non certo in uno spazio teorico astratto.

La persona giuridica²⁰ altro non è che una mera astrazione rispetto al flusso diveniente della vita, mentre il diritto corrisponde a ciò di cui *un corpo è capace* (la formula spinoziana *non sappiamo di che cosa sia capace il corpo*, vero e proprio «grido di battaglia» per Deleuze)²¹, di cui *una potenza è capace*, nel senso che ogni mente e ogni corpo, ogni potenza, cercano ciò che è per loro utile o buono, ciò con si può comporre favorevolmente o meno, per riunirsi a esso o allontanarsene: «il *conatus* ricerca quel che è utile in funzione delle affezioni che lo determinano. *Un corpo cerca sempre di fare tutto ciò che può, nell'azione come nella passione*; ciò che può è il suo diritto»²². Negazione del dispositivo del diritto in nome della potenza della vita, dunque, ma di una vita che non è – come in Stirner – la vita dell'unico e del suo io, ma la vita nel suo incessante e impersonale fluire: non c'è più *ego*, e non solo nel senso che si è aperto l'orizzonte dell'*estinzione del cogito*²³, dell'*ego* in quanto *cogito*, ma dell'*ego* in quanto tale – *estinzione dell'ego in favore della vita*, della potenza che intende affermare e conquistare, affermarsi e conquistarsi.

4. *Esposito e la maschera della persona*

Considerazioni analoghe, e ulteriormente approfondite, le possiamo rintracciare nel pensiero di Esposito, per il quale il *diritto* nasce con la funzione di salvaguardare la convivenza umana, vista come qualcosa di intrinsecamente esposto al rischio di un conflitto distruttivo, ossia cerca di affermare qualcosa – il vivere in comune – negandone precedentemente la possibilità a meno che non scatti il meccanismo di difesa: è una protezione negativa, proprio perché si pensa come protezione, *a partire da una mancanza, da un rischio e da una instabilità originarie*: «esso garantisce la sopravvivenza della comunità in una situazione di pericolo mortale. Ne protegge e prolunga la vita sottraendola alla presa incombente della morte»²⁴. L'*immunità* prodotta dal diritto rispetto alla *comunità* non può adempiere al proprio compito per *via diretta*, ossia *affermativa*, ma «al contrario è costretta ad assumere una modalità indiretta, deviata – o anche, in senso letterale, perversa, nei confronti del proprio

20 Cfr. G. Deleuze-F. Guattari, *L'Anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia I* (1972), tr. it. di A. Fontana, Einaudi, Torino 1975, pp. 78 s.

21 Cfr. G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione* (1968), tr. it. di S. Ansaldi, Quodlibet, Macerata 1999, p. 199 e B. Spinoza, *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico* (1664), a cura di G. Gentile, G. Durante e G. Radetti, Bompiani, Milano 2007, pp. 243-251.

22 G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 201.

23 Cfr. G. Canguilhem, *Morte dell'uomo o estinzione del cogito?* (1967), tr. it. di S. Agosti, in *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane* (1966), tr. it. di E. Panaitescu, BUR, Milano 1998, pp. 415-436.

24 R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002, p. 25.

obiettivo»²⁵, ossia attraverso uno strumento che contiene (per quanto parzialmente o temporaneamente) un elemento «della medesima sostanza dalla quale vuole difendere»²⁶ – segnatamente, la forza e la violenza.

