

APOLIDE E CITTADINO: IL DILEMMA DELLA FONTE DEI DIRITTI NELLA LEZIONE DI HANNAH ARENDT

Paola B. HELZEL

Dipartimento di Scienze Giuridiche
Università della Calabria
helzelp@yahoo.it

RESUMEN

En el panorama intelectual del siglo XIX, Hannah Arendt aparece como una figura especialmente singular. Una personalidad extraordinaria con rasgos bien delineados desde una edad muy temprana por el vigor y la independencia intelectual; un pensamiento fascinante e irregular, articulado y complejo, difícilmente encapsulable en esquemas preconcebidos, del cual aún hoy, cien años después de su nacimiento, no se puede prescindir. Demasiado filósofa, poco académica, Hannah Arendt representa un caso anómalo en el panorama cultural de la época en que vivió. Huida de la persecución nazi, vive la condición de perseguida, de refugiada y, al final, de apátrida. Es, sobre todo, este último estado, en la cual ha vivido durante una larga temporada de su vida, el que le permite comprender hasta al final lo que significa vivir en los confines del mundo, ser rechazada, un extranjero sin patria. Extranjeros, bárbaros, rechazados, en efecto, pueblan en gran número las páginas de las obras más significativas de Arendt. Una condición ésta que no incluye la posibilidad de tener derechos, tampoco aquellos estimados «naturales» y que son consustanciales al hombre. Consciente de ello, la escritora subraya que el «derecho de tener derechos» pueda ser garantizado simplemente por la mera pertenencia a una comunidad, por eso la ciudadanía, además de ser un status político-jurídico, representa propiamente este vínculo.

Palabras claves: apátrida, ciudadano, ciudadanía.

ABSTRACT

In the intellectual spectrum of the 19th century, Hannah Arendt emerges as a particularly unique person. From an early age, her extraordinary personality demonstrated independence and qualities well suited to intellectual vigor. Her fascinating and uncommon thought was articulate, complex, and difficult to encapsulate into predetermined categories, which makes it indispensable still today, one hundred years after her birth. Too much the philosopher and too little the academic, Hannah Arendt, represented an "anomaly" in the cultural climate of the time in which she lived. Exiled due to Nazi persecution, she lived through circumstances of oppression, of being a refugee, and finally, of statelessness. It was, more than anything else, that final situation which she underwent for a long period of her life

which allowed her to understand what it means to live within the confines of the world, to be rejected, to be a foreigner without a country. Unquestionably, foreigners, barbarians, and outcasts fill the pages of a great deal of Hannah Arendt's most important writings. That being a condition which doesn't allow the possibility of having rights, not even the supposed "natural" ones which are consubstantial with humankind. Conscious of this, she upheld that the "right to have rights" can be guaranteed simply by belonging to a community. For this reason, in addition to its legal-political status, being a citizen represents this link intrinsically.

Keywords: stateless, citizen, citizenship.

ZUSAMMENFASSUNG

Im intellektuellen Panorama des 19. Jht. erscheint Hannah Arendt wie eine besonders einzigartige Persönlichkeit. Ein außergewöhnlicher Charakter, der schon früh aufgrund der intellektuellen Kraft und Unabhängigkeit durch differenzierte Merkmale auffällt. Faszinierendes und ausgefallenes Denken, artikuliert und komplex, nur schwierig in vorgefertigte Schemata einzuordnen, ein Denken, auf das man noch heute, hundert Jahre nach ihrer Geburt, nicht verzichten kann. Zu sehr Philosophin, weniger akademisch, stellt Hannah Arendt einen "anormalen Fall" im kulturellen Panorama ihrer Epoche dar. Sie flüchtet vor der Verfolgung der Nationalsozialisten, lebt als Verfolgte, Flüchtige, und schließlich als Staatenlose. Dieser letzte Status umfasst besonders viel Zeit ihres Lebens und lässt uns verstehen, was es bedeutet, an den Grenzen dieser Welt zu leben, verstoßen, in der Fremde ohne Heimat. Ausländer, Barbaren, Verstoßene, füllen die meisten Seiten der bedeutendsten Werke Arendts; ein Merkmal ist, dass die Möglichkeit, Rechte zu haben, nicht existiert, nicht einmal diejenigen Rechte, die für "natürlich" gehalten werden und die dem Menschen eigen sind. Die Autorin ist sich dessen bewusst und unterstreicht, dass das "Recht, Rechte zu haben" durch die bloße Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft garantiert wird, dadurch ist die Staatsbürgerschaft mehr als ein politisch-juristischer Status, er vertritt gerade diese Beziehung.

Schlüsselwörter: Staatenloser, Bürger, Staatsbürgerschaft.

SOMMARIO: I. LA CITTADINANZA CROCEVIA DEI DIRITTI.—II. LA COMUNITÀ COME «ALLEANZA DELLE SINGOLARITÀ».—III. AMBIGUITÀ E POLITICIZZAZIONE DEI DIRITTI UMANI.—IV. UOMO E COMUNITÀ.—V. L'EGUAGLIANZA NELLA DIVERSITÀ.—VI. L'UMANITÀ COME FONDAMENTO DEI DIRITTI UMANI.

I. Nel panorama intellettuale del Novecento, Hannah Arendt, appare come una figura del tutto singolare. E' nota in tutto il mondo come una filosofa politica, anche se lei più volte ha ribadito di «non appartenere alla cerchia dei filosofi»¹, ma di essere una teorica politica di professione. Una

¹ H. ARENDT, «Che cosa resta? Resta la lingua materna» (trad. it.), in *Aut Aut*, nn. 239-234, 1990, p. 449.

personalità straordinaria dai tratti ben delineati, sin dalla giovane età, per vigore ed indipendenza intellettuale, un pensiero affascinante ed irregolare, articolato e complesso, difficilmente incapsulabile in schemi precostituiti, dal quale ancora oggi, a cent'anni dalla sua nascita non si può prescindere². Troppo filosofa, poco accademica, la Arendt, rappresenta, com'è stato osservato, un «caso anomalo» nel panorama culturale dell'epoca in cui è vissuta. Sfuggita alla persecuzione nazista, vive la condizione di perseguitata, di rifugiata ed infine di apolide. E' proprio quest'ultima condizione in cui la Arendt è vissuta per un lungo periodo della sua vita, le consente di comprendere fino in fondo cosa significhi vivere ai confini del mondo, essere un indesiderato, uno straniero senza patria, in altre parole un *heimatlosen*. Sono ancora e sempre un'apolide, scrive in una lettera a Jaspers «ed a questa mia condizione si adattano ancora e sempre, in una certa misura, le camere ammobiliate»³. Stranieri, barbari, esclusi, infatti, popolano numerosi le pagine delle opere più significative della Arendt⁴. Una condizione, questa, che non include la possibilità di avere diritti, nemmeno quelli considerati «naturali», perché connaturati all'uomo. In questo senso, cittadinanza ed apolidia, possono essere considerate come le due facce di una stessa medaglia. L'apolidia, infatti, intesa come mancanza di cittadinanza, come mancanza di un posto al mondo, rappresenta l'altro lato della cittadinanza. La «cittadinanza» costituisce, infatti, un punto di confluenza, tanto «dell'identità politico-giuridica del soggetto», quanto della sua partecipazione alla vita politica, e non ultimo, di tutto il «corredo» dei suoi diritti e doveri. In questo senso, la cittadinanza diviene il punto nevralgico dell'intero sistema politico, in quanto coinvolge tutta la sfera dei diritti dell'uomo a partire dalla loro fondazione, passando attraverso una ridefinizione, estensione e moltiplicazione, per giungere al momento, forse più delicato ed importante, della loro tutela. Il «fascino», com'è stato suggestivamente definito, della cittadinanza risiede, dunque, nel fatto che essa riunisce a sé, in un'intima complicità, il soggetto con i suoi diritti-doveri e l'appartenenza. Diritti ed appartenenza costituiscono, dunque, le strutture portanti della cittadinanza, che poggiano su quella «pietra angolare» che è il soggetto, il quale svolge il ruolo di protagonista «di una partita che attraverso molteplici pedine decide della sua stessa identità politico-giuridica».

² Sull'argomento s. v. inoltre quanto osservato da E. TRIÁS, «*Hannah Arendt, 100 años de pensar en tiempos oscuros*», in *El Cultural*, ottobre 2006, p. 10.

³ H. ARENDT e K. JASPERS, *Carteggio 1926-1969* (trad. it.), A. DAL LAGO (a cura), Milano, 1969, p. 49.

