

Divenire soggetti. Arendt, Rancière, Balibar

Ilaria Possenti

1. *Chi è il soggetto dei diritti umani? L'obiezione di Jacques Rancière*

In un capitolo di *Dissensus* intitolato *Who is the Subject of the Rights of Man?*, Jacques Rancière sostiene che i diritti umani sono ormai percepiti come «diritti delle vittime», e che in quanto tali non riguardano soggetti politici ma esseri umani inermi, impossibilitati ad agirli o rivendicarli (Rancière 2010b; le traduzioni dei passi citati di seguito sono mie). La logica odierna dei diritti umani tende a concentrarsi sull'intervento di soggetti terzi a favore di chi subisce violazioni, tanto che alle vittime non vanno incontro alleati o compagni politici, ma soltanto tutori o protettori; del resto, il fatto che l'«interferenza umanitaria» possa essere usata per difendere altri interessi, compreso un qualche «diritto di invasione» (Rancière 2010b, 62), non fa che fornire ulteriori ragioni per criticare lo slittamento dei diritti dall'uomo, all'umanità, all'umanitario (Rancière 2010b, 63).

In questo quadro, Rancière prende le distanze dalla riflessione arendtiana sui diritti umani, che non contribuirebbe a recuperare la loro potenziale rilevanza politica. Il famoso capitolo conclusivo di *Imperialism*, seconda parte di *The Origins of totalitarianism*¹, si reggerebbe sul postulato teorico di una radicale opposizione tra il modo di vita politico (*bios politikos*) e la mera vita biologica (*zoè*)

¹ Il testo si compone di tre parti: *Antisemitism*, *Imperialism*, *Totalitarianism*. Cfr. Arendt 1966.

Accepted on December 2022 | Just Accepted for Book Policy

This paper has been accepted for publication and undergone full peer review but has not been through technical editing, formatting and author proofing, which may lead to differences between this version and the Version of Record. To cite this paper please use its DOI.

Ilaria Possenti, *Divenire soggetti. Arendt, Rancière, Balibar*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/978-88-5518-307-9.06, in Mirko Alagna, Dimitri D'Andrea (edited by), *Politiche dell'attualità. Per un pensiero critico della realtà*, published by Firenze University Press

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

degli umani, e a partire da questa premessa concluderebbe che i 'diritti dell'uomo' sono diritti impossibili: in quanto si riferiscono a meri 'esseri umani', esterni ed estranei alla vita della polis, non esiste né una comunità che possa tutelarli, né qualcuno che possa farne l'oggetto di una rivendicazione. Arendt sosterebbe, cioè, che godere soltanto di 'diritti umani' significa trovarsi in quella condizione naturale che Edmund Burke collegava al «selvaggio nudo» (cfr. Arendt 1966, 300 nota 53; trad. it. 415 nota 54), nella quale non si dà – per definizione – la possibilità di agire e pensare politicamente. Se nel 1790 Burke aveva obiettato ai rivoluzionari francesi di sentirsi più al sicuro con i propri diritti di *inglese* che con i diritti dell'«uomo astratto» celebrati dalla Dichiarazione dell'89 (Burke 1987), nel secondo dopoguerra Arendt avrebbe osservato che i milioni di apolidi (*stateless*) comparsi in Europa tra le due guerre mondiali, esclusi *de iure* o *de facto* dallo Stato di appartenenza, non avevano potuto in alcun modo fare leva sui *droits de l'homme*. E, stando a *Dissensus*, ne avrebbe tratto la conferma che Burke aveva ragione: i *droits de l'homme* rappresentavano anche per lei «una mera derisione dei diritti» (Ranciè 2010b, 63), poiché «i soli veri diritti erano i diritti dei cittadini, connessi alla comunità nazionale» (Ranciè 2010b, 63).

Muovendo da questa ricostruzione, Ranciè conclude che Arendt ci conduce in un vicolo cieco in cui i diritti umani diventano, senza via di scampo, *superflui* o *indisponibili*: per i cittadini, membri di uno Stato, si risolvono infatti in «diritti *tautologici*», cioè in diritti che già si possiedono e possono essere richiamati o agiti; per tutti gli altri, gli esclusi dalla polis, si rivelano invece «*diritti vuoti*», diritti di chi non ha diritti e non può farci niente (Ranciè 2010b, 67 sgg.; cfr. anche Ranciè 2010a, 55-6). Per gli apolidi arendtiani, in altre parole, i diritti umani restano tanto inagibili, quanto inappellabili.

