
Diritti umani e cittadinanza in Hannah Arendt

di

Adriana Lotto

Abstract: The presence of thousands of refugees crossing Europe during the interwar period induced Hannah Arendt to reflect upon citizens' rights and to conclude that, as they were tied to the Nation – State, it was not only impossible to distinguish the rights of man from citizens' rights, but also that the disappearance of the latter involved the disappearance of the former. What happened was that human existence, reduced to a “bare life”, deprived of any juridical protection, was exposed to every offence, and that the human beings as such became superfluous. On this basis, internment camps became the place where citizens without citizenship had to be concentrated and where everything was possible. The problem was therefore how to safeguard the political existence and the life of these people, destined, in the very frame of the Nation – State crisis, to become the “vanguard of their peoples”.

“Privati dei diritti umani garantiti dalla cittadinanza, si trovarono ad essere senza alcun diritto, schiuma della terra.”

È questa la tesi, posta in *Le origini del totalitarismo* a premessa del capitolo sul *Tramonto degli Stati nazionali e la fine dei diritti umani*, che Hannah Arendt sviluppa con straordinaria lucidità ed incredibile lungimiranza¹.

Cogliendo un fenomeno che compare massiccio nel periodo tra le due guerre, ovvero quello delle migrazioni di interi gruppi di popolazione, ella ne sottolineava i caratteri di novità, oltre che la consistenza in termini quantitativi, nel raffronto continuo col passato e in prospettiva, ma ne evidenziava, ancor prima, lo stretto legame con la crisi dello Stato nazionale.

Le migliaia di profughi, al pari delle cosiddette “minoranze nazionali”, le une espulse dal paese d'origine a causa delle rivoluzioni, le altre create dai trattati di pace e tollerate dentro uno spazio geo-politico definito, per le quali vennero a cadere o non si estesero appieno le garanzie di legge, rappresentarono nell'immediato un'eccezione. Di fatto, in attesa che le prime si assimilassero alla nazione, con cui furono costrette dai trattati di pace a condividere un territorio, ma non una lingua, una cultura, una rappresentanza quanto meno adeguata, si pensò bene di riconoscerle e proteggerle con speciali trattati sulle minoranze, intendendosi per minoranze quei popoli “troppo piccoli e troppo sparsi per avere diritto alla dignità nazionale”. Insomma, nel vuoto di potere apertosi con il dissolvimento dell'impero asburgico e con la sottrazione della Polonia e dei paesi

¹ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, trad. it. di A. Guadagnin, Edizioni di Comunità, Milano 1996, p. 372.

baltici al dominio zarista, si concesse a 100 milioni di europei la possibilità dell'autodeterminazione e dell'indipendenza, già riconosciuta, del resto, ai popoli coloniali. Se nonché gli Stati nazionali che sorsero anche nell'Est dell'Europa, territorio storicamente disomogeneo, furono l'espressione di alcuni popoli, quelli titolari di sovranità, a detrimento di altri consapevoli fin da subito che "senza un loro governo erano defraudati dei diritti umani". Anche perché, avendo la Rivoluzione francese coniugato Stato nazionale con diritti umani, la tutela dei diritti dei popoli esclusi, riconosciuti e non, venne affidata non ai singoli governi, ma alla Lega delle Nazioni. Del resto, non tanto la presenza di minoranze nazionali, sui cui "doveri" nei confronti del rispettivo Stato si finì ovviamente per insistere, quanto la loro esistenza giuridica era inconcepibile, in quanto minaccia della identità Stato-nazione, ovvero limitazione della sovranità nazionale. A questo si aggiunga che il carattere interregionale di questi gruppi finiva col mettere gli interessi delle "nazioni" al di sopra di quelli degli Stati, rompendo anche in questo modo l'identità Stato-nazione.

Fu infatti il principio territoriale, sancito dalla Lega delle Nazioni, a essere subito eluso dalle minoranze nazionali riunite nel "Congresso dei gruppi nazionali organizzati negli stato europei", col risultato che non solo prevalse l'interesse della singola "nazione" su quello comune a tutte le "nazioni", ma si verificò il paradosso che nel 1933 la delegazione ebraica chiese una mozione di condanna del trattamento riservato agli ebrei nel Terzo Reich, mentre quella tedesca esprime solidarietà alla Germania.