⁴ I. POSSENTI, *L'apolide e il paria*, Roma, 2002, p. 12.

Consapevole di ciò, la Arendt, sottolinea come il «diritto ad avere diritti» possa essere garantito solo dall'appartenenza ad una comunità, pertanto la cittadinanza oltre ad essere uno status politico-giuridico, rappresenta proprio questo vincolo⁵.

II. Nel settimo libro della *Politica*, Aristotele scrive che «la città è una comunità di eguali»⁶ che ha come scopo il raggiungimento di una vita il migliore possibile. Da tale affermazione, sembra prendere le mosse la Arendt, quando osserva che solo essendo parte di una comunità, quindi essendo cittadini, si può avere garantita l'uguaglianza tra gli uomini. Questo, però, non deve indurre nell'errore di credere che la comunità politica a cui la filosofa si riferisce sia la copia autentica della comunità politica aristotelica. La Arendt sottolinea, infatti, come lo *zòon politikòn* aristotelico presuppone che l'elemento politico faccia parte dell'essenza stessa dell'uomo, ma ciò non può essere vero, poiché l'uomo è a-politico, vale a dire che «la politica nasce tra gli uomini, dunque decisamente al di fuori dell'Uomo»⁷. Il rifiuto della Arendt di una «naturale politicità umana» che si era affermato con Aristotele e che era proseguito passando per *l'appetitus societatis, id est communitatis* di Grozio, trova riscontro nella teoria politica hobbesiana. La filosofa, infatti, per quanto lontana per molti aspetti dalla teoria politica hobbesiana, sembra concordare con il filosofo su questo punto. La Arendt, in realtà, accetta l'idea del contratto sociale, anche se non si deve pensare ad una vera e propria teoria contrattualistica, per cui gli uomini hanno la capacità di stipulare accordi che impegnino il futuro, o hobbesianamente come un qualcosa che unisce il popolo opprimendolo, bensì come un «legame di reciprocità»⁸ fondato

⁵ Sull'argomento mi permetto di rinviare ad un mio saggio, *Il diritto ad avere diritti. Per una teoria normativa della cittadinanza*, Padova, 2005.

⁶ ARISTOTELE, *Politica* (trad. it.), A. C. VIANO (a cura), VII, Torino, 1992, 1328, b; ed ancora nel libro I 1252 a, sempre a proposito della *polis* come comunità Aristotele osserva che «poiché vediamo che ogni città è una comunità e che ogni comunità è costituita in vista di un qualche bene, è chiaro che tutte tendono a qualche bene, ma soprattutto vi tende e tende al più importante di tutti i beni la comunità che è la più importante di tutte e comprende in sé tutte le altre: e questa è quella che si chiama città e comunità politica»; sull'argomento s. v., inoltre G. CRIFO', *Civis. La cittadinanza tra antico e moderno*, Bari-Roma, 2000, p. 27, in cui l'A. sottolinea che «se la *polis* è una *koinonìa*, comunità, non ogni comunità è una *polis*. Per questa si richiede comunanza di vita e autarchia. Né la cittadinanza si acquista automaticamente per il fatto della nascita e, nello stesso modo in cui la sia acquista, per deliberazione dei cittadini, se ne può venire esclusi».

⁷ H. ARENDT, *Che cos'è la politica* (trad. it.), Milano, 1995, p. 7.

⁸ H. ARENDT, *Sulla Rivoluzione* (trad. it.), Milano, 1989, p. 192, in cui l'A. analizza lucidamente la teoria del contratto sociale o «mutuo contratto», definendolo come «un accor-

sulla «forza di un mutuo impegno»⁹. Questo «mutuo contratto» fa sì che gli individui si uniscano tra loro per formare una comunità alla cui base vi sia la reciprocità e l'eguaglianza. Un contratto così concepito equivale, osserva la filosofa, ad una promessa il cui risultato «è effettivamente una “società” o “consociazione”»¹⁰, nell'antico significato romano di *societas* intesa come alleanza.

In questo senso, è esplicito il passo de *La disobbedienza civile* in cui la filosofa chiarisce che è possibile parlare solo di un patto *associationis* o *unionis*, vale a dire quel «tipo di contratto che pur limitando il potere di ogni singolo membro, lascia intatto il potere della società»¹¹. Un contratto fondato su un «rapporto di reciprocità», su una promessa, assume necessariamente un valore pubblico-politico caratterizzato per un verso, proprio dalla sua intenzionale non-convenzionalità, e per l'altro, dalla nascita, in virtù dello stare insieme, dell'inter-azione tra gli uomini di uno spazio pubblico, di una costituzione che delimiti il potere¹². Ovviamente, ha osservato la Bazzicalupo, la «propensione arendtiana per le delimitazioni significa che il patto costituzionale» ha lo scopo, secondo l'ascendenza greca della legge-nomos, di delineare i confini precisi della sfera pubblica, rispetto alla natura, al sociale, al privato, garantendo, inoltre, tutti i «diritti legali e non pseudo-naturali» a chiunque voglia entrare nell'agorà¹³. E' la natura stessa del patto, ovvero l'accordo tra gli uomini che si sono dati liberamente delle regole convenzionali, a costituire il limite contro ogni forma di eccesso.

In questo senso, il contratto il cui principio non può che essere universalistico¹⁴, si basa, secondo la filosofa, sulla fondamentale accettazione da parte della comunità di ogni nuovo nato¹⁵. Ma, la Arendt non si ferma qui,

do in cui l'individuo cede il suo potere ad una qualche autorità in cambio di una ragionevole protezione della sua vita e dei suoi beni».

⁹ H. ARENDT, *La disobbedienza civile e altri saggi* (trad. it.), T. SERRA (a cura), Milano, 1985, p. 72.

¹⁰ H. ARENDT, *Sulla Rivoluzione*, op. cit., p. 193, una tale alleanza, continua la Arendt, «raccolge e stringe in un fascio le forze separate dei singoli membri e li raggruppa in una nuova struttura di potere in virtù di “libere e sincere promesse”».

¹¹ H. ARENDT, *La disobbedienza civile e altri saggi*, op. cit., pp. 71-72.

¹² R. GIUSTI, *Antropologia della libertà*, Assisi, 1999, pp. 90-91, fa opportunamente notare come la Arendt, pur molto vicina a Rousseau per alcuni aspetti della dottrina contrattualistica, rifiuti, però, gli esiti organicistici verso cui quest'ultimo approda, poiché «la comunità politica cui la Arendt pensa non è un “corpo politico” dotato di “volontà generale”».

¹³ L. BAZZICALUPO, *Hannah Arendt. La storia per la politica*, Napoli, 1995, pp. 205-206.

¹⁴ R. GIUSTI, *Antropologia della libertà*, op. cit., p. 92.

¹⁵ H. ARENDT, *La disobbedienza civile e altri saggi*, op. cit., p. 73; viviamo, continua la Arendt e «sopravviviamo tutti per effetto di una sorta di *consensus tacito* che difficilmente però potremmo considerare volontario».

da apolide va oltre, considerando l'accettazione nella comunità di «un'immigrazione interna». Infatti, «come ogni nuovo nato, nascendo entra a far parte di una comunità particolare solo se viene accettato e vi trova posto», allo stesso modo chi accetta di vivere in una comunità diversa da quella in cui è nato «permette alla comunità di rinnovarsi continuamente»¹⁶. Da quanto fino ad ora detto emerge chiaramente come per la Arendt, i membri di una comunità non possano essere legati da valori o culture, poiché ciò escluderebbe a priori l'altro, il diverso ed impedirebbe tout court l'affermazione di quell'universalismo dei diritti umani, che costituisce senza alcun dubbio quell'eredità irrinunciabile della tradizione giusnaturalistica. Una comunità, dunque, da intendersi come quel luogo in cui «possa apparire e prendere forma l'uomo in quanto uomo»¹⁷ prescindendo dalla sua identità o dalla sua provenienza. Una «comunità delle singolarità», quindi, come viene definita da Giusti, in cui sono i singoli individui nella loro pluralità a costituirla, e la cui caratteristica peculiare è quella di essere una comunità politica nel senso che «i singoli si determinano nello spazio d'apparenza costituito dall'intreccio delle relazioni umane»¹⁸. I singoli, quindi, non possono essere pensati, come «individui i cui diritti naturali preesistono alla costituzione della comunità stessa»¹⁹, poiché, come abbiamo visto, l'equivoco che si è creato tra diritti umani e diritti di cittadinanza ha portato al fallimento totale di una politica che tentava di estendere la cittadinanza partendo dalla difesa dei diritti umani. Infatti, mentre i diritti umani si riferiscono alla peculiarità ed alla tutela dell'individuo considerato come persona, al di là della sua formazione politico-sociali, la cittadinanza, invece, rievoca «l'idea dell'appartenenza ad una comunità politica, ad un gruppo che ha una soggettività politica, che ha istituzioni politiche»²⁰.

