

Letizia Konderak

Hannah Arendt ed il ‘diritto ad avere diritti’

Peer-reviewed Article. Received: August 30, 2018; Accepted: October 05, 2018

Abstract: contemporary events led to a renewal of the problem of human rights, human life value, immigration policies and European universal culture. This article moves from Arendt's analysis of the difficulties in human rights: according to Arendt the contradiction between their declaration and facts are rooted in the philosophical abstractness and universality which prevents from grasping the variety of reality. The violence to define what man is leads to a concrete violence, as Agamben explains. A further analysis of Arendt's idea of world allows to find that her idea of a «right to have rights» doesn't mean just to have a recognized juridical condition; it also means to actually act and speak in this world. Therefore, Rancière idea of political subjectivation helps to deepen Arendt's idea of «having a place in this world».

Gli eventi contemporanei conducono alla riemersione del problema dei diritti umani, del valore della vita, delle politiche europee d'immigrazione e dell'universalità della cultura europea. Questo articolo prende le mosse dall'analisi arendtiana delle difficoltà dei diritti umani: per l'autrice la contraddizione tra la loro dichiarazione ed i fatti deriva dall'astrazione ed universalità della filosofia che impedisce di cogliere la varietà della realtà: la violenza che consiste nel definire cosa l'uomo sia conduce ad una violenza reale, come mostrato da Agamben. Un'analisi approfondita del concetto arendtiano di mondo consente di chiarire la sua idea di un «diritto ad avere diritti»: essa non significa semplicemente l'aver uno statuto giuridico; essa significa anche agire e discorrere in questo mondo. Dunque, l'idea di Rancière di soggettivazione politica aiuta ad approfondire il concetto di «avere un posto nel mondo».

Keywords: Rights, Universality, Arendt, subjectivation, Politics

Parole chiave: Diritti, universalismo, Arendt, soggettivazione, politica.

Quanti beni che, avendoli, non si curano, anzi quante cose che non hanno pur nome di beni, paiono carissime e preziosissime ai naviganti, solo per esserne privi! Chi pose mai nel numero dei beni umani l'averne un poco di terra che ti sostenga? Niuno, eccetto i navigatori, e massimamente noi, che per la molta incertezza del successo di questo viaggio, non abbiamo maggior desiderio che della vista di un cantuccio di terra; questo è il primo pensiero che ci si fa innanzi allo svegliarci, con questo ci addormentiamo; se pure una volta ci verrà scoperta da lontano la cima di un monte o di una foresta, o cosa tale, non capiremo in noi stessi dalla contentezza; e presa terra, solamente a pensare di ritrovarsi in sullo stabile, e di potere andare qua e là camminando a nostro talento, ci parrà per più giorni di essere beati.

[G. Leopardi]¹

Come le vicende di metà Novecento², i contemporanei avvenimenti politici italiani hanno avuto il paradossale merito di veicolare l'attenzione pubblica sulla vicenda delle

¹ G. Leopardi, *Dialogo di Cristoforo Colombo e di Pierre Gutierrez*, pp. 175-179, in G. Leopardi, *Opere morali*, Feltrinelli, Milano, 2006, pp. 178-179.

² H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino, 2009, p. LXXXI. «Il nostro periodo ha così stranamente intrecciato il bene col male che senza l'espansione per l'espansione degli imperialisti il mondo non sarebbe mai diventato tutt'uno; senza l'invenzione politica della borghesia, il 'potere per il potere' non si sarebbe mai scoperta l'espansione della forza umana; senza il mondo fittizio dei movimenti totalitari, in cui sono venute in luce con inequivocabile chiarezza le incertezze essenziali del nostro tempo, noi saremmo forse

migrazioni e delle morti in atto nel Mediterraneo, sulle difficoltà di inclusione dei migranti che riescono a raggiungere l'Europa. L'orecchio era ormai frastornato dai quotidiani bollettini di morte, la vista accecata dal ripetersi di un copione ben noto. Eppure ogni morte accaduta o lasciata accadere viola uno dei valori a fondamento della nostra cultura: l'assunto che la vita come tale sia un valore inestimabile, al di là delle sue determinazioni concrete. Ogni manifestazione di intolleranza nega l'uguaglianza tra gli uomini.

È solo l'abitudine ad impedire di vedere questa contraddizione, oppure qualcosa di più profondo agisce? Attraverso le analisi di Hannah Arendt e Giorgio Agamben si mostrerà in virtù di quale dinamica la vita possa essere considerata come un valore fondamentale e allo stesso tempo come totalmente superflua. Inoltre si cercherà di evidenziare come questa possibilità non sia un necessario sviluppo della cultura europea, ma come questa contenga altre potenzialità da coltivare e sviluppare.

1) Hannah Arendt: l'Uomo e l'apolide

Ne *Le origini del totalitarismo* (1951)³ Arendt descrive con estrema precisione la condizione di quegli individui che nel ventennio tra le due guerre mondiali si trovarono ad essere privati della cittadinanza, mostrando nello stesso tempo le implicazioni giuridiche e filosofiche di questo processo.

La fine della prima guerra mondiale aveva portato ad una ridefinizione degli equilibri geopolitici in Europa, a seguito della quale masse di popolazione si trovarono ad essere espulse dagli Stati d'origine per motivi etnici, oppure a vivere al loro interno come gruppi minoritari: ad essi si applicava un diritto diverso, ragion per cui non erano pienamente cittadini.

Le guerre civili scoppiate nel periodo tra i due conflitti mondiali furono più sanguinose e crudeli che in passato; e diedero luogo a migrazioni di gruppi che a differenza dei loro più fortunati predecessori, i profughi delle guerre religiose, non furono accolti e assimilati in nessun paese. Un volta lasciata la patria d'origine essi rimasero senza patria, una volta lasciato il loro stato furono condannati all'apolidicità. Privati dei diritti umani garantiti dalla cittadinanza, si trovarono ad essere senza alcun diritto, la schiuma della terra [...]. Gli apolidi e le minoranze, [...], non avevano un governo che li rappresentasse e li proteggesse, e perciò erano costretti a vivere o sotto la legge eccezionale dei trattati sulle minoranze, che tutti i governi [...] avevano sottoscritto con riserva negandogli forza giuridica, o fuori di qualsiasi legge, alla mercé della tolleranza altrui⁴.