Ad ogni modo, proprio perché a dare luogo al diritto di cittadinanza e alla protezione giuridica era l'appartenenza alla nazione sovrana, per i gruppi minoritari non c'era altra soluzione che essere assimilati o liquidati, avendo le leggi che li garantiva carattere esclusivo di eccezionalità. Si operava così più che il passaggio da Stato di diritto a Stato nazionale, come sostiene Arendt, la loro coincidenza proprio nel momento della crisi del loro equilibrio, e questo, osserva la stessa, molto prima che Hitler proclamasse: "Diritto è quel che giova al popolo tedesco"².

Dalla fine della prima guerra mondiale, alle minoranze che si pensarono tali solo negli Stati di nuova creazione, essendo quelle dei vecchi Stati europei appartenenti almeno *de jure* ad essi, si aggiunsero gli apolidi, il cui afflusso massiccio, in assenza di una disciplina internazionale riconosciuta, mise in crisi l'idea di eccezione senza però prospettare soluzioni che non fossero quella del rimpatrio forzato, destinato anch'esso, come vedremo, a diventare impossibile.

Mentre, infatti, la presenza di minoranze "senza Stato solo a metà" era tollerata come si tollera, "compassionevolmente", il popolo dei miserabili, degli esclusi, la presenza massiccia dei rifugiati fece emergere, in maniera scandalosa, la divisione tra esso e il Popolo, come "corpo politico integrale". L'ossessione di una tale frattura, che in Germania riguardò Tedeschi ed ebrei, e quella di creare un popolo uno e indiviso, condussero là, in ultimo, alla soluzione finale. Ma se gli ebrei erano "i rappresentanti per eccellenza e quasi il simbolo vivente del popolo, di quella nuda vita che la modernità crea necessariamente al suo interno, ma la cui presenza non riesce più in alcun modo a tollerare", i profughi, già nel corso della prima

² *Ivi*, p. 383.

guerra mondiale, ruppero il progetto biopolitico, evidenziando la scissione tra Popolo e popolo³.

La soluzione che si prospettò a questo punto fu che, data la temporaneità della condizione di profugo, esso venisse rimpatriato o naturalizzato. In entrambi i casi si andò incontro al fallimento. Nel primo, e perchè il profugo stesso rifiutava di tornare laddove era stato o sarebbe stato perseguitato e perché lo Stato che lo aveva espulso a seguito di una rivoluzione, dopo averlo privato della cittadinanza, non avrebbe certo accolto nuovamente i dissenzienti oramai snazionalizzati. La apolidicità, fu perciò condizione in parte voluta dai singoli o dai gruppi, come nel caso degli ebrei polacchi e romeni fuggiti in Francia e Germania, in parte indotta dagli Stati stessi di provenienza. Ma alla pari del rimpatrio, anche la naturalizzazione finì col non essere praticata. Al contrario, negli anni tra le due guerre si procedette in molti paesi europei alla snaturalizzazione, ossia alla privazione della cittadinanza, di individui naturalizzati in precedenza, così da sbarazzarsi al momento giusto dei cittadini "sgraditi". Fu questo, nel 1915, il caso della Francia nei confronti dei nativi di paesi nemici che ne avessero conservato la cittadinanza. Nel 1916, il Portogallo snaturalizzava tutti coloro che avevano il padre tedesco, mentre nel 1922, il Belgio annullò la naturalizzazione di quanti, nel corso della guerra, avevano commesso atti antinazionali. Anche l'Italia di Mussolini emanò nel 1926 un provvedimento che dichiarava indegni della cittadinanza italiana i fuoriusciti politici e quanti rappresentavano una minaccia all'ordine pubblico. In modo simile si comportarono nello stesso anno la Turchia e nel 1928 l'Egitto. Nel 1933, fu la volta dell'Austria privare della cittadinanza chi all'estero avesse commesso atti ad essa ostili. Infine le leggi di Norimberga. Ma, osservava per inciso Arendt,

Prima dell'ultima guerra, soltanto le dittature totalitarie o semitotalitarie ricorrevano all'arma della snaturalizzazione contro i cittadini di nascita; ora si è giunti al punto in cui persino dei paesi democratici come gli Stati Uniti hanno a un certo momento esaminato la possibilità di privare della cittadinanza gli americani comunisti⁴.