Tra uomo e cittadino vi è senza alcun dubbio uno stretto legame, ma non possono essere identificati, poiché vi sono alcuni diritti, come osserva autorevolmente Viola, che appartengono agli individui in quanto esse-

¹⁶ *Ibid.*, p. 74.

¹⁷ R. GIUSTI, *Antropologia della libertà, op. cit.*, p. 93.

¹⁸ *Ibid.*, p. 94; Giusti ritiene che si debba parlare di una «comunità delle singolarità» per due motivi. «Il primo, terminologico, è che se l'uomo si declina sempre al plurale, il "singolare" di "plurale" è singolo. Il singolo uomo è il singolo di una pluralità, non l'individuo, che, invece, rappresenta sempre l'elemento di un genere. Il secondo motivo, concettuale, è che il singolo può essere identificato facilmente con l'apolide. L'apolide, infatti, in quanto uomo senza né patria né cittadinanza, senza identità né appartenenza, è il singolo; in questo senso, esso è l'uomo in quanto uomo».

¹⁹ *Ibidem.*

²⁰ F. VIOLA, *Etica e metaetica dei diritti umani*, Torino, 2000, p. 56.

ri umani, mentre ve ne sono altri che gli spettano in quanto membri di una comunità politica. Va da sé, quindi, che mentre i primi sono universali, i secondi sono relativi alla comunità politica a cui si appartiene. L'uomo, scriveva Rousseau non è il cittadino, poiché, in origine si nasce uomini, e si diventa cittadini in seguito per poter tutelare la propria vita. L'uomo deve essere cosciente, della dualità della sua natura umana, per metà uomo e per l'altra cittadino. Si è sudditi, scriveva Rousseau, «in quanto soggetti alle leggi dello Stato» e si è cittadini «in quanto si è partecipi dell'autorità sovrana»²¹. In realtà, nel mondo occidentale la cittadinanza si è strutturata in una duplice dimensione, ovvero «una verticale (appartenenza allo Stato o sudditanza) ed una orizzontale (appartenenza alla comunità)»²². Tutto ciò è valido anche oggi, non solo per la tendenza ad identificare cittadinanza e nazionalità, escludendo di fatto dalla politica tutti coloro che vivono ai limiti della polis, ma soprattutto perché il voler accomunare emancipazione politica e sviluppo della cittadinanza, finirebbe con il decretare una diminuzione dello spazio politico²³. Bisogna, dunque, ripensare la politica non più partendo dalle categorie della cittadinanza, ma da quelle extraterritoriali, di «apolidia»²⁴. Se la cittadinanza, così com'è stata intesa sino ad ora, nel senso di appartenenza etnica, nazionale o religiosa, ha dato luogo ad una situazione in cui sono salvaguardati solo i diritti di chi è «dentro» la comunità, escludendo quelli di chi sta «fuori», viceversa, ora bisogna ripensare il diritto partendo proprio dagli apolidi, dai pariah, dagli stranieri.

III. Schlemihl, heimatlose, pariah. In questo modo la Arendt definisce gli «ovunque stranieri», gli indesiderati, coloro, cioè, che il mondo non vuole, che la comunità non riconosce come appartenenti. A queste figure, la cui comparsa è compresa a cavallo delle due grandi guerre, la Arendt dedica pagine bellissime. Infatti, all'indomani del primo conflitto mondiale, in seguito ai trattati di pace, si ebbe la comparsa di numerose mino-

²¹ J. J. ROUSSEAU, «Il contratto sociale o principi del diritto politico», in *Scritti politici*, II (trad. it.), Bari, 1971, p. 94.

²² C. SALAZAR, «“Tutto scorre”: riflessioni su cittadinanza, identità e diritti alla luce dell'insegnamento di Eraclito», in R. ASTORRI e F. CAPPELLETTI (a cura), *Lo straniero e l'ospite*, Torino, 2002, p. 170, entrambe messe in discussione, continua l'A. «dall'avvento della sovranità dei valori, che trova il suo corollario nell'assunzione della dignità della persona a “principio archidemico dell'ordinamento”».

²³ Sull'argomento s. v., D. ZOLO, «La strategia della cittadinanza», in *Appartenenza, identità, diritti*, Bari, 1994, p. 18; Zolo evidenzia come di fatto la «cittadinanza moderna si oppone all'idea classico-cristiana, da Aristotele a Tommaso e fino a Rousseau, dell'appartenenza organica alla città. [...] La cittadinanza moderna sancisce un'appartenenza selettiva dell'individuo alla dimensione parziale e artificiale della politica».

²⁴ R. GIUSTI, *Antropologia della libertà, op. cit.*, p. 31.

ranze nazionali insieme ad un crescente afflusso di profughi politici²⁵, che diedero vita ad un vero e proprio popolo di apolidi «inesiliabili», poiché nessuno avrebbe mai concesso loro il diritto di soggiorno, quindi un popolo senza stato.

Gli apolidi, dunque, rappresentano per la Arendt, «il gruppo umano più caratteristico della storia contemporanea»²⁶, poiché, privi dei propri diritti, di quei «diritti considerati inalienabili e che prescindono dalle circostanze politiche»²⁷, essi possono essere considerati come un moderno fenomeno di massa. Incarnano, cioè, una nuova figura di alterità nella società e nella politica contemporanea, che giunge fino ai nostri giorni, basti pensare ai milioni di extracomunitari, rifugiati, che vagano come anime in pena nei nostri territori nazionali. Possono essere paragonati ai βαρβαρος dell'antica Grecia o, ancora, ai selvaggi dell'età moderna. Tutto ciò rappresenta un paradosso per una società, come quella attuale, che si definisce civilmente progredita e che ha costruito la propria identità non per mezzo dell'esclusione, bensì dell'inclusione, combattendo in nome di quei diritti che appartengono all'uomo in quanto membro della famiglia umana. Ma la storia, già troppe volte ha evidenziato, come dopo ogni avvenimento politico, ogni rivoluzione, aumentassero sempre più gli individui che vivono al di fuori della legge senza avere mai la possibilità di tornare alla normalità, e la Arendt, con la sensibilità di chi ha vissuto la condizione di apolide, tenta di mettere in risalto come la struttura statale, sia più propensa a perdere cittadini che non ad «albergare nel suo seno dei dissenzienti»²⁸, e in ciò, forse, si potrebbe palesare un elemento di «infezione totalitaria». «Delinquenti senza un delitto» li definisce la filosofa ebrea, poiché la stessa gerarchia dei valori, propria dei paesi civili, nel caso dell'apolide era stravolta, infatti, ironia della sorte, egli poteva «normalizzarsi» solo violando la legge. Infatti, paradossalmente, nel caso in cui l'apolide compie un delitto, infrangendo così la legge, migliora la sua posizione legale, acquisendo l'identità di delinquente e godendo di una certa tutela in carcere²⁹.

«Nessuno sa chi sono»: l'apolide, privo di cittadinanza, oltre ad aver perso ogni status giuridico, ha perso anche la propria identità, non ha una patria, e non è in grado di trovarne una nuova. Persa la casa che «rappresenta l'intimità della vita quotidiana», perso il lavoro, «che rappresenta la

²⁵ H. ARENDT, *Le origini del Totalitarismo* (trad. it.), Roma, 1996, p. 375.

²⁶ *Ibid.*, p. 385.

²⁷ L. BAZZICALUPO, *Hannah Arendt. La storia per la politica*, op. cit., p. 63.

²⁸ H. ARENDT, op. cit., p. 387.