Lungi dall'aver una portata meramente geopolitica, il diffondersi per l'Europa di masse di popolazione che godevano di forme di diritto eterogenee o erano del tutto prive di cittadinanza si configurò come un evento di portata culturale e filosofica, poiché si trattò di una sorta di dimostrazione di fatto della validità della propaganda totalitaria: dovunque le masse di popolazioni indigenti e bisognose erano una prova della superfluità degli individui situati al di fuori dell'ordinamento politico. Non a caso il primo passo compiuto

stati spinti verso la rovina senza neppure renderci conto di quel che stava accadendo». In un'intervista del 1979 Foucault segnala la diffusione globale della questione delle persone private di uno statuto giuridico, sottolineando nello stesso tempo come la loro condizione riecheggi quella degli ebrei tra le due guerre mondiali: «In questo momento, quarantamila vietnamiti vanno alla deriva al largo dell'Indocina o fanno naufragio su delle isole, al limite fra la vita e la morte. [...] Nel 1938-1939 molti ebrei fuggirono dalla Germania e dall'Europa, ma poiché nessuno li accolse, parecchi morirono. Da allora sono passati quarant'anni; possiamo mandare di nuovo a morte centomila persone?» (M. Foucault, *Il problema dei profughi è un presagio della grande migrazione del XXI secolo [1979]. Intervista a Michel Foucault*, in *Tellus*, anno X, n° 22, 2000, pp. 117-119, p. 118.).

³ Ivi, pp. 372-419.

⁴ Ivi. pp. 372-374.

dai regimi totalitari per preparare i loro stermini di massa fu la privazione della cittadinanza:

La snazionalizzazione divenne un'arma efficace della politica dei governi totalitari, e l'incapacità costituzionale degli stati nazionali europei a garantire ai perseguitati i diritti umani più elementari consentì a quei governi di imporre all'estero i loro criteri. Quelli che i persecutori cacciarono dal paese come schiuma della terra – ebrei, trockisti, ecc. – vennero ovunque ricevuti come tali; quelli che erano stati definiti indesiderabili divennero gli *indésirables* d'Europa.[...] Questa propaganda dei fatti concreti era più efficace della retorica di Goebbels; essa riusciva non solo a fare realmente degli ebrei la schiuma della terra, ma anche, cosa infinitamente più importante per il regime totalitario, a mostrare praticamente, con l'esempio dell'incredibile miseria di esseri innocenti, che gli inalienabili diritti dell'uomo erano una fandonia e le proteste delle democrazie pura e semplice ipocrisia⁵.

I superflui venivano gestiti dalla polizia al di là di ogni legalità, al punto che la Gestapo aveva rapporti con la polizia di molti paesi occidentali⁶. Venne così a manifestarsi un'incongruenza tra la condizione di questi individui, non più cittadini ma solo uomini, e la loro totale esposizione a violenze di ogni tipo. Laddove infatti la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* aveva reso l'uomo fonte del diritto, la situazione di fatto creata dimostrava che l'uomo privo di ogni appartenenza nazionale era totalmente esposto alla violenza di chiunque.

La vacuità dell'Uomo di cui aveva parlato la Rivoluzione Francese trovò la propria concretezza nel concetto di popolo:

La questione dei diritti umani si intrecciò ben presto inestricabilmente con quella dell'emancipazione nazionale; solo la sovranità del popolo, del proprio popolo, sembrò capace di garantirli. Poiché fin dai tempi della rivoluzione francese, l'umanità era concepita come una famiglia di nazioni, si stabilì a poco a poco che il popolo, e non l'individuo, era l'immagine dell'uomo. La portata di tale identificazione dei diritti umani coi diritti dei popoli nel sistema europeo degli stati nazionali venne in luce soltanto quando apparve una schiera crescente di persone e di gruppi etnici i cui diritti elementari erano tanto poco salvaguardati nel cuore dell'Europa quanto lo sarebbero stati nelle regioni selvagge dell'Africa⁷.

L'analisi arendtiana intreccia diversi livelli di discorso: uno giuridico, uno filosofico e uno fenomenologico-esistenziale.

2) Legge e mera vita

Il primo livello è il più immediato: Arendt sottolinea l'insufficienza dei dispositivi giuridici esistenti rispetto alla tutela degli individui. L'inefficacia di ogni dichiarazione di diritti umani dipenda dal mancato riconoscimento dell'esistenza di un «diritto ad avere diritti»⁸, che Arendt identifica con l'avere «un posto nel mondo che dia alle opinioni un peso e alle azioni un effetto»⁹. L'identificazione tra un tale 'metadiritto' e l'avere un posto nel mondo non è affatto immediata – come si mostrerà – ed anzi presuppone l'opzione fenomenologica dell'autrice, da cui scaturisce la sua stessa predilezione per la politica.

3) La tradizione e il concetto di Uomo

A ben vedere la vacuità del discorso sull'Uomo dipende da un'essenziale introvabilità di questa figura, dal fatto che sia impossibile parlare dell'Uomo in astratto: «gli uomini, e non

⁵ Ivi, pp. 374-375.

⁶ Ivi, p. 400.

⁷ Ivi, p. 404.

⁸ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 410.

⁹ Ibid.

l'Uomo, vivono sulla terra e abitano il mondo»¹⁰. Forti sottolinea come questa tendenza a pensare l'uomo in universale non sia affatto casuale: si tratta al contrario della tendenza di tutta la tradizione della filosofia politica occidentale. Da sempre la filosofia è stata segnata dalla «rimozione [...] della pluralità degli uomini e dalla sua ostinazione sull'astrazione Uomo»¹¹, una semplificazione che nasce dall'assenza di esperienza politica, e che si traduce non soltanto in un'incapacità di pensare adeguatamente la sfera dell'agire, ma anche di riconoscere che è possibile parlare dell'uomo solo in termini di «chi» e non di «che cosa»¹². La semplificazione del discorso sull'uomo, che lo riduce ad un ente tra gli enti, si somma alla più fondamentale aspirazione della tradizione metafisica: «la pretesa del soggetto di erigersi a fondamento ultimo e a signore unico di tutta la realtà. Tale pretesa, che porta con sé la negazione della pluralità, della differenza e della contingenza, manifesta tutta la sua potenzialità davvero nichilistica soltanto nei campi di sterminio»¹³. Arendt evidenzia infatti un duplice aspetto di continuità tra tradizione filosofica e totalitarismo: in primo luogo il totalitarismo appare come una sorta di diffusione di massa del solipsismo del filosofo¹⁴, in quanto funziona in virtù dell'ideologia, che non è altro se non la «logica di un'idea»¹⁵. Il fatto che l'ideologia possa attecchire presso una popolazione dipende infatti dal suo grado di isolamento e dalla estraniamento dal mondo comune, che è legata a sua volta alla perdita di una legge condivisa e al terrore¹⁶.