E comunque, aggiungiamo noi per inciso, sono giunti a farlo oggi con i terroristi.

Ne conseguì che a dispetto della inalienabilità dei diritti umani, il campo di internamento divenne la soluzione pratica del problema dei senza patria per i quali si coniò l'espressione, non compromettente sul piano giuridico, *displaced persons*, "con l'esplicito intento – scrive Hannah Arendt – di liquidare una volta per sempre l'apolide ignorandone l'esistenza"⁵. Venne perciò meno il diritto d'asilo, l'unico diritto riconosciuto sul piano internazionale e l'ultimo retaggio del principio medievale per il quale «*quiquid est in territorio est de territorio*». Il diritto d'asilo, infatti, che impedendo che un fuggiasco diventasse un fuori legge aveva tutelato lo stesso e il paese ospitante, ora, non solo alterava, sul piano politico, i rapporti tra

³ Cfr. G. Agamben, *Che cos'è un popolo?*, in Idem, *Mezzi senza fini. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1996, pp. 33-34.

⁴ H. Arendt, *op. cit.*, p. 389.

⁵ *Ivi*, p. 388.

gli Stati, ma, su quello giuridico, entrava in contraddizione con i diritti internazionali dello Stato, *in primis* quello di mantenere i propri cittadini soggetti alle proprie leggi anche fuori dei confini. Ma se lo Stato li privava della cittadinanza, come poteva il paese ospitante obbligarli alla propria o rimpatriarli? Caduto quindi in disuso il diritto d'asilo, rifiutatisi altresì i paesi ospitanti di riconoscere l'apolidicità dei profughi, ignorarli non bastava. Il numero sempre più consistente e la precarietà del loro status destinata a protrarsi senza soluzione diventarono un problema di cui sbarazzarsi al più presto. A questo si aggiungeva un elemento prepolitico che però, in determinate circostanze, acquistava importanza politica. Ed è che i nuovi apolidi, gli apolidi cosiddetti *de facto* per distinguerli da quelli *de jure* prodotti dai trattati di pace del 1919, mantenevano stretto il legame con la loro nazionalità pur avendo perduto la cittadinanza, così che all'interno del paese ospitante "rappresentavano minoranze straniere separate", pronte a combattere contro i governi dei propri paesi, come avvenne per gli antifascisti italiani e spagnoli in Francia.

Fallite le misure di rimpatrio, per l'indeportabilità degli apolidi, che per Arendt è al tempo stesso effetto e causa, si creò la situazione per la quale il diritto all'espulsione di uno Stato poteva essere esercitato, dato l'essere fuori legge dell'apolide, solo in maniera illegale, salvo restando che i deportati clandestini nei paesi limitrofi venivano da questi restituiti attraverso la medesima via. Gli apolidi divennero dunque un problema di polizia e di giustizia, visto che ogni qualvolta passavano "illegalmente", se pur accompagnati, il confine, accumulavano pene detentive. Dal punto di vista giuridico, la domanda fu: Come si poteva "rendere nuovamente esiliabile un profugo"? Come legarlo nuovamente a un territorio dopo averlo deterritorializzato?

Scrive Arendt:

Ogni tentativo, da parte di conferenze internazionali, di istituire uno status giuridico per gli apolidi è fallito perché nessuno status internazionalmente garantito poteva sostituire il territorio dove cacciare uno straniero indesiderato. Tutte le discussioni sul problema si sono impennate da oltre trent'anni a questa parte su un solo interrogativo: come si può rendere nuovamente esiliabile un profugo? L'unico surrogato pratico del territorio nazionale di cui è privo sono sempre stati i campi d'internamento. Già negli anni trenta questa era l'unica patria che il mondo aveva da offrire all'apolide⁶.