²⁹ A. ILLUMINATI, *Esercizi politici. Quattro sguardi su Hannah Arendt*, Roma, 1994, p. 34.

fiducia di essere di qualche utilità in questo mondo», persa la lingua «che rappresenta la spontaneità delle reazioni, la semplicità dei gesti, l'espressione sincera e naturale dei sentimenti»³⁰, perso ogni diritto e persa la propria identità, l'apolide si trasforma, così, in «un essere generico», con la propria diversità unica, depotenzializzata, però, di ogni possibilità di espressione e di azione in un mondo comune³¹. Ed è proprio questo «essere generico», quest'uomo «sic et simpliciter», che incarna il pariah a cui la Arendt dedica molta attenzione. Il pariah, infatti, rappresenta per la filosofa «l'unica persona reale»³², poiché è ancora radicata alla propria singolarità umana, un «uomo autentico» (eigentlich) che porta a pieno compimento «ciò che potenzialmente è proprio dell'uomo»³³. E' colui che non ha un posto al mondo e non ha trovato nessuno disposto ad accoglierlo per ciò che è, un semplice essere umano privo di qualsivoglia qualità particolare. Sono individui «ovunque stranieri»³⁴, apolidi, heimatlosen, ovvero tutti coloro che sono privi di cittadinanza nazionale. E' evidente, quindi, come osserva la Arendt, che qualunque soggetto umano privo di nazionalità, profugo politico o religioso è esposto alla perdita immediata e definitiva dei diritti fondamentali. La privazione di ogni diritto, per gli apolidi, è dovuta soprattutto alla mancanza di un posto al mondo che possa dare un peso alle loro opinioni ed un effetto alle loro azioni. Effetto che è momentaneamente negato, poiché essi sono privi del diritto di cittadinanza, di quel diritto che gli avrebbe permesso di essere protetti dalla legge nel paese in cui risiedevano. Ma ciò che alla Arendt preme mettere in evidenza è la crisi del diritto d'asilo, di quel diritto, molto antico nel mondo occidentale, in cui per tanto tempo si erano rispecchiati pienamente i temi dei diritti umani in campo internazionale. Da qui la critica che la filosofa ebraica rivolge ai diritti umani da lei definiti incerti³⁵, poiché proprio nel momento in cui avrebbero dovuto manifestarsi come fondamentali, hanno mostrato, invece, tutta la loro fragilità³⁶. Tutto ciò è ben argomentato dalla Arendt

³⁰ H. ARENDT, *Ebraismo e modernità* (trad. it.), Milano, 1986, p. 36.

³¹ A. ILLUMINATI, *op. cit.*, p. 35.

³² E. YOUNG BRUEHL, *Hannah Arendt, 1906-1975. Per amore del mondo* (trad. it.), Torino, 1990, p. 16.

³³ F. G. FRIEDMANN, *Hannah Arendt. Un'ebrea tedesca nell'era del totalitarismo* (trad. it.), Firenze, 2001, p. 26; la differenza, osserva Friedmann, «tra l'uomo autentico e gli altri uomini può consistere solo nel fatto che l'uomo autentico si determina da sé, accettando in una libera decisione la chiamata verso la propria esistenza, con tutte le sue ambivalenze e paradossi».

³⁴ I. POSSENTI, *op. cit.*, p. 27.

³⁵ H. ARENDT, *Le Origini del Totalitarismo*, *op. cit.*, p. 402.

³⁶ Jaspers parlerà di «inaffidabilità» dei diritti umani; K. JASPERS, «Inaffidabilità dei diritti umani», in *Verità e verifica. Filosofare per la prassi* (trad. it.), Brescia, 1986: «Che fata-

in un paragrafo delle «Origini del Totalitarismo», quando l'autrice afferma come la dichiarazione dei diritti dell'uomo, alla fine del XVIII secolo avesse segnato una svolta emblematica, ma nello stesso tempo, equivoca nella storia, poichè, se la svolta consisteva nell'essere l'uomo, e non più il precetto divino, fonte del diritto, l'equivoco era sotteso nella stessa Dichiarazione che non chiariva esplicitamente se l'«uomo» ed il «cittadino» fossero la stessa cosa, oppure due entità distinte³⁷. La necessità di antropocentrizzare i diritti umani non significava, che di fatto il singolo fosse divenuto fonte e garanzia del diritto, poichè, in realtà, lo era solo il corpo politico, in quanto si era operata la trasposizione dell'uomo in quanto tale a membro di una comunità politica³⁸. Pertanto, «la questione dei diritti umani s'intrecciò ben presto con quella dell'emancipazione nazionale»³⁹, tanto da sembrare che solo la sovranità del popolo di appartenenza fosse in grado di garantirli. Il popolo, dunque, e non l'individuo rappresentava l'immagine dell'uomo. In altri termini, si è passati dalla proclamazione iniziale che dichiarava sufficiente l'appartenenza all'umanità per aver garantiti gli inalienabili diritti, alla dichiarazione che l'umanità non consisteva nell'essere nient'altro che uomo, ma nell'appartenenza ad una comunità⁴⁰. Da tutto ciò deriva che la fondazione del «diritto ad avere diritti» non è un fatto naturale, bensì politico. Già la rivoluzione francese aveva amalgamato insieme la dichiarazione dei diritti dell'uomo con la proclamazione della sovranità nazionale e, quindi, i diritti fondamentali erano stati rivendicati allo stesso tempo come «l'inalienabile patrimonio di tutti gli esseri umani e come il patrimonio specificatamente nazionale di un popolo sovrano»⁴¹.

lità! Si parla di diritti dell'uomo. Ma essi valgono solo per i cittadini di uno Stato, nella misura in cui quest'ultimo li garantisce loro. Nessuno ha un diritto come cittadino del mondo. I diritti dell'uomo fanno parte delle questioni più importanti» (p. 216); s. v. inoltre, L. BAZZICALUPO, «Il paradosso dei diritti umani: le prospettive di Arendt e Weil», in A. TARANTINO (a cura), *Filosofia e politica dei diritti umani nel terzo millennio*, Milano, 2003, pp. 253-265; sempre sull'argomento s. v. anche D. COCCOPALEMERIO, *Sidera Cordis, saggi sui diritti umani*, Padova, 2004, p. 75, il quale ritiene che «la fragilità e l'insicurezza dei diritti umani dipendono anche, in verità, dal fatto che non hanno trovato il terreno giusto per attecchire, mettere radici e crescere con vita e linfa autonome».

³⁷ Sull'argomento s. v. N. MATTEUCCI, «Diritti dell'uomo», v. in N. BOBBIO, N. MATTEUCCI e G. PASQUINO (a cura), *Dizionario di politica*, Milano, 1990. La dichiarazione dei diritti dell'uomo, scrive Matteucci, «ha posto diversi problemi che sono stati, insieme, politici e concettuali»; s. v., inoltre, N. BOBBIO, «La Rivoluzione Francese e i Diritti dell'uomo», in *L'età dei diritti*, Torino, 1992.

³⁸ Sull'argomento s. v. M. CANGIOTTI, *L'ethos della politica. Studio su Hannah Arendt*, Urbino, 1990, p. 78.

³⁹ H. ARENDT, *Le Origini del Totalitarismo*, op. cit., p. 404.

⁴⁰ M. CANGIOTTI, *L'ethos della politica*, op. cit., p. 79.

⁴¹ H. ARENDT, *Le Origini del Totalitarismo*, op. cit., p. 322.

La nazione, dunque, è soggetta alle leggi che derivano dai diritti dell'uomo, e contemporaneamente sovrana, vale a dire, sciolta da «qualsiasi legge universale al punto da non riconoscere nulla di superiore a se stessa»⁴². Il risultato di tale contraddizione fu che da allora in poi «i diritti umani vennero garantiti solo come diritti nazionali» pertanto è evidente che tali diritti sono prerogativa esclusiva di coloro che fanno parte di una nazione⁴³. Lo stato diventa lo strumento della nazione ed il cittadino viene identificato con il membro di un gruppo nazionale. Detto ciò appare evidente come la Dichiarazione fosse figlia della propria epoca, e pertanto delineasse il modello degli stati nazionali, e concepisse l'umanità come una famiglia di nazioni⁴⁴. L'uomo, quindi, viene inteso come «popolo» e non più come «individuo». Ma, la Dichiarazione non aveva definito i diritti dell'uomo «inalienabili» perché indipendenti dai governi? La Dichiarazione dei diritti dell'uomo promulgata in Francia, scrive la Arendt in «Sulla Rivoluzione», «doveva costituire la fonte di ogni potere politico, doveva stabilire non un controllo ma il fondamento stesso dello stato. Il nuovo stato, [...], doveva essere basato sui diritti naturali dell'uomo, sui suoi diritti in quanto l'uomo non è altro che un essere naturale, sul diritto al “cibo, vesti e riproduzione della specie”, ossia sul diritto a soddisfare le necessità della vita»⁴⁵. Come mai, dunque, questi diritti naturali ed inalienabili hanno bisogno di un riconoscimento nazionale per essere riconosciuti. In altre parole, perché se i diritti naturali sono innati all'uomo, perdono la loro validità al di fuori dei confini nazionali, o nel momento in cui non vi è una comunità che li riconosce come tali? Una probabile risposta a tali contraddizioni potrebbe essere ricercata nella stessa dottrina giusnaturalistica moderna. In quel diritto naturale, cioè, che Francesco Gentile ha significativamente definito un «oggetto misterioso»⁴⁶ per il quale, l'uomo, è pensato ab origine svincolato dalla società e per sua natura possiede una serie di qualità pre-sociali che lo identificano come uomo, viceversa, nel momento in cui decide, in base al patto sociale, di entrare in società diviene cittadino e come tale deve sottostare alle leggi⁴⁷. Ciò che costituisce l'elemento

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Sull'argomento s. v., L. CEDRONI, *Diritti umani. Diritti dei popoli*, Roma, 2000, p. 6; la Cedroni stigmatizza come «le teorie politiche moderne e contemporanee finiscono per considerare soltanto il *cittadino* soggetto di diritti».