Dissensus ha buon gioco, a questo punto, a riformulare la questione in una prospettiva che abbandona il paradigma della *zoè*, ossia la controversa distinzione arendtiana tra 'politica' e 'vita'. Se si sgombera il campo da questo presupposto, assumendo che la possibilità di agire e pensare politicamente non sorge solo nell'*agorà*, al centro della vita politica, ma anche ai margini della polis, là dove si affacciano gli esclusi, la questione dei diritti umani può tornare in gioco. Questi diventano, per Ranciè, i diritti di «coloro che *non hanno i diritti che hanno* e al tempo stesso *hanno i diritti che non hanno*» (Ranciè 2010b, 67); il che significa: i diritti di quegli *hommes* che non possono dirsi *citoyens*, perché non godono effettivamente o pienamente dei diritti loro ascritti in quanto esseri umani, e che tuttavia, proprio in virtù di quei diritti, possono muoversi come *citoyens* potenziali – cioè riconoscere i diritti di cui non godono e attivarsi in discorsi e pratiche che vi fanno appello. Il soggetto dei diritti umani, identificato dalle Dichiarazioni settecentesche come un *homme* che non può non essere anche *citoyen*, diventa, in tal senso, chi da un lato è stato escluso dalla polis, ma dall'altro vi si affaccia come *non ancora* incluso. I *droits de l'homme*, così intesi, non sono predicati di soggetti astratti ma diritti ascritti a persone in carne ed ossa, e perciò a chiunque, pur non godendone, possa fare uso di tale ascrizione – ad esempio agendo conflitti tesi ad introdurli nelle comunità che non li riconoscono, a ren-

derli effettivi in quelle in cui sono solo diritti di carta, o ad ampliarne la gamma e il significato quando la loro estensione appare insoddisfacente.

Rancière non vuole cadere in 'trappole ontologiche' in cui l'umano fuoriesce dal campo politico – come accade in quella teoria della «nuda vita» con cui Giorgio Agamben radicalizza la riflessione arendtiana sul «selvaggio nudo», o sull'«astratta nudità dell'essere uomo» (Rancière 2010b, 67)². La sua articolazione del discorso dei diritti intende, semmai, ampliare gli spazi e i percorsi della soggettivazione politica. Il gesto di una singolare figura di rivoluzionaria, Olympe de Gouges, pronta a pretendere l'estensione alle donne dei diritti proclamati nel 1789, avrebbe reso evidenti le chance introdotte dalle Dichiarazioni settecentesche: una comunità che riteneva le donne sufficientemente *umane* da poter essere condannate a morte in un tribunale pubblico e salire sul patibolo, doveva a quel punto riconoscerle come *cittadine*, permettendo loro di salire anche sulla tribuna (cfr. Rancière 2010b, 57; 68)³. Con la *Dichiarazione* di De Gouges, altrimenti detto, ebbe inizio il rivoluzionario percorso con cui le donne cominciarono a dimostrare «che erano *prive* dei diritti che avevano grazie alla Dichiarazione dei diritti, e, al tempo stesso, che mediante l'azione svolta nella sfera pubblica *avevano* i diritti loro negati dalla Costituzione, cioè potevano *agire* quei diritti» (Rancière 2010b, 69). Portando questo esempio, *Dissensus* ribadisce che «la distinzione tra l'uomo e il cittadino non segnala una disgiunzione in grado di esibire diritti vuoti o tautologici, ma apre uno spazio di soggettivazione politica» (Rancière 2010b, 69).

Quando enuncia l'aporìa fondamentale del testo arendtiano – che renderebbe i diritti umani inutili per i cittadini e politicamente sterili per gli apolidi – Rancière parla come il teorico di una democrazia radicale che guarda alla «parte dei senza-parte» (cfr. almeno Rancière 2004; Rancière 1995) e che pare sorprendersi di non trovare, nelle pagine di una filosofa profuga e partigiana dell'*isonomia*, il richiamo a un possibile uso politico dei diritti umani. Il punto, per lui, è che anche gli *stateless* possono fare leva su quei diritti nei loro percorsi di soggettivazione: chi emigra in condizioni di 'clandestinità', trovandosi privo di un visto o di un passaporto valido, non è necessariamente privo della possibilità di agire politicamente la propria condizione; in un mondo in cui i diritti umani sono stati affermati, i gruppi oppressi o esclusi possono pur sempre assumerli – su una scena di dissenso – come un test che sfida e mette alla prova i Paesi che dichiarano di farli propri (Rancière 2010b, 71). Ben lontani dal poter

² Cfr. almeno Agamben 1995. Più in generale, l'autore sembra leggere *The origins* alla luce di *The human condition*. Cfr. in proposito Schaap 2011, che sulla scia di Rancière attribuisce ad Arendt una posizione essenzialistica. In una direzione diversa, Ingram (2017) sostiene che Rancière sviluppa nei termini di una teoria politica conflittualistica una prospettiva agonale già presente in Arendt. La prima interpretazione, si potrebbe dire, estremizza alcune ambivalenze presenti in *Imperialism*, mentre la seconda tiene conto del fatto che *The Human Condition* autorizza letture agonali e performative dell'agire politico.