La soluzione, fin dagli anni Trenta, fu dunque individuata nei campi. In verità la loro comparsa, come bene spiega Federico Rahola⁷, risale al periodo coloniale. La matrice è lì, in quello stato d'eccezione prodotto dalle guerre coloniali che investì un'intera popolazione civile. Con l'avvento del nazismo, tuttavia, il campo non è più legato allo stato d'eccezione come sospensione temporale di un ordinamento, vige in una situazione normale mentre realizza, esso, stabilmente l'eccezione, la sospensione integrale della legge, afferma Giorgio Agamben⁸, il quale, riprendendo l'osservazione di Arendt secondo cui nei campi "tutto è possibile", la giustifica

⁶ *Ivi*, p. 394.

⁷ F. Rahola, *Zone definitivamente temporanee. I luoghi dell'umanità in eccesso*, Ombre Corte, Verona 2003.

⁸ G. Agamben, *Che cos'è un campo?*, in *op. cit.*, pp. 35-41.

concludendo che “Solo perché i campi costituiscono, nel senso che si è visto, uno spazio di eccezione, in cui la legge è integralmente sospesa, in essi tutto è veramente possibile”. In esso la vita è la nuda vita, contro la quale qualsiasi atto è consentito senza che appaia un delitto. La separazione tra Popolo e popolo, tra Stato-nazione e nascita si è qui colmata, l’ossessione cui dava luogo non ha ragione di essere, perché lo scollamento non intacca l’ordinamento, si verifica fuori di esso, nel “campo” per l’appunto. Pertanto, continua Agamben, “a un ordinamento senza localizzazione (lo stato d’eccezione, in cui la legge è sospesa) corrisponde ora una localizzazione senza ordinamento (il campo, come spazio permanente di eccezione)”.

Circa la questione del campo come spazio in cui lo stato d’eccezione si realizza stabilmente, Hannah Arendt non si pronuncia, a meno che non si voglia orientare in questa direzione l’espressione “I rifugiati cacciati di paese un paese rappresentano l’avanguardia del loro popolo”.

Anche la naturalizzazione si rivelò provvedimento inattuabile. Ad essa si era ricorsi nel caso di cittadini di nascita e solo eccezionalmente per singoli individui cacciati dal loro paese.

Il carattere di massa del fenomeno dei profughi spinse i governi a non estendere il provvedimento, anzi a ritirarlo anche laddove era già stato applicato, così che la minaccia della apolidicità gravò anche sui cittadini naturalizzati e sugli stranieri ordinari.

Dal canto suo, l’apolide privo del diritto di residenza e del diritto al lavoro, venne a trovarsi nella condizione di violare la legge, ammesso che si potesse parlare di violazione di legge per uno che è fuori della legge. Oppure, paradossalmente, violando la legge standone fuori, si metteva al riparo della legge stessa, quasi che il delitto fosse la condizione della sua esistenza. Ad ogni modo, anche così, lo Stato nazionale mostrava le sue contraddizioni: non poteva infrangere il principio dell’uguaglianza dei cittadini di fronte alla legge e nello stesso tempo non trattava gli apolidi come soggetti giuridici. La qual cosa – concludeva la Arendt – conteneva una premessa pericolosa:

Quando questo [lo Stato nazionale] non è in grado di trattare gli apolidi come soggetti giuridici e lascia ampio campo d’azione all’arbitrio delle misure poliziesche, difficilmente resiste alla tentazione di privare tutti i cittadini del loro status e di governarli con una polizia onnipotente⁹.

Le vicende dei profughi furono deliberatamente lette dall’opinione pubblica come un tragico destino che colpiva degli innocenti, come una ineluttabile sottrazione ad una esistenza giuridicamente affermata e garantita. In tal modo lo Stato nazionale si preservava da qualsiasi messa in discussione, creando, tuttavia, nel contempo, una forza disgregatrice. Infatti, nessuno meglio dei “senza patria”, degli “indesiderabili d’Europa”, mostrava i limiti dello Stato di diritto, potente a tal punto da decretare che un individuo non era più suo cittadino, e al tempo stesso incapace di attribuirgli un diverso statuto che riaffermasse comunque l’inalienabilità dei “diritti umani”. Di più. Questo termine, conclude Arendt,

⁹ H. Arendt, *op. cit.*, p. 402.