⁴⁴ H. ARENDT, *Le Origini del Totalitarismo*, *op. cit.*, p. 404.

⁴⁵ H. ARENDT, *Sulla Rivoluzione* (trad. it.), Roma, 1983, pp. 116-117.

⁴⁶ F. GENTILE, *Intelligenza politica e ragion di Stato*, Milano, 1983, pp. 171 e ss.

⁴⁷ Il passaggio alla società civile avviene grazie alla stipulazione di un patto originario che per necessità, come nel caso di Hobbes, o per libera scelta, come in Rousseau, tutti gli

contraddittorio è dato proprio dalla natura originaria. Infatti, mentre nell'uomo astratto essa si costituisce, «astruendo dalle relazioni sociali e storiche determinate», tuttavia in quanto natura, ipostatizza un determinato tipo di relazione sociale⁴⁸. Tutto ciò fa sì che sia impossibile poter determinare una probabile natura umana originaria e pertanto fissare il valore assoluto dei diritti umani. Non a caso Bobbio, ritiene una pura «illusione» il voler ricercare il valore assoluto dei diritti umani, poiché, in primo luogo, la stessa espressione rappresenta una tautologia, ed in secondo luogo costituiscono una classe variabile mutevole nel tempo⁴⁹. Probabilmente ciò si deve ad un ulteriore punto debole della Dichiarazione, quello di cui è stata più volte accusata, vale a dire, l'eccessiva astrattezza⁵⁰. Il paradosso, insiste la Arendt, insito nella dichiarazione consiste proprio nel prendere in considerazione un uomo «astratto», che non esiste in alcun luogo, e la stessa astrattezza dell'essere niente-altro-che-uomo costituisce il

uomini si impegnano a contrarre. Tale contratto da vita alla società ed allo Stato, la cui esistenza crea una situazione di maggiore sicurezza, garantita da norme il cui fine è proprio la salvaguardia dei diritti naturali dell'uomo; sull'argomento s. v. inoltre F. GENTILE, «Dichiarazione dei diritti umani e ideologie nell'esperienza politica contemporanea», in A. M. REVEDIN, *Diritti dell'uomo e ideologie contemporanee*, Padova, 1988, p. 58, in cui Gentile osserva come di fatto «le ideologie hanno tutte un punto in comune e cioè l'idea che l'uomo in uno stato pre-sociale, viva in una condizione di pura individualità, e che dopo il contratto sociale viva in un luogo dove è completamente rigenerato dal rapporto con gli altri e dal contratto con loro stipulato». Ma continua, ancora Gentile, in realtà, «all'indomani del contratto sociale l'uomo nuovo (il cittadino), è qualcosa di radicalmente diverso dall'uomo precedente (individuo)».

⁴⁸ R. GIUSTI, *Antropologia della libertà. La comunità delle singolarità in Hannah Arendt*, Assisi, 1999, p. 27.

⁴⁹ N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, op. cit., pp. 8-9; Bobbio, in realtà, individua, oltre a quelle su citate anche altre caratteristiche che rendono illusori i diritti dell'uomo. L'eterogeneità e lo status diverso tra i vari diritti.

⁵⁰ L'affermazione del carattere di astrattezza dei diritti umani proclamati dalla Dichiarazione francese la Arendt la riprende da E. BURKE, *Riflessioni sulla Rivoluzione in Francia* (trad. it.), A. MARTELLONI (a cura), Torino, 1963; sull'argomento s. v. anche la critica rivolta all'attacco fatto da Burke alla rivoluzione francese e la difesa storicamente documentata e filosoficamente argomentata alla Dichiarazione portata avanti da T. PAINE, *I diritti dell'uomo* (trad., it.), Roma, 1978; tra le varie accuse di astrattezza della Dichiarazione, vale ricordare quella di H. A. TAINE, *Le origini della Francia contemporanea. La Rivoluzione* (trad. it.), Milano, 1989, p. 273; Taine osserva, infatti che la maggior parte degli articoli della Dichiarazione sono solo dei «dogmi astratti, definizioni metafisiche, assiomi più o meno letterari, cioè più o meno falsi, ora vaghi ora contraddittori, suscettibili di più significati e di significati opposti [...], una specie d'insegna pomposa inutile e pesante che [...] rischia di cadere sulla testa dei passanti scossa ogni giorno da mani violente»; anche K. MARX, *La questione ebraica* (trad. it.), Roma, 1974, p. 71; definisce i diritti umani come «diritti astratti», ignari dei legami sociali dell'individuo, raffigurato come monade isolata possessiva nei confronti dei suoi beni.

primo grande pericolo per l'uomo stesso. E dopo aver messo in evidenza come senza protezione giuridica i diritti umani non hanno alcun senso, poiché finiscono per essere vuoti privi di significato alcuno, la filosofa sarcasticamente scrive sempre ne le *Origini del Totalitarismo* che «è stato un guaio che tutti i tentativi di giungere ad una nuova carta dei diritti umani venissero patrocinati da figure marginali, giuristi internazionali o filantropi di professione. Le associazioni da essi formate, le dichiarazioni emesse mostravano una curiosa affinità di linguaggio e di composizione con le società per la protezione degli animali»⁵¹. Non deve, dunque, meravigliarci che la Arendt, osservi come la categoria dei diritti umani sia una pura illusione, poiché il mondo, «non ha trovato nulla di sacro nell'astratta nudità dell'essere umano»⁵².

Per la filosofa ebrea, infatti, «non è la perdita di specifici diritti, ma la perdita di una comunità disposta e capace di garantire qualsiasi diritto» a privare l'uomo dei propri diritti. Pertanto il «diritto ad avere diritti» è garantito solo dall'appartenenza ad una comunità⁵³. Infatti, la disgrazia degli individui senza status giuridico, scrive la Arendt ne le «*Origini del Totalitarismo*», «non consiste nell'essere privati della vita, della libertà, del perseguimento della felicità, dell'eguaglianza di fronte alla legge e della libertà di opinione [...] ma del non appartenere più ad alcuna comunità di sorta, nel fatto che per essi non esiste più nessuna legge»⁵⁴. Dunque, titolare dei diritti umani è «solo il cittadino che è al tempo stesso l'essere umano in generale a cui tali diritti si riferiscono»⁵⁵. Detto ciò, l'incertezza dei diritti umani, trova piena conferma e non c'è da meravigliarsi se la filosofa ebrea simpatizzi con la tesi di Burke di una «astrattezza» dei diritti umani⁵⁶. Burke, infatti, ritiene «che è molto più saggio contare su un' "eredità tradizionale" di diritti trasmessi di padre in figlio come la vita [...], anziché come gli inalienabili diritti dell'uomo». Ciò in considerazione del fatto, continua la Arendt, che secondo Burke i diritti di cui godiamo «scaturiscono "dall'intimo della nazione", e la loro fonte non è né la legge naturale né il precetto divino, e tanto meno la "razza umana, sovrana della terra" di Robespierre»⁵⁷.

⁵¹ H. ARENDT, *Le Origini del Totalitarismo*, op. cit., p. 405.

⁵² *Ibid.*, p. 415.

⁵³ *Ibid.*, p. 404.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 410- 411.

⁵⁵ E. PARISE, *La politica dopo Auschwitz. Rileggendo Hannah Arendt*, Napoli, 2000, p. 76.

⁵⁶ H. ARENDT, *Le Origini del Totalitarismo*, op. cit., p. 414.