La responsabilità nascosta della filosofia nei confronti del totalitarismo consiste nella sua incapacità di pensare la pluralità e nella sua pretesa di trasformare l'intera realtà in conformità al pensiero. Il campo di concentramento realizza in forma mostruosa quell'Uomo al singolare che la filosofia aveva sempre cercato.

I campi di concentramento e di sterminio servono al regime totalitario come laboratori per la verifica della sua pretesa di dominio assoluto sull'uomo [...]. Il dominio totale che mira a organizzare gli uomini nella loro infinita pluralità e diversità come se tutti insieme costituissero un unico individuo, è possibile soltanto se ogni persona viene ridotta a un'immutabile identità di relazioni, in modo che ciascuno di questi fasci di reazioni possa essere scambiato con qualsiasi altro. Si tratta di fabbricare qualcosa che non esiste, cioè un tipo umano simile agli animali, la cui unica 'libertà' consisterebbe nel 'preservare la specie' [...] I Lager servono, oltre che a sterminare e a degradare gli individui, a compiere l'orrendo esperimento di eliminare, in condizioni scientificamente controllate, la spontaneità stessa come espressione del comportamento umano¹⁷.

La tradizione filosofica giunge a sostanziare le aspirazioni totalitarie: il paradosso dell'universalismo della tradizione consiste nel fatto che proprio cercando di includere gli

¹⁰ H. Arendt, *Vita activa*, Bompiani, Milano, 2009, p. 7. È possibile riscontrare in questo testo un riferimento all'argomento aristotelico del Terzo Uomo (Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1096a 34- 1096b- 4)

¹¹ H. Arendt, K. Jaspers, *Briefswechsel, 1926-1969*, Piper, München, 1985, pp. 202-203, in S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Mondadori, Milano, 2006, p. 97.

¹² H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 10.

¹³ S. Forti, cit., p. 90.

¹⁴ Ivi, p. 149.

¹⁵ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 642.

¹⁶ Il terrore estende la distruttività totalitaria a tutta la popolazione, non solo ai suoi nemici primari (borghesi o ebrei), rendendola colpevole al di là di ogni principio di legalità: «Il terrore è l'essenza del potere totalitario. Esso è la realizzazione della legge del movimento [...]. Il terrore come esecuzione di una legge del movimento, il cui fine non è il benessere degli uomini o l'interesse di un singolo, bensì la creazione dell'umanità, elimina gli individui per la specie, sacrifica le parti per il tutto» (H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 636-637).

¹⁷ Ivi, pp. 599-600.

uomini nel concetto più universale possibile di uomo, ne esclude ogni determinazione¹⁸. Ciò che resta finisce così per non essere più un uomo, poiché dell'uomo non si può parlare che al singolare: quando vien meno ogni determinazione esso svanisce.

La riflessione di Giorgio Agamben sulla politica occidentale – nella quale, secondo lui, si addensa anche l'anelito della metafisica a definire la vita – è a questo proposito essenziale: per il filosofo italiano la politica ha sempre operato producendo la nuda vita, la *zoé*¹⁹, poiché essa agisce spogliando di ogni determinazione le forme di vita, in quanto *bíos*, e riconducendole ad una medesima assenza di qualità in virtù della quale la sovranità esercita il potere sulla vita stessa:

L'implicazione della nuda vita nella sfera politica costituisce il nucleo originario – anche se occulto – del potere sovrano. Si può dire anzi, che la produzione di un corpo biopolitico sia la prestazione originale del potere sovrano [...]. La nuda vita ha, nella politica occidentale, questo singolare privilegio, di essere ciò sulla cui esclusione si fonda la città degli uomini. Non è un caso, allora, se un passo della *Politica* situi il luogo proprio della *polis* nel passaggio dalla voce al linguaggio. Il nesso fra nuda vita e politica è quello stesso che la definizione metafisica dell'uomo come 'vivente che ha il linguaggio' cerca nell'articolazione fra *phoné* e *lógos* [...]. La 'politicizzazione' della nuda vita è il compito metafisico per eccellenza, in cui si decide dell'umanità del vivente uomo, e, assumendo questo compito, la modernità non fa che dichiarare la propria fedeltà alla tradizione metafisica. La coppia categoriale fondamentale della politica occidentale non è quella amico-nemico, ma quella nuda vita-esistenza politica, *zoé-bíos*, esclusione-inclusione. Vi è politica, perché l'uomo è il vivente che, nel linguaggio, separa e oppone a sé la propria nuda vita e, insieme, si mantiene in rapporto con essa in un'esclusione inclusiva.²⁰

La tematizzazione agambeniana del rapporto tra sovranità, nuda vita e stato di eccezione estremizza il «segreto meccanismo»²¹ intravisto da Arendt, quella violenza filosofico-politica della cultura occidentale nei confronti del particolare.

Per Agamben allora il campo di concentrazione non è semplicemente il precipitato mostruoso di «ogni cosa [che ha perso] il suo valore specifico ed è diventata irriconoscibile per la comprensione umana»²²; piuttosto «il campo, come puro, assoluto e insuperato

¹⁸ Per un chiarimento della dinamica tra inclusività ed esclusività dell'universale, G. Strummiello, (*Pre-politiche dell'umano. La riduzione all'elementare tra diritti e violenza*, in *Spazio Filosofico*, n° 3, 2011, pp. 247-256, pp. 250-251;

¹⁹ G. Agamben, *Homo sacer. Potere sovrano e nuda vita*, Einaudi, Torino, 1995, p. 3. «I Greci non avevano un unico termine per esprimere ciò che noi intendiamo con la parola vita. Essi si servivano di due termini, semanticamente e morfologicamente distinti, anche se riconducibili a un etimo comune: *zoé*, che esprimeva il semplice fatto di vivere comune a tutti gli esseri viventi (animali, uomini o dei) e *bíos*, che indicava la forma o maniera di vivere propria di un singolo o di un gruppo».