“divenne per tutti, nei paesi totalitari e democratici, per le vittime, i persecutori, gli spettatori indifferentemente, sinonimo di idealismo ipocrita o ingenuo”. Ma, anziché sostanziarlo, si deliberò per una soluzione che colpiva il soggetto giocando sulla sua ambiguità. Quella stessa che nella *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789 si presenta, osserva Giorgio Agamben, come endiadi, “in cui il primo termine è, in verità, già contenuto nel secondo”¹⁰.

In altre parole se vero era che l'uomo è cittadino fintantoché vive dentro lo Stato al riparo della legge per la quale egli è tale, l'espulsione dallo Stato e la conseguente sospensione della legge lo riducevano a mero essere umano che nessuno rinvenne come “sacro” ossia, come ricorda ancora Agamben “votato alla morte”.

Se pertanto vivere fuori della legge significava *superfluunt*, fluttuare, essere privi di quel radicamento che è presupposto di cittadinanza, ovvero l'appartenenza allo Stato-nazione, la sorte dei profughi era segnata. Nell'impossibilità di un ritorno alla normalità, non potendo né rientrare nel Paese di provenienza, né assimilarsi al Paese ospite, non restava loro che confidare in quella tolleranza che di fatto riempì il vuoto della legge fino alla istituzione dei campi e alla soluzione finale.

Ne risultavano, in questo modo, minate le basi e i principi stessi dello Stato moderno che aveva posto al centro l'uomo e i diritti dell'uomo desumendoli ora dalla “natura” piuttosto che dalla storia che aveva accordato soltanto privilegi a pochi.

Nel paragrafo *Le incertezze dei diritti umani*, Hannah Arendt riconosce che la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* “segnò una svolta nella storia”: l'uomo diventava la fonte del diritto e ciò stante si tutelava contro la sovranità dello Stato e i privilegi che la storia aveva accordato ad una parte della società proprio nel momento in cui l'idea dell'uguaglianza per nascita o di fronte a Dio come cristiano si eclissava in favore dell'ordinamento politico e delle costituzioni.

Inalienabili e irriducibili, assoluti nel senso di non derivanti da altri diritti o leggi, presupposti perché non necessitanti di alcuna autorità che li istituisse, i diritti umani risiedevano dunque nell'uomo, fonte e fine ultimo. Se nonché l'astrattezza del termine uomo fece sì che esso si identificasse con popolo, così che diritti umani e diritti dei popoli vennero a coincidere con le conseguenze di cui si è detto, ovvero chi non appartiene al popolo-nazione non ha diritti e chi va contro il popolo li perde. Ma l'ambiguità dell'espressione dell'uomo e del cittadino rimandava a un'altra questione: se i diritti umani non sono quelli del cittadino, perduta la cittadinanza, ovvero i diritti del cittadino, quali diritti rimanevano? In altri termini quali sono i diritti umani di cui si dovrebbe godere anche con la cessazione di quelli del cittadino? La vita, la libertà, la felicità, il diritto di proprietà, di opinione? No, visto che “la loro perdita non comporta l'assoluta mancanza di diritti”. La patria, invece, che una volta persa, segna l'esclusione da qualsiasi altra comunità, “l'impossibilità di trovarne una nuova” e la protezione del governo che significa perdita dello status giuridico in ogni paese. Questo per Hannah Arendt è la disgrazia dei senza patria, il fatto che non esiste più per loro la legge, che sono

¹⁰ G. Agamben, *Al di là dei diritti dell'uomo*, cit., p. 14.

ignorati a tal punto che “nessuno desidera più nemmeno opprimerli”. A meno che non diventino talmente “superflui” che, non reclamati, divengono anche eliminabili.

Anche i nazisti, nella loro opera di sterminio, hanno per prima cosa privato gli ebrei di ogni status giuridico, della cittadinanza di seconda classe, e li hanno isolati dal mondo dei vivi ammassandoli nei ghetti e nei *Lager* constatando con soddisfazione che nessuno li voleva. In altre parole, è stata creata una condizione di completa assenza di diritti prima di calpestare il diritto alla vita¹¹.