⁵⁷ La Arendt si riferisce all'opera di E. BURKE, *Riflessioni sulla Rivoluzione in Francia*,

Da quanto sin qui delineato, potrebbe sembrare che, per alcuni aspetti, la riflessione arendtiana voglia mostrare il fallimento totale dei diritti umani, in realtà, però, il suo intento è solo quello di evidenziare come il fondamento dei diritti non possa essere l'uomo, inteso nella sua astratta nudità, bensì l'uomo aristotelicamente inteso come *zoon politikón*, vale a dire l'uomo inserito in una comunità⁵⁸. Infatti, osserva la filosofa, i diritti umani hanno mostrato la loro inapplicabilità, anche in quei paesi che fondavano su di essi le proprie costituzioni, ogni qual volta apparivano gli individui che non erano più cittadini di nessuno. Nessuno è in grado di «definire con sicurezza che cosa sono realmente questi diritti umani generali, cioè distinti dai diritti dei cittadini»⁵⁹, e la confusione aumenta, sostiene la Arendt, quando pur essendo tutti concordi nel ritenere che «il dramma degli apolidi» consista proprio nella perdita dei diritti umani, nessuno, però, è in grado di sapere quale diritti realmente essi abbiano perduto⁶⁰. Se l'uomo, aristotelicamente inteso come *zoon politikón*, come essere che ha bisogno di relazionare con gli altri, di vivere con gli altri, perde il «diritto ad avere dei diritti», perde allora, il suo «status politico», che si manifesta soprattutto nella «mancanza di un posto nel mondo che dia alle opinioni un peso e alle azioni un effetto»⁶¹. L'apolide, il *res nullius*⁶², colui che viene paragonato ad una «nave in alto mare che non batte alcuna bandiera»⁶³, poiché non possiede più una patria, che non ha un posto al mondo, che non ha una comu-

op. cit., p. 257, per Burke naturali sono i sentimenti come il timore di Dio, il rispetto del Re, l'affetto per il Parlamento, innaturali, invece, o addirittura «falsi e spuri» quelli che ci insegnano «una servile, licenziosa e incompota insolenza, una specie di libertà che dura solo pochi giorni di festa, ci rendono giustamente degni di una eterna e miserevole schiavitù»; di fatto Burke rifiuta categoricamente la stessa idea dei diritti come diritti naturali, poiché egli osserva che «il governo non sussiste in virtù di diritti naturali, che possono e devono esistere in modo indipendente da esso. Questi principi risultano molto più evidenti quando si considerino sotto l'aspetto puramente astratto».

⁵⁸ Il dibattito sul fondamento dei diritti dell'uomo è ancora vivace, per una disamina più articolata dell'argomento rinvio al testo di N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, *op. cit.*

⁵⁹ H. ARENDT, *Le Origini del Totalitarismo*, *op. cit.*, p. 406.

⁶⁰ Sulla nozione di apolidia s. v., B. BAREL, «Apolidia», in *Enc. Giur. Treccani*, 1988, pp. 1-4, in cui Barel evidenzia come una «condizione pregiudizievole per il soggetto interessato e non desiderabile neppure dal punto di vista della comunità internazionale. L'apolide si trova in una posizione assai svantaggiosa rispetto al cittadino, perché, oltre a non possedere i diritti connessi con lo status civitatis, non può beneficiare della protezione diplomatica che lo Stato può esercitare a tutela dei sudditi nel proprio territorio. Egli è soggetto all'arbitrio di qualsiasi Stato».

⁶¹ H. ARENDT, *Le Origini del Totalitarismo*, *op. cit.*, p. 410.

⁶² G. SCHWARZENBERGER, *A Manual of International Law*, London-New York, 1960, p. 132.

⁶³ L. V. OPPENHEIM, *International Law*, London-New York-Toronto, 1955, p. 669.

nità che gli garantisce i suoi diritti, è un «uomo in quanto tale»⁶⁴, un uomo qualunque, privo di diritti, colpevole, solo, di essere un uomo senza qualità. Ed è proprio quest'uomo la cui colpa è quella di non essere «altro che un uomo» poiché «sembra aver perso le qualità che spingevano gli altri a trattarlo come un proprio simile» è divenuto il bersaglio ideale, il nemico oggettivo di schmittiana memoria dei regimi totalitari. Consapevole di tutto ciò la Arendt insiste sulla necessità di un «diritto ad avere dei diritti» che sia saldamente ancorato all'appartenenza ad una comunità.

IV. Ben si comprende, a questo punto, come per la filosofa ebrea, punto di riferimento costante, per ciò che concerne il diritto di cittadinanza, sia Aristotele. Lo Stagirita aveva definito, infatti, l'uomo come *zoon politikón logon echon*, ovvero come colui che vive «un'autentica vita umana nella polis, il modo di vita più elevato possibile». Solo nella comunità politica, secondo la Arendt, gli individui possono trovare protezione e avere garantito «quel diritto ad avere dei diritti», che è la base dell'uguaglianza giuridica. La comunità politica, quindi, garantisce la libertà e l'uguaglianza politica facendo sì che gli individui siano eguali dinanzi alla legge e nello stesso tempo tutelandone i diritti⁶⁵. La natura, viceversa, non è il regno dell'eguaglianza, semmai quello della disuguaglianza, della sopravvivenza, della prevaricazione del più forte sul debole. L'uguaglianza tra gli uomini, infatti, per la filosofa ebrea non è un fatto naturale, bensì istituzionale, poiché solo la comunità politica, come istituzione, permette di uniformare le differenze tra individui consentendo loro un'azione paritaria⁶⁶. Come abbiamo già visto, l'astratta nudità dell'essere-nient'altroche-uomo è un grosso pericolo, poiché non è vero che ad un uomo nudo, naturale, vengano attribuiti gli innati ed inalienabili diritti umani, è vero semmai l'opposto. «Un uomo che non è altro che uomo sembra aver perso le qualità che spingevano gli altri a trattarlo come un proprio simile»⁶⁷, in altre parole, la perdita dei diritti umani fa sì che l'uomo diventi un individuo generico. Dobbiamo, smettere, di ritenere ingenuamente che «l'uomo per il semplice fatto di essere tale, di avere una vita naturale, è soggetto di diritto»⁶⁸. E' vero semmai l'opposto, fin tanto ché gli uomini sono costret-

⁶⁴ R. GIUSTI, *Antropologia della libertà*, op. cit., p. 31.

⁶⁵ Sull'argomento s. v. quanto autorevolmente sostenuto da C. MARTÍNEZ SICLUNA, «Il problema del fondamento e la giustificazione del diritto», in *Le Corti Calabresi*, n. 3, 2006.

⁶⁶ M. CEDRONIO, *La democrazia in pericolo. Politica e storia nel pensiero di Hannah Arendt*, op. cit., p. 43.

⁶⁷ H. ARENDT, *Le origini del Totalitarismo*, op. cit., p. 415.

⁶⁸ R. GIUSTI, op. cit., p. 37.

ti a vivere ai margini della comunità, allo stato naturale, dove la sfera privata è connotata dall'unicità, dall'intoglibile differenza, allora si è destinati alla diversità, viceversa, invece, nella sfera pubblica costituita dalla legge dell'uguaglianza, della molteplicità, in cui l'uguaglianza tra gli uomini non è un presupposto fisso, bensì il risultato dell'operatività umana che edifica, partendo dal mondo dato, un mondo comune. In tal senso, l'unicità diventa una pericolosa minaccia per ciò che è costruito, in quanto rammenta, a quest'ultimo, la sua limitatezza⁶⁹. L'uguaglianza giuridica, dunque, diviene per Hannah Arendt non un fatto puramente formale bensì, la base del sistema democratico e come tale garanzia per tutti⁷⁰. Un'azione politica effettiva ed efficace, sarà possibile, quindi, solo all'interno della comunità, intesa però quale rottura con la naturalità dell'individualismo classico. In altri termini, allora, in essa prende corpo lo stesso ordinamento giuridico, innervato però non da un presupposto formale, secondo un'ipotesi kel-seniana, bensì teoreticamente fondato da quel principio, da quell'*archein*, che giustifica e comprende lo stesso agire politico dell'uomo⁷¹. Non è un caso, infatti, che in alcune delle più significative pagine di «Vita Activa», Hannah Arendt scrive, che il termine agire «nel senso più generale, significa prendere un'iniziativa, iniziare»⁷² intesa come quella «suprema capacità dell'uomo»⁷³ rappresentata da ciascuna nuova nascita.

V. «*Initium ut esset homo creatus est*», riprendendo l'espressione agostiniana, la filosofa ebrea, in realtà, vuole evidenziare che perché ci sia un inizio «fu creato l'uomo, prima del quale non esisteva nessuno», infatti, questo inizio «non è come l'inizio del mondo, non è l'inizio di qualcosa ma di qualcuno, che è a sua volta iniziatore»⁷⁴, pertanto con la creazione dell'uomo, il principio del cominciamento entrò nel mondo stesso.