²⁰ Ivi, pp. 9-11. Agamben cerca di stabilire una continuità tra il concetto foucaultiano di biopolitica ed il discorso arendtiano sui diritti umani, attraverso la teoria schmittiana della sovranità. In questa sede non si intende analizzare la plausibilità di questa identificazione. Va sottolineato tuttavia che la vita di cui parla Foucault non è affatto una nuda vita priva di determinazione: si tratta al contrario di una vita elaborata, che è oggetto di potere solo in quanto un discorso le dà forma. Agamben rischia infatti di intendere in modo troppo letterale la tesi di Foucault per cui «per millenni l'uomo è rimasto quel che era per Aristotele: un animale vivente ed inoltre capace di un'esistenza politica; l'uomo moderno è un animale nella cui politica è in questione la sua vita di essere vivente» (M. Foucault, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano, 2011, p. 127). Occorre invece tener conto del fatto che la vita in questione nel biopotere non è la vita in opposizione alla morte, ma la vita produttiva in opposizione a quella non produttiva. La violenza biopolitica si esercita tramite «l'amore e la cura, la cura per la vita individuale» (M. Ojakangas, *Impossible dialogue on Biopower*, Foucault studies, 2005, n°2, pp.5-28, p. 6). Come sottolineato dallo stesso Foucault: «Al di qua, dunque di quel grande potere assoluto, drammatico, fosco, che era il potere della sovranità, e che consisteva nel potere di far morire, ecco ora apparire, con la tecnologia del biopotere, con questa tecnologia del potere su 'la' popolazione in quanto tale, e sull'uomo in quanto essere vivente, un potere continuo, scientifico: il potere di 'far vivere'» (M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano, 2010, p. 213).

²¹ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. LXXX.

²² Ibidem

spazio biopolitico (in quanto fondato unicamente sullo stato di eccezione) apparirà come il paradigma nascosto dello spazio politico della modernità»²³. Il campo porta alle estreme conseguenze lo stato di eccezione in cui la sovranità decide della vita e della morte del mero corpo. Nel caso specifico del nazismo il campo è l'esito di una sequenza precisa di «decisioni sovrane».

Il fondamento giuridico dello *Schutzhaft* [letteralmente custodia protettiva] era la proclamazione dello stato di assedio e dello stato di eccezione, con la corrispondente sospensione degli articoli della costituzione tedesca che garantivano le libertà personali [...]. Quando i nazisti presero il potere il 28 febbraio 1933, emanarono il *Verordnung zum Schutz von Volk und Staat*, che sospendeva a tempo indeterminato gli articoli della costituzione che concernevano la libertà personale, la libertà di espressione e di riunione, l'inviolabilità del domicilio e il segreto epistolare e telefonico, essi non facevano, in questo senso, che seguire una prassi consolidata dei governi precedenti [...]. Lo stato di eccezione cessa, così, di essere riferito a una situazione esterna e provvisoria di pericolo fattizio e tende a confondersi con la norma stessa [...]. La protezione della libertà che è in questione nella *Schutzhaft* è, ironicamente, protezione contro la sospensione della legge che caratterizza l'emergenza. La novità è che ora, questo istituto viene sciolto dallo stato di eccezione su cui si fondava e lasciato vigere nella situazione normale. Il campo è lo spazio che si apre quando lo stato di eccezione comincia a diventare la regola. In esso, lo stato di eccezione, che era essenzialmente una sospensione dell'ordinamento sulla base di una situazione fattizia di pericolo, acquista ora un assetto spaziale permanente che, come tale, rimane, però, costantemente al di fuori dell'ordinamento normale²⁴.

In conclusione Arendt e Agamben radicano il cortocircuito dei diritti umani in una più fondamentale violenza immanente alla tradizione politica e filosofica occidentale: la violenza per cui essa cerca continuamente di definire l'umano per distinguerlo dall'inumano, tracciando un confine tra quest'ultimo e un modo di vita proprio dell'uomo, che come tale esclude chiunque non si adegui a tale definizione²⁵. In questa tradizione si nasconde inoltre un'ambiguità fondamentale: l'uomo è portatore di diritti come tale,

²³ G. Agamben, cit., p. 135.

²⁴ G. Agamben, cit., 186-188.

²⁵ Nella riflessione arendtiana sui diritti umani è possibile individuare un'eco della sua interpretazione della comunità cristiana proposta in *Il concetto d'amore in Agostino*: la comunità è fatta di individui isolati che perdono ogni determinazione mondana a favore della loro elezione da parte e a favore di Dio: «L'*ex mundo esse* annulla al tempo stesso la singolarizzazione e individualizzazione dell'uomo date nel mondo, lo rende *idem*, analogamente alla morte, poiché, nel far svanire il mondo, elimina la possibilità della *iactantia*, derivante propriamente dall'essere nel mondo della creatura e dal suo commisurarsi con gli altri in esso. [...] La creatura rifiuta tutto quanto le compete nella sua singolarità specifica. 'Rinnegherò me e sceglierò te'» (H. Arendt, *Il concetto di amore in Agostino*, SE, Milano, 2004, p. 94). Nello stesso tempo, la comunità non è fondata in alcun modo sull'incontro con l'altro nella sua mondanità ed individualità; ciò che resta del mondo agli uomini è solo la comune origine di cui è segno il peccato. La comunità si fonda invece sull'amore vicario attraverso la mediazione dell'amore di Dio: «La rilevanza del mondo quindi non deriva solo dal fatto che anche il cristiano, in certo senso solo per errore, continua a vivere in esso, bensì dalla permanente appartenenza al passato e quindi all'originaria affinità consistente nell'identica partecipazione al *peccatum* originale, che rappresenta l'angolo prospettico da cui comprendere la morte.[...] La rilevanza del prossimo non è infatti legata alla cristianità. Il vincolo risulta solo in seconda istanza dalla *communis fides*, la fede in Cristo comune a tutti che può diventare tale solo attraverso il passato, dal quale essa redime. Solo il passato è comune a tutti gli uomini: per il mondo esso è l'ovvio e solo il Cristiano lo esperisce esplicitamente come peccato. Portare l'altro a esplicitare questo suo proprio essere rappresenta l'obbligo verso il prossimo, che il cristiano eredita dal proprio passato di peccatore: 'È partecipe della tua stessa natura ... Egli è quel che sei tu: consideralo come tuo fratello'. [...] La *gratia Dei* nell'estraniamento dal mondo conferisce pertanto un nuovo significato all'essere-insieme degli uomini e questo significato consiste nel difendersi dal mondo. Su quest'ultimo si fonda la nuova *civitas*, la *civitas dei*. Dall'estraniamento sorge quindi il nuovo essere-insieme ed essere-per-l'altro, a fianco e contro la vecchia *societas*. La nuova *vita socialis*, fondata su Cristo, è determinata dal *diligere in vicem*. L'amore reciproco dissolve la dipendenza reciproca. Nella fede viene superata l'appartenenza al mondo nel senso originario della *civitas* terrena e al tempo stesso viene superata la relazione reciproca tra gli uomini» (Ivi, pp. 140-142).