Quando ognuno si definisce sulla base di ciò che gli dà la garanzia giuridica di potersi definire, là questo qualcosa – il diritto – diventa l'unica cosa davvero importante, diventa ciò che conta e fa contare, diventa quanto bisogna perseguire e, una volta perseguito, sempre mantenuto, diventa l'obiettivo ultimo. «Quanto più l'individuo vuole difendere il proprio dall'altrui, tanto più deve lasciarsi appropriare dalla collettività destinata a difendere tale difesa»²⁷, vale a dire che l'individuo deve lasciarsi come superare da quel diritto che pur intende rivendicare come quanto di più proprio e appropriante possa esservi: il diritto *giunge dall'alto*, viene *concesso* ma attraverso una concessione che ha la forma dell'*imposizione*, è qualcosa *a cui si è soggetti*, un'istituzione nella forma della *trascendenza immanente*; il diritto è quel paradossale fatto comune che intende proteggere la comunità dal pericolo della comunanza stessa, è un meccanismo giuridico-politico che dà forma politica alla desocializzazione degli individui.

Il diritto ha il compito di *salvare in modo durevole la vita*, ma lo può fare solamente *rendendola privata*, ossia *privatizzata* (il diritto, pur nella sua generalità e nella sua socialità, è qualcosa di *individualmente privato*, e che dà vita a un *possesso*, a un *proprium*) e *deprivata* della relazione che espone la vita al suo tratto comune, e così facendo difende la vita nella sua dimensione meramente biologica, anzi non conosce che vita nella sua nudità e nella sua immediatezza: si riesce a *conservare* la vita solamente *chiudendola* «in un'orbita destinata a prosciugarne il principio vitale»²⁸, così come si riesce a *conservare* la comunità solamente *immunizzandola* da se stessa (dalla *com-munitas* all'*im-munitas*), chiudendola rispetto all'apertura che la caratterizza²⁹. Il diritto³⁰, quando anche predica e concede libertà, la cancella, nel senso che la libertà espressa dal diritto non è quella della *potenza connettiva che cresce e si sviluppa secondo la propria legge interna*, dell'*espansione* e del *dispiegamento accomunante e condividente*: la libertà che la persona giuridica *possiede* esercitando il proprio diritto è quella di *non* essere a disposizione degli altri, *il proprio diritto ad avere qualcosa di proprio*, il proprio diritto di *proteggersi* e di *difendersi* da tutto ciò che rappresenta un *pericolo* per la propria vita, ancor prima che per la propria autonomia (gli altri in quanto tali, ormai).

Quando il diritto è l'unico baluardo in grado di scongiurare la paura di perdere la propria vita e la

25 *Ibidem*.

26 *Ibidem*.

27 *Ivi*, p. 31.

28 R. Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004, p. 68.

29 Sulla *communitas* come *apertura espropriante* si veda in particolare R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, nuova ed. ampliata, Einaudi, Torino 2006.

30 Cfr. R. Esposito, *Bíos*, cit., p. 69.

propria proprietà (la vita, se stessi e le cose come qualcosa di proprio), ecco allora che si (soprav)vive all'insegna della paura di perdere il diritto, e non ci si accorge che – perdendo la comunità dalla quale ci si immunizza e dalla quale ci si protegge – si è perso anche se stessi e la proteiformità della vita.

Chi è davvero umano? La *persona*. Chi è davvero persona? L'*essere umano*. Chi può fregiarsi del diritto dell'uomo? La *persona umana*. Chi è davvero persona umana? Colui che possiede il *diritto umano*. La circolarità di questo meccanismo, secondo Esposito, è evidente, e il vero snodo problematico è che la definizione della persona umana avviene a discapito di quella stessa vita che si intenderebbe proteggere dandole lo statuto di *realmente umana* o di *pienamente personale*: la persona, infatti, viene tradizionalmente pensata come ciò che *non si riduce al sostrato biologico del soggetto che designa*, perché piuttosto ne rappresenta l'*eccedenza* (spiritualmente o moralmente), il *qualcosa in più*.