Allora, se la creazione dell'uomo, osserva ancora la Arendt «coincide con la creazione di un inizio nell'universo, ne deriva che la nascita dei singoli uomini, che sono nuovi inizi, non potrà far altro che riaffermare

⁶⁹ M. CANGIOTTI, *op. cit.*, p. 81.

⁷⁰ M. CEDRONIO, *op. cit.*, p. 45.

⁷¹ Per un maggiore approfondimento dell'argomento mi permetto di rinviare ad un mio saggio, *L'inizio come principio di legittimazione dell'agire politico in Hannah Arendt*, in S. MALETTA (a cura), *Il legame segreto. La libertà in Hannah Arendt*, Soveria Mannelli, 2005.

⁷² H. ARENDT, *Vita Activa*, *op. cit.*, p. 128.

⁷³ H. ARENDT, *Le Origini del totalitarismo*, *op. cit.*, p. 656.

⁷⁴ H. ARENDT, *Vita Activa*, *op. cit.*, p. 129; Agostino ha distinto due diversi significati del termine origine: *initium* e *principium*. *Initium* è l'inizio dell'uomo, mentre il *principium* è l'inizio del mondo. Ciò in considerazione del fatto che la creazione dell'uomo è un «principio assoluto», mentre la creazione del mondo è un «principio relativo».

il carattere originale dell'uomo, sicché l'origine non potrà mai diventare interamente una cosa del passato». A tutto ciò va aggiunto il fatto che la «continuità memorabile di questi inizi nella successione delle generazioni garantisce una storia che non può mai finire perché è la storia di esseri la cui essenza è l'inizio»⁷⁵. L'operazione della Arendt, di recuperare l'originario etimo del termine «agire», mostrando così la «stretta connessione [...], tra azione e inizio, e dunque tra azione e novità»⁷⁶, le serve per mostrare come in realtà l'imprevedibilità ed irripetibilità dell'inizio sia strettamente legata alla pluralità. In questo senso, l'azione ha in sé connaturata, la forza innovatrice che si oppone radicalmente alla ripetitività⁷⁷. Agire, dunque, nel senso di *archein*, ossia dare inizio, incominciare, a cui corrisponde, la natalità, che assicura agli uomini l'essere unici, e pertanto imprevedibili, ovvero non eguali. Natalità ed azione sono, dunque, collegate tra loro da tutta una serie di complesse connessioni, che derivano soprattutto dal fatto che l'azione, di per sé, come osserva Croce, è sempre un «fatto nuovo»⁷⁸. L'azione deve essere, in altri termini, intesa come la capacità di generare qualcosa di nuovo, ovvero iniziare, mettere in movimento qualcosa, realizzando le potenzialità contenute nell'essere natale dell'uomo⁷⁹. L'azione così intesa non è finalizzata ad una utilità personale, ma all'«amore per il mondo». Un'azione che, secondo la Arendt, deve essere ispirata a principi di gloria, amore, libertà ed uguaglianza⁸⁰. Tra l'altro, essendo un fenomeno meramente politico, l'azione, è vincolata alla pluralità e in tal senso consente all'individuo di realizzare la propria identità ed unicità, contribuendo, così, a fondare un mondo inteso come spazio plurale in cui è garantita la permanenza attraverso un'opera di creazione continua⁸¹.

⁷⁵ H. ARENDT, «Comprensione e politica», in *La disobbedienza civile*, op. cit., p. 108.

⁷⁶ S. FORTI, *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Milano, 1996, pp. 273-274.

⁷⁷ S. FORTI, *Vita della mente e tempo della polis*, op. cit., p. 274.

⁷⁸ B. CROCE, *Filosofia della pratica. Economia ed etica*, Bari, 1932, p. 26.

⁷⁹ H. ARENDT, *Vita Activa*, op. cit.: «... poiché sono *initium*, nuovi venuti e iniziatori grazie alla nascita, gli uomini prendono l'iniziativa, sono pronti all'azione» (pp. 128-129); ed ancora poiché «... è l'azione che è in più stretto rapporto con la condizione umana della natalità; il cominciamento inerente alla nascita può farsi riconoscere nel mondo solo perché il nuovo venuto possiede la capacità di dar luogo a qualcosa di nuovo, cioè di agire. Alla luce di questo concetto di iniziativa, un elemento di azione, e perciò di natalità è intrinseco in tutte le attività umane» (p. 8).

⁸⁰ H. ARENDT, «Che cos'è la libertà», in *Tra passato e futuro*, op. cit., p. 167.

⁸¹ L. SAVARINO, *Politica ed estetica. Saggio su Hannah Arendt*, op. cit., p. 36; sull'argomento s. v. anche il saggio di J. F. LYOTARD, *Lecture d'infanzia* (trad. it.), Milano, 1993; E. PARISE, «Relazione introduttiva», in E. PARISE (a cura), *La politica tra natalità e mortalità. Hannah Arendt*, op. cit., p. 20; «Radicata nella singolarità umana, l'azione richiede, tutta-

Le azioni, dunque, rinnovano la vita degli uomini conferendogli quel tanto d'immortalità a cui possono accedere da esseri mortali⁸². L'azione, aristotelicamente intesa come praxis, rappresenta una prerogativa dell'uomo, poiché «né una bestia né un dio ne sono capaci», inoltre, essa dipende interamente dalla costante presenza degli altri, anzi è addirittura inconcepibile al di fuori della pluralità umana, poiché non l'uomo, ma gli uomini, osserva la Arendt abitano questo pianeta. La pluralità, infatti, è la legge della terra⁸³. Pertanto è solo attraverso l'azione che gli uomini possono mostrare chi sono, rivelare «l'unicità della loro identità personale» e in tal modo mostrarsi al mondo⁸⁴. In altre parole, l'azione, corrisponde alla condizione della pluralità di esseri unici. L'azione, dunque, per la Arendt, non potrà mai essere solitaria, ma dovrà essere sempre fonte di pluralità, una *conditio per quam* della vita politica⁸⁵. Una pluralità umana intesa con il duplice carattere di eguaglianza da una parte e distinzione dall'altra. E' evidente che la Arendt ha presente il modello di eguaglianza greca, fondata sul fatto «che gli uomini erano per natura ($\varphi\nu\sigma\epsilon\iota$) non eguali e avevano bisogno di una istituzione artificiale, la polis, che in virtù del suo νόμος li rendesse eguali»⁸⁶. L'eguaglianza esiste, quindi, solo ed esclusivamente in questo specifico ambito politico che è la polis, in cui gli uomini hanno la possibilità di incontrarsi come cittadini e non come persone private⁸⁷. Un'eguaglianza contro natura che nasce dall'ambito politico come un qualcosa che «impone un senso al tumulto naturale»⁸⁸, un attributo della polis, da cui l'uomo può trarre beneficio solo in virtù della sua cittadinanza. Infat-

via, come suo prerequisito sempre connesso alla nascita, la pluralità di distinte unicità. Senza questo requisito, che secondo il linguaggio della Arendt, è un fatto, l'azione sarebbe condannata al solipsismo dei linguaggi privati o alla fusionalità totalizzante che costituiscono l'orizzonte del moderno individualismo»; L. BAZZICALUPO, «Il presente come tempo della politica», in E. PARISE (a cura), *La politica tra natalità e mortalità. Hannah Arendt, op. cit.*, p. 156; A. PRINZ, *Professione filosofa. Vita di Hannah Arendt* (trad. it.), Roma, 1998, p. 172: «Se la morte è la grande livella, allora la nascita è quell'evento che fonda l'unicità di ogni uomo».

⁸² E. YOUNG BRUEHL, *Hannah Arendt, 1906-1975. Per amore del mondo, op. cit.*, p. 551.

⁸³ H. ARENDT, *Vita della mente, op. cit.*, p. 99.

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 130-131; sempre sull'argomento s. v. quanto osservato da H. JONAS, «Hannah Arendt su Hannah Arendt. Pensare e agire», in *MicroMega*, n. 8, 2006, p. 158.

⁸⁵ H. ARENDT, *Vita Activa, op. cit.*, p. 129.

⁸⁶ H. ARENDT, *Sulla Rivoluzione, op. cit.*, p. 26.