oppure lo è come membro di una nazione? La politica ha utilizzato questa ambiguità fondamentale per accentuare ora l'uno ora l'altro elemento.

4) Un posto nel mondo

L'ultimo aspetto da analizzare è quello fenomenologico-esistenziale: si è già sottolineato come una delle difficoltà della riflessione arendtiana a proposito dei diritti umani sia la sua identificazione del "diritto ad avere diritti" con l'avere un posto nel mondo. Rendere adeguatamente il concetto arendtiano di mondo nelle sue molteplici sfaccettature di significato non è semplice; tuttavia esso è ben lungi dall'essere un concetto meramente giuridico: avere un posto nel mondo non significa semplicemente appartenere ad uno stato nazionale. Il mondo è al contrario un concetto molto ampio che si arricchisce nel corso di tutta la riflessione arendtiana.

In un primo senso il mondo si configura come ciò che gli uomini hanno costruito tramite l'operare²⁶ per stabilizzare e rendere durevole la loro esistenza:

La *vita activa*, la vita umana in quanto è attivamente impegnata in qualcosa, è sempre radicata in un mondo di uomini e di cose fatte dall'uomo che non abbandona mai o non trascende mai del tutto. Cose e uomini costituiscono l'ambiente di ogni attività umana che sarebbe priva di significato senza tale collocazione; tuttavia questo ambiente, il mondo in cui siamo nati, non esisterebbe senza l'attività umana che lo produce, con la fabbricazione delle cose; che se ne prende cura, con la coltivazione della terra; che lo organizza, mediante l'istituzione di un corpo politico. Non potrebbero esistere vita umana, nemmeno quella degli eremiti nelle solitudini, senza un mondo che, direttamente o indirettamente, attesti la presenza di altri esseri umani²⁷.

Il mondo è quindi caratterizzato dalla durevolezza²⁸, che si contrappone ai cicli costantemente ricorrenti del lavoro e del consumo propri della vita intesa in senso meramente biologico²⁹. Ma l'aspetto essenziale del mondo consiste nel suo carattere pubblico:

Il termine 'pubblico' denota due fenomeni strettamente correlati ma non del tutto identici. Esso significa, in primo luogo, che ogni cosa che appare in pubblico può essere vista e udita da tutti e ha la più ampia pubblicità possibile [...]. In secondo luogo, il termine 'pubblico' significa il mondo stesso, in quanto è comune a tutti e distinto dallo spazio che ognuno di noi vi occupa privatamente. Questo mondo, tuttavia, non si identifica con la terra o con la natura, come spazio limitato che fa da sfondo al movimento degli uomini e alle condizioni generali della vita organica. Esso è connesso, piuttosto, con l'elemento artificiale, il prodotto delle mani dell'uomo, come pure con i rapporti tra coloro che abitano insieme il mondo fatto dall'uomo³⁰.

Come già sottolineato, ne *Le origini del totalitarismo* Arendt parla di un «diritto ad avere diritti» come l'aver un «posto nel mondo che dia alle opinioni un peso a alle azioni un effetto»³¹; in realtà è necessario passare attraverso tutta la sua concezione della condizione umana per cogliere il senso autentico di questa espressione.

²⁶ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 7. La condizione umana per Arendt è articolata infatti in tre dimensioni, corrispondenti ad altrettante attività: la vita, ovvero la dimensione biologica dell'esistenza, cui corrispondono il lavoro ed il consumo; il mondo, il prodotto dell'artificio umano, ovvero del suo operare; la sfera politica, il luogo in cui gli uomini possono agire secondo pluralità e libertà, cui corrisponde l'agire (Ibid.).

²⁷ Ivi, p. 18.

²⁸ Ivi, p. 97.

²⁹ Ivi, p. 60. «Lavorare significa essere schiavi della necessità».

³⁰ Ivi. pp. 37-39.

³¹ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 410.

L'attenzione arendtiana per il mondo ha un carattere radicalmente fenomenologico. In tal senso per descrivere adeguatamente il pensiero arendtiano Laura Boella parla di una «filosofia dell'apparenza [...] un fenomenismo radicale»³². Solo l'opzione a favore di quell'*amor mundi*³³ che per Agostino distrae dal vero bene³⁴, solo il lasciarsi catturare dalla molteplicità fenomenica, consente di evitare la tendenza totalitaria del pensiero a ricondurre la realtà al soggetto e alla semplicità di pochi concetti.

Nulla è forse più sorprendente, in questo nostro mondo, della varietà pressoché infinita delle sue apparenze, del puro valore spettacolare della sue vedute, dei suoni, degli odori, qualcosa di pressoché dimenticato negli scritti dei pensatori e dei filosofi [...]. A questa varietà corrisponde un'altrettanto sorprendente diversificazione degli organi di senso tra le specie animali, così che ciò che appare di fatto alle creature viventi assume la più grande molteplicità di forme e configurazioni: ogni specie animale vive in un proprio mondo particolare. E tuttavia, tutte le creature munite di sensi hanno in comune l'apparenza in quanto tale³⁵.