La *persona* giuridica portatrice di diritti altro non è, per Esposito, che una *maschera artificiale*, un'*immagine* e una *finzione*, che *copre il vero volto, la vera sostanza, la vera natura e la realtà* (leggi: la vita) proprio nel momento in cui intende *mostrarli*³¹. La soglia tra umanità e animalità è quanto di più problematico si possa pensare, è quella *soglia di indistinzione e di sovrapposizione* che decide di entrambe, che decide dell'uomo e dell'animale nell'uomo, e nella modernità questa soglia è *interna alla persona stessa*, al soggetto stesso. La persona è portatrice del diritto umano, è portatrice di quell'umanità che viene definita sulla soglia interna che separa, nell'uomo, l'umanità dall'animalità.

5. Per farla finita con il diritto. Vita, nient'altro che vita

Ma è proprio in base a tale soglia che *qualcuno possiede il diritto e qualcuno no, qualcuno sarà umano e qualcuno no* – il che significa che *qualcuno possiede il diritto di essere considerato umano e qualcuno no*. A questo dispositivo includente-escludente Esposito oppone un concetto onni-inclusivo di *vita* declinato alla *terza persona* (di contro a quella *persona* che è la *maschera* che ogni titolare di diritti assume e che, allo stesso tempo, rende possibile il *possesso* del diritto)³²: una *vita impersonale e irriducibile all'unità*, alla definitezza individuale e personale, una vita che nel suo scorrere diveniente finisce

31 La persona (cfr. R. Esposito-S. Rodotà, *La maschera della persona*, in «Micromega», 2007, n. 3, pp. 105-115) è *prosopon*, maschera, mezzo che occulta un volto reale e lo sostituisce con una convenzione, con un doppio giuridico che però allontana dalla realtà proprio nel momento in cui consente a ciascuno di muoversi nel mondo reale senza incorrere in discriminazioni o stigmatizzazioni, occorre, in qualche modo, trovare il modo di concettualizzare la realtà senza cancellarla, senza imbrigliarla in strettoie soffocanti.

32 Cfr. soprattutto R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007.

con il mettere l'uomo a contatto con quell'animalità che lo costituisce in maniera essenziale, con quell'animale che da sempre abita l'uomo senza che i due possano distinguersi³³. Emerge (oltre anche al *vitalismo ontologico*)³⁴ un vero e proprio *vitalismo anarchico (anarchismo vitalistico)*³⁵, secondo il quale l'*an-archia* va vista come quell'*auto-archia* in cui l'*auto* non pre-esiste (nessun individuo, nessun sé), ma viene generato in modo sempre rinnovato e mai compiutamente stabilizzato all'interno di un processo in cui³⁶ l'unica possibile *normalità* è quella della *normatività* dell'organismo vivente, della *potenza di esistere* che per il solo fatto di *desiderare se stessa norma se stessa determinando il proprio diritto, il proprio normare come unico vero diritto*, quel pullulare di anarchiche singolarità che rendono l'io *estraneo a se stesso (JE est un autre)*: ecco, allora,