La disgrazia massima dei senza patria è dunque quella di non esistere più politicamente, di essere così innocenti, cioè puri, da non essere più responsabili, cioè capaci di linguaggio, che è ciò che fonda le relazioni umane, e di azione. Rinchiusi in spazi intra/extra territoriali, laddove la legge è sospesa, votati alla morte, essi possono sperare di sopravvivere fisicamente solo grazie alla carità, magari di quelle associazioni che “mostravano una curiosa affinità di linguaggio e di composizione con le società per la protezione degli animali”.

La condizione degli apolidi assomiglia a quella degli schiavi, non nel senso di perdita della libertà, ma nel senso “dell’esclusione dalla possibilità di combattere per la libertà, una possibilità che permane sotto la tirannide e persino nelle disperate condizioni del terrore moderno, ma non nel campo di concentramento”. Tuttavia, osserva Arendt, gli schiavi, almeno per lo sfruttamento del loro lavoro, erano tenuti “entro i confini dell’umanità”, avevano nella comunità un posto. Pertanto un individuo può perdere tutti i diritti umani, ma restare uomo. “Soltanto la perdita di una comunità politica lo esclude dall’umanità.” Conseguenza più radicale, questa, rispetto a quella derivante in epoca antica e medievale dalla proscrizione, la quale se poneva la vita dell’individuo colpito dal provvedimento alla mercé di chiunque lo incontrasse, tuttavia si pose come “surrogato della forza poliziesca, inteso a costringere i rei ad arrendersi” e come tale fu presto abbandonata. In verità, non nella proscrizione è da ritrovare un antecedente storico, ma, come leggiamo in Cicerone (*Catilinariae* I, 4; IV, 10 e 36, 2), nella possibilità del senato (*senatus consultum ultimum*) di destituire dalla cittadinanza romana chi si fosse macchiato di delitto contro lo Stato. La trasformazione da *civis* a *hostis indicatus* era stata prevista fin dal 509 a.C. da Publio Valerio Publicola e sancita successivamente da numerosi provvedimenti (la *lex Valeria Horatia* del 449, la *lex Valeria* del 300, le tre *leges Porciae* degli anni 198-195 e la *lex Sempronia* del 123 a. C.) e comportava, con la privazione dello statuto di cittadino romano, la spoliazione dei propri beni e la messa a morte in qualsiasi momento.

Viene così a cadere, come nel secolo XVIII la storia, la ‘natura’ come presupposto dei diritti umani, come categoria entro cui comprendere l’essenza umana. D’altro canto, l’umanità da kantiana idea regolativa è diventata “un fatto inevitabile”. E’ perciò dall’uomo in quanto uomo che bisogna partire per pensare alla sua sopravvivenza politica. L’umanità deve sostituirsi alla storia e alla natura. Per questo non basta un “governo mondiale” se il diritto continua a identificarsi con l’utile, per l’individuo, la famiglia, la nazione, non per l’umanità intera.

¹¹ H. Arendt, *op. cit.*, p. 409.

Dopo i campi di sterminio, la nuda vita, “l’astratta nudità dell’essere nient’altroche-uomo” deve diventare ciò da cui partire per ritrovare “un posto nel mondo che dia alle opinioni un peso e alle azioni un effetto”. Perché è solo la cittadinanza, ovvero la partecipazione all’attività edificatrice degli uomini, che livella le differenze, paradossalmente esaltate nell’esclusione fino a rendere l’individuo individuo generico. Manifestarsi ebrei, anziché uomini, è unicizzare in termini assoluti la propria diversità, “spogliandola di ogni significato perché privata dell’espressione e dell’azione in un mondo comune”. Che era quanto perseguivano i nazisti, obbligando ad esibire la stella di David. Su questa questione, Arendt tornerà qualche anno dopo al fine di chiarire un malinteso¹². Il suo insistito dichiararsi ebrea, il ritrovare come unica risposta alla domanda “Chi sei?” “Sono un’ebrea” significava non mettere in campo un’identità personale, bensì l’anonimato mediante la definizione, decisa, di sé non come individuo, ma come appartenente a un gruppo. E questo, ovvero, attaccato da ebreo, difendersi da ebreo, nella realtà della persecuzione, l’unica concessa a un paria, voleva dire porsi come elemento di contrasto, di resistenza all’essere reso “superfluo”. Non la fuga, dunque, non il ritiro nell’oscurità nell’illusione di non essere visto, ma l’esibizione della propria nazionalità come “problema politico” diventava la sola risposta possibile a che non si facesse il gioco dei nazisti, a che non si cadesse nella trappola di Hitler.