È proprio dall'opzione radicalmente fenomenologica di Arendt che deriva la sua predilezione per la politica. Questo in primo luogo perché solo la politica consente di accogliere la pluralità come tale.

Il mondo in cui gli uomini nascono contiene molte cose, naturali e artificiali, vive e morte, caduche ed eterne, che hanno tutte in comune il fatto di apparire, e sono quindi destinate ad esser viste, udite, toccate, gustate e odorate, ad essere percepite da creature senzienti munite degli appropriati organi di senso [...] In questo mondo, in cui facciamo ingresso apparendo da nessun luogo, Essere e Apparire coincidono [...]. In altre parole, nulla di ciò che è, nella misura in cui appare, esiste al singolare: tutto ciò che è è fatto per essere percepito da qualcuno. Non l'uomo, ma uomini abitano questo pianeta. La pluralità è la legge della terra³⁶.

Tuttavia ancor più importante è il fatto che la sfera politica sia l'unica in cui l'uomo possa realizzarsi pienamente in senso fenomenologico, ovvero mostrarsi attraverso discorsi ed azioni: «la *polis* greca fu appunto quella 'forma di governo' che forniva agli uomini uno spazio per apparire, nel quale agire, una sorta di teatro dove la libertà poteva fare la propria comparsa»³⁷. Questo accento sulla dimensione 'teatrale' della politica fa tutt'uno con il rifiuto da parte di Arendt di accogliere una concezione psicologista della libertà:

La politica trova nella libertà la sua ragion d'essere, e nell'azione il suo ambito sperimentale. La libertà che si dà per scontata nell'enunciare qualsiasi teoria politica, e di cui devono tener conto anche i fautori della tirannide, è l'esatto contrario della 'libertà interiore', di quello spazio nel proprio intimo dove gli uomini possono eludere la coercizione esterna sentendosi liberi³⁸.

³² Ivi, p. 85.

³³ Bernauer sottolinea come Arendt avrebbe voluto intitolare la sua opera sulla vita attiva "*amor mundi*". J. W. Bernauer, *Preface*, in J. W. Bernauer (edited by), *Amor Mundi: explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Martinus Nijhoff Publishers, Boston, 1987, p. V.

³⁴ H. Arendt, *Il concetto d'amore in Agostino*, cit., p. 30.

³⁵ H. Arendt, *La vita della mente*, cit., pp. 100-101.

³⁶ Ivi, p. 99

³⁷ H. Arendt, *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano, 1991, pp. 206-207. Il riferimento arendtiano all'esperienza politica greca va inteso nei termini di un recupero fenomenologico delle esperienze immediate dell'umanità. L'appello ad essa costituisce uno strumento per mettere in discussione le forme in cui la politica si è configurata a partire dalla crisi delle realtà politiche greche e romane.

³⁸ Ivi, pp. 196-197. A questo proposito è significativo come per Arendt ciò che determina gli uomini ad agire non siano i moventi (che sono interni, privi di una realtà mondana), bensì i principi, che ispirano dall'esterno e hanno nello stesso tempo un carattere universale: solo questo consente di evitare che l'agire sia meramente deterministico. Kateb mostra il rapporto tra l'agire secondo un principio e il recitare un personaggio: "I think

Solo lo spazio pubblico consente di rivelare il ‘chi’ che ciascun uomo è, contro ogni schiacciamento dell’essenza umana sul «che cosa»³⁹. Non è un caso che proprio in *Vita activa* Arendt descriva l’epoca moderna come una fase di schiacciamento di ogni attività umana sul lavoro, ovvero sulla dimensione meramente biologica⁴⁰, che allude alla riduzione dell’uomo ad «un esemplare della specie uomo»⁴¹.

5) La funzionalità dei diritti umani

Alla luce di queste considerazioni risulta evidente come il collegamento tra il «diritto ad avere diritti», e «l’aver un posto nel mondo» siano ben lungi dall’essere chiari.

È dunque necessario soffermarsi su cosa significhi il «diritto ad avere diritti».

Si è già sottolineato come lo stesso concepimento dei diritti universali sia abitato da un’oscillazione tra universalismo e nazionalismo. Piuttosto che misconoscere il valore dei diritti, la cultura europea ha il compito di falsificare che questi diritti restino dei vuoti universali: l’unica possibilità di farlo è promulgare leggi e decreti in grado di realizzare un’universalità il più inclusiva possibile. Nulla in essi è già deciso, ma le risorse teoretiche che essi contengono possono concretizzarsi in pratiche di inclusione. La più importante eredità arendtiana infatti consiste forse nel riconoscimento che l’inclusione della pluralità possa avvenire solo su un piano politico, non teoretico.

In tal senso può essere utile far riferimento alla tesi di Rancière, riguardante l’uso dei diritti da parte dei soggetti esclusi dalla sfera politica al fine di entrarne a far parte. Si tratta di una tesi interessante per tre motivi: in primo luogo essa recupera la validità e la ‘funzionalità’ politica dei diritti universali, in contrapposizione alla tesi che li vede come operatori della spoliatura dell’umanità medesima. In secondo luogo essa cancella l’incomunicabilità tra sfera politica e sfera biologica, così come essa appare nella classificazione arendtiana. In terzo luogo essa sostanzia il concetto di «diritto ad avere diritti» di cui parla Arendt.

Il funzionamento dei diritti è tale che essi costituiscono il punto di riferimento di chi lotta per l’inclusione nella comunità, essendo stato fino a quel momento relegato nella

that a principle [...], is best understood as a commitment, whether chosen or assigned, that has a kind of logic to which one submits, and at the same time, partly shapes the role. There is nothing mechanical in the process. [...] One’s own voice sounds through the mask, and only through it. Nevertheless, a living person’s identity is ‘intangible’ [...]. Indeed it can be conveyed more fully only through an ‘imitation’ of oneself and one’s political action in a theatrical drama where in the stage someone else plays oneself playing one’s role. Correspondingly, the best language to describe authentic politics is theatrical [...]. [Through principles] the actor must transcend his individual psychology [...]. In that transcendence lies a loss of empirical self that is freedom itself” (G. Kateb, *Political action: its nature and advantages*, in D. Villa, *The Cambridge companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, pp. 130-148, p. 138)

³⁹ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 10.