33 «Non solo la nozione di persona non è in grado di unificare diritto e umanità, ma è proprio essa a separarli. Mi rendo conto di esprimere una posizione del tutto controcorrente, quasi provocatoria sotto il profilo filosofico e ancor più sotto quello politico: la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo del 1948 è interamente saldata proprio dal riferimento affermativo alla dignità della persona. Essa apparve fin da allora l'unica nozione in grado di reagire alla potenza mortifera di una concezione, come quella nazista, tesa a schiacciare l'idea di uomo sul suo corpo biologico. Contro di essa, contro l'assoluta immanenza di una vita immediatamente aderente alla sua falda materiale, l'idea di persona rilanciava la trascendenza che fa dell'uomo qualcosa di più e di diverso dalla semplice materia vivente. Le intenzioni di coloro che si impegnarono in tale rifondazione erano senz'altro apprezzabili, come quelle di coloro che oggi riprendono e rafforzano quell'ispirazione. Il problema è che, se si diradano le nebbie di ciò che va assumendo i tratti di un vero e proprio fondamentalismo personalista, quello di persona appare un dispositivo performativo di lungo, e anzi lunghissimo, periodo il cui effetto principale sta proprio nell'elaborazione di una scissione, o di una decisione escludente, tra soggetto di ragione, di volontà e dunque anche di diritto e uomo come essere vivente. [...] Potremo parlare di diritti umani – ricostruire il rapporto tra diritto e vita – non quando saremo entrati tutti nel regime della persona, ma quando lo avremo definitivamente lasciato alle nostre spalle. [...] Se si parte dal modello aristotelico dell'uomo come "animale razionale", non si sfugge a questa alternativa: o si sottomette la razionalità all'animalità, come facevano i nazisti, oppure la "parte animale" a quella razionale o spirituale, come fanno i personalisti. Ciò che voglio indicare con il riferimento all'impersonale è invece la rottura di questa macchina dualistica che ha caratterizzato l'intera cultura occidentale, interrompendo così la distinzione presupposta, o il transito tanatopolitico, tra persona, animale e cosa. Qui c'è qualcosa, una coazione a ripetere lo stesso schema escludente, che va al di là, cioè che sta prima, della formulazione giuridica moderna, qualsiasi essa sia – di tipo soggettivistico o personalistico. Contro questo presupposto indiscusso, perché "non visto" da giuristi e filosofi, io credo che un compito indifferibile della riflessione contemporanea sia quello di attivare un pensiero dell'impersonale, come da tempo si è fatto in campo artistico» (R. Esposito- S. Rodotà, *art. cit.*, pp. 106-108 e 114). Per la critica analitica della nozione di diritti dell'uomo si veda in particolare R. Esposito, *Terza persona*, cit., pp. 80-126.

34 Cfr. M. Andreani, *Il terzo incluso. Filosofia della differenza e rovesciamento del platonismo*, prefazione di L. Alfieri, Editori Riuniti, Roma 2007.

35 Che, portato agli estremi, può sfociare anche in un *fisicalismo anarchico*, o *cosmismo anarchico* (un vero e proprio *caosmismo*, potremmo dire): a tal proposito si veda l'itinerario speculativo a partire dalle teorie della fisica contemporanea proposto da C. Tamagnone *Dal nulla al divenire della pluralità. Il pluralismo ontofisico tra energia, informazione, complessità, caso e necessità*, Clinamen, Firenze, 2009.

36 Cfr. G. Canguilhem, *Il normale e il patologico* (1966), a cura di M. Porro, Einaudi, Torino 1998; R.

che l'unico stirneriano (che certo intende *godere* della vita e non limitarsi a *trascorrerla sopravvivendo*, ma intende farlo sempre in quanto *Einzig*) diventa un plurale frammentato e impersonale, flusso vitale diveniente in cui la stasi è impossibile, e nessuna maschera può fornire un volto stabile, di modo che nessuna persona e nessun diritto possono proporsi come *rappresentanti* e come fondamento della *rappresentanza*.

Chiudiamo con una domanda che, come forse si è intuito da quanto detto in queste pagine, è *la vera e propria domanda: che cos'è l'uomo?* Si può porre la domanda su cosa sia l'uomo? L'uomo possiede un'essenza, una natura? È possibile definire qualcosa come l'umanità? Se sì, è possibile farlo senza dar vita a un processo di articolazione escludente a partire dalla mera vitalità o dalla semplice animalità? Se no, cos'è allora la vita? Come si può conoscere la vita, come la si può trattare? Non abbiamo, come sempre, che un'opportunità, cioè quella di *metterci in cammino* e di *avventurarci verso e dentro l'incertezza* senza però rischiare a tal punto da rinunciare del tutto a un *luogo abbastanza sicuro in cui stabilirci* – dobbiamo incamminarci attraversando l'ignoto, da buoni viandanti, per rintracciare le possibili coordinate di un *nuovo* luogo.

Esposito, *Immunitas*, cit., pp. 170; R. Esposito, *Bíos*, cit., pp. 208-211.