Sfortunatamente, il principio maledetto semplice che è qui in questione rientra in quelli che è particolarmente difficile comprendere in tempi di diffamazione e persecuzione: non ci si può difendere se non nei termini dell’identità che viene attaccata. Coloro che rifiutano le identificazioni che vengono loro imposte da un mondo ostile, possono sentirsi mirabilmente superiori, ma la loro superiorità non è più di questo mondo; è la superiorità di un “paese dei sogni” più o meno ben attrezzato¹³.

Già nel 1943, del resto, in un articolo intitolato *We refugees* scritto per la rivista ebraica in lingua inglese “The Memorial Journal”, Hannah Arendt aveva proposto la figura del rifugiato senza patria, che contempla lucidamente la propria condizione e non si assimila a una nuova identità nazionale, come avanguardia del suo popolo, ovvero, per dirla con Agamben, come “il paradigma di una nuova coscienza storica” e, “nel declino ormai inarrestabile dello Stato-nazione e nella generale corrosione delle categorie giuridico-politiche tradizionali” come “la sola categoria nella quale ci sia oggi consentito intravedere le forme e i limiti di una comunità politica a venire”¹⁴.

Arendt concludeva il capitolo sulla fine dei diritti umani, facendo cenno all’amicizia e all’amore che per lei è tutt’uno, ripetendo con Agostino “*Volo ut sis*”.

Nel 1959, dieci anni dopo aver terminato il manoscritto de *Le Origini del totalitarismo*, in occasione del conferimento del premio Lessing, ella, continuando la sua riflessione sullo spazio della politica, si chiede come sia possibile l’idea di

¹² H. Arendt, *L’umanità in tempi bui*, trad. it. e cura di L. Boella, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006, pp. 70-72.

¹³ Ivi, pp. 72-73.

¹⁴ G. Agamben, *Al di là dei diritti dell’uomo*, cit., p. 21.

umanità “in tempi bui”. Torna, così, per cenno, alla controfigura della politica, e cioè al profugo, al rifugiato, all’apolide, all’esposto, al “votato alla morte”, individuando nell’amicizia il possibile ancoraggio, la forma possibile della sopravvivenza politica degli uomini, non solo dei perseguitati, che già aveva definito avanguardie del loro popolo. Amicizia, s’intende, non come intimità di chi si è ritirato o è stato espulso dal mondo, ma come relazione libera e orizzontale che attraverso il dialogo non perde di vista il mondo, non sostituisce al mondo lo spazio angusto del privato, dell’anonimato, dell’autoreferenzialità, singola o del gruppo. Amicizia, nel significato latino di *ambitio*, *ambulare*, *ambitus*, termini che individuano il campo semantico della politica, strettamente connessa con l’idea tutta romana di *humanitas* e in parte con quella precedente greca di *philanthropia*. Se, come narra Senofonte, lo spartano Agesilao raccomandava ai soldati di non trattare i prigionieri di guerra come delinquenti, ma di proteggerli come uomini, così che Menandro potrà dire “Quanto è amabile l’uomo, quando è uomo”, Plinio il Vecchio affermerà che fu Roma a dare l’*humanitas* all’uomo, ovvero ciò che distingue gli uomini da tutti gli altri esseri viventi (cfr, Aulo Gellio 13,17) e che conferisce all’uomo la sua dignità di uomo, rendendolo appunto *humanus et politus*, cioè capace di discorso sul mondo e sulla vita, in contrapposizione agli *indocti et agrestes* (cfr. Cicerone, *De partitione oratoria*, 25, 90). Dunque è questo “sfondo politico”, questo occuparsi del mondo e umanizzarlo facendolo diventare costantemente oggetto di discorso tra le persone che “distingue l’*humanitas* romana da ciò che i moderni chiamano ‘umanità, termine con cui comunemente non designano che un semplice fenomeno di educazione” ed è questo “sfondo politico” che distingue l’amicizia dalla fraternità. La prima, valorizzando le distinzioni, apre al dialogo, la seconda, annullandole, induce al mutismo, schiacciata com’è sul dolore, e impedisce una presa di posizione sul mondo per il semplice fatto che lo perde di vista.