⁴⁰ Ivi, pp. 90-96.

⁴¹ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 625. “Labor manifests itself *in extremis* in the form of dehumanized automatic process and compulsive repetitions that displace human death; work manifests itself *in extremis* in the form of dehumanizing fabrication that violates human life. Now, along this continuum we might find the automatic process of *animal laborans* and the instrumental process of *homo faber* in the nullity that is advanced capitalism in late modernity [...]. The two forms of extremity that she warned of – labour as routinized dehumanization, and work as the objectified violation of life – have hitherto coupled in human experience, although only once and with terrible and traumatic consequences that defy comprehension. This coupling occurred in the hellish experiment of the SS extermination camps where, existentially speaking, the obliteration of human life was effected before it was actually accomplished” (M.G. Dietz, *Arendt and the Holocaust*, in D. Villa, *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, cit., p. 97). Arendt parla significativamente di una «produzione di massa di cadaveri» (H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 603).

sfera della mera vita⁴². Parlando delle lotte del movimento operaio della prima metà dell'800, Rancière sottolinea come spesso gli opuscoli propagandistici assumessero la forma di un sillogismo, che si traduce però in una pratica, non in una deduzione teoretica.

Il sillogismo è quindi semplice: la premessa maggiore contiene quel che dice la legge; la minore, ciò che si dice o si fa altrove, un fatto o una frase che contraddice l'affermazione giuridico-politica fondamentale dell'uguaglianza. Ma ci sono due modi di pensare la contraddizione tra la premessa maggiore e la premessa minore. Il primo è quello a cui ci siamo abituati, e consiste nel concludere semplicemente che l'affermazione giuridico-politica è un'illusione, che l'uguaglianza affermata è un'apparenza che serve solo a mascherare la realtà dell'ineguaglianza. Così ragiona il buon senso della demistificazione. Ma questa non è affatto la via scelta in quei ragionamenti operai. La conclusione che se ne trae è in generale la seguente: bisogna far accordare premessa minore e premessa maggiore e per questo occorre cambiare o l'una o l'altra.[...] Se invece si mantiene la premessa maggiore, cioè se si mantiene il preambolo della Carta, allora il signor Persil e il signor Schwartz devono parlare o agire altrimenti. L'interesse di questo modo di ragionare risiede nel non opporre più la frase al fatto o la forma alla realtà. Esso oppone frase a frase, fatto a fatto. A partire da ciò che è generalmente pensato come scarto o non-luogo, esso crea precisamente un luogo nel doppio senso del termine: un sistema di ragioni e uno spazio polemico. Una frase che afferma l'uguaglianza non è nulla. Una frase ha il potere che le conferiamo. Questo potere è innanzitutto quello di creare uno spazio in cui l'uguaglianza può fare appello a se stessa: da qualche parte c'è uguaglianza. Questo è detto, questo è scritto: e dunque questo deve poter essere verificato. A partire da ciò si può fondare una pratica che si dia come compito la verifica dell'uguaglianza⁴³.

I diritti universali non sono vuoti, ma sono uno strumento dei soggetti per sfuggire all'invisibilità e all'afasia cui li condanna la classificazione poliziesca e consensuale⁴⁴: si tratta di un processo di soggettivazione politica che è una «dis-identificazione»⁴⁵ rispetto ad un certo sé.

Questo processo indica la modalità in cui è necessario concepire la funzione della legge e delle costituzioni europee: è necessario raccogliere ciò che in esse contiene germogli di inclusione e svilupparli in pratiche inclusive, ad ogni livello istituzionale oltre che nelle pratiche quotidiane.

L'universalità della legge e l'uguaglianza dei cittadini risultano essenziali anche perché i diritti perdono il loro stesso fondamento laddove le pratiche neghino deliberatamente ciò che essi proclamano.

Lo stato nazionale non può esistere una volta infranto il principio dell'uguaglianza di tutti di fronte alla legge. Senza questa eguaglianza, che in origine era destinata a sostituire i vecchi ordinamenti della società feudale, esso si risolve in una massa anarchica di privilegiati e diseredati. Le leggi che non sono eguali per

⁴² Ad esempio le donne durante la rivoluzione francese (J. Rancière, *Who is the subject of the Rights of Man?*, in *South Atlantic Quarterly*, 2004, Vol. 103, n° 2-3, pp. 297-310, pp. 307-308). L'esser relegato nel dominio della mera vita è il destino storico del popolo, del *demos*, inteso come l'insieme di coloro che non hanno titoli per governare (J. Rancière, *L'odio per la democrazia*, Cronopio, Napoli, 2011, pp. 7-19).

⁴³ J. Rancière, *Ai bordi del politico*, Cronopio, Napoli, 2011, pp. 68-69.

⁴⁴ Ivi, p. 166.

⁴⁵ Ibidem. Greblo ha recentemente affrontato la condizione dei *sens papier*, degli immigrati privi di documenti: in primo luogo egli sottolinea la necessità di distinguere l'attuale condizione degli immigrati rispetto allo statuto degli apolidi descritti da Arendt; questi ultimi potevano essere privati dei diritti solo da entità statali, laddove oggi si moltiplicano gli enti che detengono il potere di tracciare il confine tra il regolare immigrato ed il clandestino (E. Greblo, *Umanità di confine*, in *Aut-Aut*, 378/2018, pp. 64-88, pp. 72-73). Inoltre egli sottolinea come questa dislocazione dei confini si carichi della doppia valenza di una sorta di persecuzione per i migranti («i confini sono diventati il fardello permanente dei migranti privi di documenti», ivi, p. 81). e dell'apertura a «tentativi di attraversamento» (Ivi, p. 79) in virtù di «azioni autonome degli stessi migranti» (Ivi, p. 78). Si intende tuttavia mostrare come Arendt stessa presupponesse una certa permeabilità tra le sfere, pur non tematizzandola. (A proposito della traduzione spaziale dell'articolazione di cui parla Arendt tra vita e politica, O. Marzocca, *Il mondo comune. Dalla virtualità alla cura*, Manifestolibri, Roma, 2015, pp. 43-46).

tutti danno luogo a privilegi, qualcosa che contrasta con la stessa natura dello stato nazionale. Quando questo non è in grado di trattare gli apolidi come soggetti giuridici e lascia ampio campo d'azione alle misure poliziesche, difficilmente resiste alla tentazione di privare tutti i cittadini del loro status e di governarli con una polizia onnipotente⁴⁶.