⁸⁷ Sull'argomento s. v., anche F. FISTETTI, *Comunità*, Bologna, 2003, p. 26, in cui l'A. evidenzia che «per quanto ristretta sia la cerchia di coloro che rientrano nel "demos", essendo esclusi gli schiavi, le donne e gli stranieri, autori come Aristotele, che pur non sono degli ardenti democratici, insistono nel connotare la cittadinanza come un'attiva condivisione del potere fondata sull'eguaglianza e addirittura sull'amicizia dei concittadini».

⁸⁸ A. ENEGRÉN, *Il pensiero politico di Hannah Arendt* (trad. it.), Roma, 1987, p. 40.

ti, né la libertà, né tanto meno l'eguaglianza sono qualità insite nella natura umana, esse non esistevano come *φύσει*, ma come *νομῶ*, ovvero «come cose convenzionali e artificiali, prodotti dello sforzo umano e qualità del mondo fatto dagli uomini»⁸⁹.

Eguaglianza e distinzione, dicevamo, quali fondamento della pluralità umana, sono le caratteristiche del cittadino della polis. E' evidente, ancora una volta, il richiamo ad Aristotele, il quale aveva posto come condizione essenziale della polis da un lato la pluralità, data da elementi specificamente diversi, «poiché non nasce una città da uomini simili» e dall'altro che tra tali elementi si stabilisse un'uguaglianza per reciprocità⁹⁰. Infatti, «l'uguaglianza nei rapporti reciproci salvaguarda la città» e tra l'altro è il tipo di rapporto che, osserva ancora Aristotele, «necessariamente si instaura tra uomini liberi e uguali, che non possono comandare tutti contemporaneamente, ma devono avvicinarsi al potere»⁹¹. Uguaglianza che permette agli uomini di comprendersi tra loro e di «comprendere i propri predecessori», di fare progetti per il futuro e «prevedere le necessità dei loro successori»⁹². Questa uguaglianza è possibile solo all'interno di uno spazio pubblico, o «spazio dell'apparenza», o «spazio politico», o ancora «spazio della memoria». Locuzioni, queste ultime che la filosofa utilizza spesso l'una al posto dell'altra per definire quello spazio in cui sono possibili le relazioni umane. Lo spazio qui considerato, non intende rinviare ad un preciso principio di territorialità, non intende cioè, delimitare il luogo di attualizzazione del fatto politico, ma semmai la condizione di possibilità dell'essere-insieme. Lo «spazio dell'apparenza», infatti, «si forma ovunque gli uomini condividano le modalità dell'azione e del discorso, e quindi anticipa e precede ogni costituzione formale della sfera pubblica e delle varie forme di governo in cui la sfera pubblica può essere organizzata»⁹³, e scompare allo scomparire degli uomini e delle loro azioni. Questo spazio pubblico o «mondo comune», mette in relazione e separa nello stesso tempo gli uomini, è come stare seduti intorno ad un tavolo, faccia a faccia, dove ognuno può vedere ed ascoltare l'altro senza, che nello stesso tempo, venga eliminata la distanza che separa. Solo nel mondo comune, in mezzo e tra gli altri, l'uomo ha, dunque, la possibilità di essere visto, udito e riconosciuto dagli altri, manifestando la sua natura di *zoon logon*

⁸⁹ H. ARENDT, *Sulla Rivoluzione*, op. cit., p. 27.

⁹⁰ ARISTOTELE, *Politica*, op. cit., II, 2, 1261a, p. 96.

⁹¹ *Ibid.*, p. 97.

⁹² H. ARENDT, *Vita Activa*, op. cit., p. 127.

⁹³ *Ibid.*, p. 146.

echon, ovvero di essere dotato di linguaggio, e trovando così, conferma di una propria identità. La polis, rappresenta questo mondo comune, questo spazio comunitario che nasce nel momento in cui la preoccupazione per la vita individuale viene sostituita dall'amore per il mondo comune⁹⁴. Senza la polis, senza, cioè, una comunità disposta a riconoscere l'uomo nella sua astratta nudità, come cittadino, viene meno la possibilità di vivere e di salvaguardare la libertà e la dignità dell'uomo.

VI. Quanto sin qui delineato, è ancora di estrema attualità, infatti oggi alle soglie del terzo millennio, assistiamo da un lato al crescente fenomeno della globalizzazione, mentre dall'altro all'emersione di nuovi particolarismi che favoriscono sempre più una dimensione locale. Non siamo, poi, così lontani ne estranei dagli scenari descritti dalla Arendt degli indesiderati, gli ovunque stranieri, coloro che il mondo non vuole, oggi tutto ciò è ancora presente sotto i nostri occhi quotidianamente. Ed oggi, tutto ciò crea un senso di smarrimento e di insicurezza, di paura e di rifiuto. Lo straniero extracomunitario diviene il diverso, l'altro, e frequentemente verso l'altro si ha una forma di «risentimento»⁹⁵. E, se un tempo lo straniero il «diverso da sé» rappresentava colui che era stato inviato dalla divinità in una determinata comunità e come tale investito di sacralità, quindi, accolto alla stessa stregua della divinità, oggi, invece lo straniero è percepito come un «ostacolo», un «rivale» «verso cui liberare le nostre violente pulsioni»⁹⁶. Lo straniero, dunque, con la sua «incancellabile diversità»⁹⁷, non è più l'ospite bensì l'ostile e lo Stato non è più in grado di regolare e frenare il nostro «risentimento» verso lo straniero-ostile, venendo meno, così, ai «principi ed alle pratiche di ospitalità»⁹⁸ che per secoli hanno contraddistinto la nostra società. La lezione arendtiana dovrebbe indurci a riflettere ed iniziare a prendere in considerazione l'idea che i diritti dell'uomo non sono solo quelli relativi agli individui o ai gruppi, ma sono i diritti del genere umano. Alle soglie del terzo millennio dovremo tornare a parlare di un «patrimonio comune dell'umanità e di uno *jus humanitatis*»⁹⁹, pas-

⁹⁴ R. ESPOSITO, «Polis o communitas», in S. FORTI (a cura), *Hannah Arendt*, Milano, 1999, p. 96.

⁹⁵ R. GIRARD, *Il risentimento. Lo scacco del desiderio dell'uomo contemporaneo* (trad. it.), Milano, 1999, p. 5.

⁹⁶ F. M. BARLASSINA, *Ospitalità, cultura e diritto*, op. cit., p. 34; sull'argomento s. v. inoltre S. ARMELLINI, «Ospitalità e diritto», in E. BAGLIONI (a cura), *Ospiti del futuro?*, Torino, 2000.

⁹⁷ F. A. CAPPELLETTI, «Lo straniero e la città perfetta. Passioni e ragione nell'utopia», in R. ASTORRI e F. A. CAPPELLETTI (a cura), *Lo straniero e l'ospite*, op. cit., p. 95.

⁹⁸ F. M. BARLASSINA, op. cit., p. 35.

⁹⁹ F. VIOLA, op. cit., p. 186.

sare cioè dai diritti dell'individualità a quelli della socialità. L'umanità, in questo senso, distanziandosi dalle comunità, dalle nazioni e dai popoli che la compongono è portatrice di caratteri e diritti propri. I diritti dell'umanità appartengono, quindi, alla specie umana in toto considerata dal punto di vista biologico, sociologico e culturale. In questo senso l'umanità, intesa come «soggetto che vive nell'estensione dei secoli»¹⁰⁰ autonomo rispetto alle razze, alle nazioni, alle comunità etniche ed agli stessi individui, potrebbe rappresentare quel diritto a cui tutti indistintamente possono appellarsi. La sfida, dunque, per l'uomo del terzo millennio è quella di un recupero dell'umanità, recupero che, però, è possibile solo attraverso l'altro. Tutto ciò è, però, possibile a condizione che la nozione di *humanitas* non sia collocata in un contesto meramente biologistico. Se, il problema del fondamento dei diritti umani, nonostante i tentativi di riduzione, torna in modo prepotente alla ribalta oggi, allora la nozione di *humanitas* per essere vero fondamento dei diritti, considerati inviolabili, va intesa nel più profondo senso assiologico. Essa è valore originario, anzi precipuo di legittimazione dell'intero ordinamento giuridico, in quanto fonte di diritti, ma anche fonte di obblighi e quindi doveri¹⁰¹.

¹⁰⁰ L. LIPPOLIS, *Dai diritti dell'uomo ai diritti dell'umanità*, op. cit., p. 157.

¹⁰¹ Su ciò ampiamente, G. P. CALABRO' e P. B. HELZEL, *Il sistema dei diritti e dei doveri*, Torino, 2007.