“La gioia, non la sofferenza, è loquace – afferma Hanna Arendt –, e il vero dialogo umano si distingue dalla semplice conversazione o discussione per il fatto di essere interamente permeato dal piacere che si prova per l’altra persona e perciò che essa dice”¹⁵. Laddove conversazione, nel senso di *convertere*, indica piuttosto una tensione verso *la* verità, e discussione un contrapporsi di verità. Nell’uno e nell’altro caso noi non avremo un gioco di verità. Ma obbedienza all’autorità o conflitto sterile.

Insomma la fraternità chiude lo spazio pubblico nel quale solo gli uomini si riconoscono come tali e ricaccia gli umiliati e gli offesi in quella invisibilità che li annichilisce. Pertanto, concludiamo noi, pensare ai rifugiati in termini umanitari, laddove umanità sia fratellanza e non amicizia, significa oggi provvedere alla loro sopravvivenza biologica, finché essi sono dislocati nei “campi”, ma non garantire quella politica. La quale a questo punto di crisi dello Stato-nazione non potrà più essere definita sulla base di un “territorio nazionale omogeneo”, come bene argomenta Giorgio Agamben, prospettando uno spazio non più declinato territorialmente, così da produrre tra nascita e nazione uno scarto irriducibile¹⁶.

¹⁵ H. Arendt, *L’umanità in tempi bui*, cit., p. 65.

¹⁶ G. Agamben, *Al di là dei diritti dell’uomo*, cit., p. 28.

Può essere, continua Arendt, che in determinati periodi, i “tempi bui” per l’appunto di Brecht, alcuni vengano espulsi, altri scelgano di ritirarsi dal mondo, “come se il mondo non fosse che una facciata dietro la quale le persone possono nascondersi – al fine di arrivare a una mutua intesa con i loro simili senza considerazione per il mondo che sta tra di essi”.

Si sviluppa in questa situazione una forma di umanità, assolutamente pura, che se in principio è inevitabile e vantaggiosa presso i paria, alla fine si traduce in una acosmia, ovvero assenza di mondo, che “è sempre una forma di barbarie”, laddove le relazioni sono irreali non si fissano su uno spazio comune, *infra*, e l’azione, come agire politico, diventa impossibile. Si finisce così coll’individuare nella “natura umana” ciò che è in comune, la qual cosa non solo perpetua il popolo dei paria (“L’umanità degli umiliati e offesi non è mai sopravvissuta all’ora della liberazione neppure per un minuto” – scrive Arendt¹⁷), ma sviluppa nei suoi confronti, nel mondo che non può condividere quella sofferenza, un sentimento di compassione assolutamente irrilevante sotto il profilo politico e giuridico.

Perciò – conclude Arendt – si tratta di sapere “quale misura di realtà occorra mantenere anche in un mondo divenuto disumano, se non si vuole ridurre l’umanità a vuota frase o fantasma. In altri termini, fino a che punto rimaniamo obbligati al mondo anche quando ne siamo stati espulsi o ci siamo ritirati da esso?” La risposta è che dobbiamo ricordare che ci troviamo in fuga e che la realtà del mondo si esprime attualmente nella nostra fuga. Di questa esistenza, Arendt riconosceva il “limitato significato politico”, laddove il limite sta nella differenza tra forza e potere, e potere è la potenza, la possibilità dell’agire insieme.

¹⁷ H. Arendt, *L’umanità in tempi bui*, cit., p. 68.