Il secondo aspetto rilevante dell'elaborazione di Rancière sui diritti umani consiste nel fatto che essa consente di superare la separazione tra la sfera della vita e quella della politica, che appaiono separate nella teorizzazione arendtiana. Anche Rancière riconosce la distinzione tra queste due sfere, eppure ammette che il processo di soggettivazione sia proprio il fulcro del passaggio dall'una all'altra: questo passaggio non fa altro che tracciare nuovamente la linea tra questi ambiti, e tale ridefinizione è realizzata dimostrando la propria umanità attraverso una pratica discorsiva.

La partizione che costituisce la politica non è mai data sotto la forma di destino, proprietà che destina o obbliga alla politica. Si tratta per l'appunto di proprietà conflittuali, nella loro comprensione e nella loro estensione. Ne sono un esempio le proprietà che definiscono per Aristotele la capacità politica o l'essere destinati a una vera 'vita secondo il bene' distinta dalla semplice vita. Niente di più chiaro in apparenza della deduzione [...], del segno che costituisce il privilegio umano del *logos* (che manifesta una comunità dell'*aisthesis* del giusto e dell'ingiusto) sulla *phone* (che esprime soltanto le sensazioni del piacere e del dispiacere)⁴⁷.

L'atto⁴⁸ stesso di esibire la propria voce come discorso è il modo in cui è possibile includere se stessi nella sfera dell'umanità, e quindi della politica: non è un caso che parlare una lingua straniera sia dovunque sentito come una forma di esclusione dalla comunità. Se Agamben aveva individuato una mera analogia nel rapporto d'inclusione esclusiva tra il potere e la nuda vita da un lato, *logos* e *phoné* dall'altro, per Rancière è proprio in questa analogia che si gioca politicamente il passaggio dall'inumano all'inumano.

La riflessione di Rancière infine esplicita un problema che rimane del tutto nascosto ne *Le origini del totalitarismo*: l'aver un posto nel mondo non è concepibile nei termini del mero possesso della cittadinanza, il diritto ad avere diritti non coincide con lo statuto giuridico se esso non è sostanziato da attività che la difendano e le diano una concretezza⁴⁹.

La stessa posizione dell'universalità dei diritti da parte della cultura europea, ed anzi l'universalità come fondamento dei diritti stessi, impone quindi di individuare sempre nuove forme di inclusione per coloro che giungono in Europa; la proclamazione del diritto alla vita impone che si agisca per salvare la vita. Negli atti che verificano questi principi è in gioco la validità degli stessi: confutarne di fatto la validità significa distruggerli retroattivamente. Se è proprio l'uguaglianza degli uomini a giustificare la sussistenza dei diritti, non è pensabile che possano essere coerentemente negati a qualcuno⁵⁰.

⁴⁶ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 402.

⁴⁷ J. Rancière, *Ai bordi del politico*, cit., p. 191.

⁴⁸ Il privilegio dell'attività sulla mera disposizione richiama chiaramente le tesi aristoteliche: «Ma è probabile che faccia non poca differenza il credere che il sommo bene consiste nel possesso o che consiste invece nell'uso, cioè nello stato abituale o nell'attività. Infatti è possibile che lo status abituale sia presente senza che si realizzi nulla di buono, per esempio in chi dorme o è in qualche modo sotto costrizione, mentre per l'attività ciò non è possibile, infatti chi è in attività agirà necessariamente e avrà successo» (Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1098b 32- 1099a 3).

⁴⁹ Riferendosi alla concezione antica dell'umanità dell'uomo, Arendt sostiene: «Un uomo che visse solo una vita privata e che, come lo schiavo, non potesse accedere alla sfera pubblica, o che, come il barbaro, avesse scelto di non istituire tale dominio, non era pienamente umano» (H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 28).

⁵⁰ «È necessario rendersi conto del fatto che questa è una limitazione all'applicazione universale dei principi politici liberali resa inevitabile dall'attuale situazione del mondo. Questi limiti non costituiscono un errore fatale della teoria, giacché implicano semplicemente che, come la tolleranza, i principi liberali possono essere

Un ultimo aspetto essenziale consiste nelle nuove possibilità di soggettivazione politica aperte dalle popolazioni che giungono in Europa, dal fatto che esse stesse cominciano ad appellarsi ai principi della civiltà europea perché le premesse minori si adeguino alle premesse maggiori: la popolazione europea, ormai per lo più confinata nella propria vita privata, può cogliere in ciò l'occasione per una riscoperta della sfera pubblica e dell'attività che consente di esporsi alla sua luce.

L'atteggiamento inclusivo o esclusivo nei confronti di chi, giunto per mare, considera la terra stessa come un bene, in entrambi i casi ricade su coloro che accolgono o scacciano.

applicati con coerenza solo a chi obbedisce a principi liberali, e non possono sempre essere estesi a chi non lo fa» (F. A. Von Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, Il Saggiatore, Milano, 1989, p. 430). L'argomentazione non regge: da un lato essa presenta l'eccezione ai principi liberali come una necessità di fatto dovuta all'attuale situazione del mondo; dall'altra essa sostiene che i principi liberali sono – nella teoria stessa – applicabili solo a chi li rispetta. Ma finanche limitandosi alla sola prescrizione della tolleranza, risulta evidente che la prescrizione resta logicamente vuota se vengono meno forme di condotta eterogenee nei confronti delle quali applicare la tolleranza stessa. Il discorso è vero *a fortiori* per l'universalità dei principi, che viene immediatamente confutata da una violazione empirica degli stessi: il ragionamento di Hayek conduce precisamente alla vacuità dei principi liberali.