³ Si tratta del noto articolo 10 della *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* redatta da Olympe de Gouges nel 1791.

contare solo in quanto recepiti e tutelati dai singoli Stati, i diritti umani sarebbero, dunque, i diritti di un *demos* che può sempre farvi appello, ad esempio nei campi profughi o nelle zone di transito dei migranti clandestini: «quando simili gruppi riescono – e tra loro ci sono *sempre* individui che ci riescono – a fare uso di questi diritti per costruire dissenso contro la negazione subita, [possiamo dire che] quei gruppi *hanno* quei diritti» (Rancière 2010b, 71; corsivo mio).

Quel che vorrei osservare, nelle pagine che seguono, è che l'obiezione mossa ad Hannah Arendt non tiene conto del problema che viene specificamente sollevato in *Imperialism* – passando attraverso il racconto dell'esclusione, il confronto con Burke e la proposta del «diritto ad avere diritti». Quando lavora su questi temi, *The Origins* non rimpiange l'idea di una cittadinanza chiusa entro i confini della nazione, né si compiace di indugiare su un limite oltre il quale sembra perdersi ogni volto umano. Se indaga processi di radicale esclusione, e va in cerca di qualcosa 'di più' dei diritti umani, è perché niente garantisce che ci sia *sempre* qualcuno che riesce a usare i diritti che ha e non ha. Guardando anche alla presenza di motivi arendtiani in alcune opere di Etienne Balibar, sosterrò che il problema posto da *The Origins* è quello di pensare il soggetto politico di fronte al rischio di situazioni-limite, o di 'violenza estrema'.

2. Il soggetto politico non ha nazione. Arendt, Burke e il racconto dell'esclusione

Nel 1943, in un intervento sulla rivista della Harvard Menorah Society intitolato *We Refugees*, Arendt riconosceva la propria esperienza personale come parte di una grande vicenda collettiva, che nel nuovo mondo degli Stati nazionali aveva rivelato il pericolo rappresentato dalla mancanza o dalla perdita di una nazionalità: se la «discriminazione» è un'«arma sociale» con cui «uccidere gli uomini senza spargere sangue», «i passaporti e i certificati di nascita, e qualche volta persino le ricevute dell'imposta sul reddito» erano ormai il pezzo forte dell'arsenale (Arendt 1943, successivamente incluso in Arendt 1978, ora in Arendt 2007, 273 [trad. it. Arendt 1986, 47])⁴. In quegli anni, d'altronde, Arendt non era la sola a dar voce all'esperienza di uomini e donne «senza documenti», che erano stati gettati nella condizione di fuorilegge. Basti qui ricordare che poco tempo prima Bertolt Brecht aveva dipinto, con la cruda ironia dei suoi *Dialoghi di profughi*, un mondo che aveva fatto del passaporto «la parte più nobile di un uomo» (Brecht 1978); mentre Erich Maria Remarque aveva raccontato con una prosa essenziale, in *Amia il prossimo tuo* (Remarque 1968), la storia del giovane Ludwig Kern, cacciato dalla Germania senza passaporto, respinto da altri Paesi di frontiera in frontiera, e ogni volta costretto alla clandestinità. Nel romanzo di Remarque il giovane protagonista apprende immediatamente, al suo primo arresto, che «un uomo senza passaporto è come un cadavere in licenza» (Remarque 1968, 21) e che la sorte di «un onesto borsaiolo, un baro, con completi

⁴ Mi sono occupata per la prima volta di questi temi in Possenti 2002, ma in questa sede sollevavo questioni ulteriori.

diritti civili» è del tutto preferibile a quella di un «emigrante inseguito, senza documenti» (Remarque 1968, 24). In termini piuttosto simili, Arendt osserva che un profugo, *stateless* e *rightless*, può migliorare la propria posizione – almeno per un certo tempo – se viene arrestato e portato in prigione per un reato comune (Arendt 1966, 398-9; trad. it. 286-7).

Il capitolo conclusivo di *Imperialism* dedica al racconto dell'esclusione un lungo paragrafo, intitolato *La 'nazione delle minoranze' e il popolo degli apolidi*, che precede quello, molto più letto e citato, su *Le incertezze⁵ dei diritti umani*. Le premesse delle vicende raccontate in *We refugees* risalgono infatti per Arendt al primo dopoguerra, quando i trattati postbellici stravolgono la carta geopolitica europea e inseguono la logica dell'appartenenza nazionale, che comincia a dominare estesamente il governo della popolazione. In questo periodo gli Stati nazionali iniziano ad applicare su larga scala pratiche di negazione del diritto di asilo, respingimento al confine, denazionalizzazione e espulsione, fino alla creazione di campi di internamento per gli stranieri indesiderabili (*unwanted*). Tutto ciò, come leggiamo nelle pagine di *Totalitarianism* dedicate ai campi di concentramento, avviene in un clima di disgregazione politica, disoccupazione e crisi sociale in cui non sorprendono né il silenzioso consenso che accompagna l'emergere di pratiche concentrazionarie, né l'impotenza della tradizione dei diritti umani (Arendt 1966, 447; trad. it. 612). Ma la tragedia ebbe inizio, per Arendt, quando molti e diversi Paesi cominciarono ad affermare un unico principio, cui il mondo intero cominciò ad ispirarsi: «only nationals could be citizens» (Arendt 1966, 275; trad. it. 382: «solo i membri della nazione potevano essere cittadini» [traduzione modificata]).

Il racconto dell'esclusione delle minoranze nazionali, divenute semi-apolidi (*half stateless*) in quanto prive di protezione effettiva da parte dello Stato di appartenenza, assume la questione ebraica come caso emblematico dell'esclusione politica basata sul principio di nazionalità, e l'ebreo come apolide (*stateless*) nel senso pieno del termine. Nello specchio rovesciato di un mondo ormai organizzato in Stati-nazione, e in cui si presuppone che ogni essere umano sia membro di uno Stato, il popolo degli apolidi, in costante crescita, rappresenta «il più recente fenomeno di massa della storia contemporanea» e «il gruppo più sintomatico della politica contemporanea» (Arendt 1966, 277; trad. it. 385). Siamo insomma di fronte, per Arendt, a un esito paradossale della modernità politica, che rovescia il sogno inclusivo di un'umanità cittadina nell'incubo di nuove pratiche di esclusione radicale, basate sul principio della nazionalità:

Quel che è senza precedenti non è la perdita di una patria, bensì l'impossibilità di trovarne una nuova. (...) Nessuno si era accorto che l'umanità, per tanto tempo considerata una famiglia di nazioni, aveva ormai raggiunto lo stadio in cui chiunque veniva escluso da una di queste comunità chiuse, rigidamente organizzate, si trovava altresì escluso dall'intera famiglia delle nazioni,

⁵ 'Perplexities' in inglese, ma 'Aporien' in tedesco. Cfr. in proposito Robitzsch 2017, 152-3.

dall'umanità. (...) I trattati di reciprocità e gli accordi internazionali hanno tessuto intorno alla terra una rete che consente al cittadino di qualsiasi paese di portare con sé il proprio status giuridico dovunque vada. Ma chi non è più avvolto da essa, è fuori dall'umanità (Arendt 1966, 293-4; trad. it. 406-7).

La riorganizzazione del globo terrestre in comunità politiche basate sull'identificazione tra *cittadinanza* e *nazionalità* (affiliazione sostanziale, legata a una concreta presenza e interazione nella comunità in cui per nascita o scelta ci si trova a vivere, e affiliazione formale, legata all'iscrizione giuridica a un determinato Stato) emerge qui come un evento di portata epocale. Nella cornice antinazionalista che rappresenta una costante del suo pensiero, Arendt insiste sul fatto che in un mondo di Stati nazionali l'esclusione dalla nazione può porre i singoli e interi gruppi umani in una condizione inedita: coloro che, *de iure* o *de facto*, non sono più tutelati dallo Stato in cui vivono, difficilmente riescono a entrare in un altro Stato, e finiscono per vivere in una terra di nessuno che li espone a una pericolosa 'superfluità'. Apolidi e profughi cominciano a essere trattati come estranei insignificante e sovrannumerari, e in quanto tali possono essere non solo invisibilizzati e ignorati, ma anche uccisi senza conseguenze; o, peggio ancora, esposti a esperimenti concentrazionari che Arendt considera, in una prospettiva che a tratti precede le più affilate analisi di Primo Levi, come laboratori sociali in cui si sperimentano forme di dominio radicale (Arendt 1966, 437-8; trad. it. 599).

La vicenda degli *stateless* segna, in tal senso, il fallimento del sogno delle Dichiarazioni: quello di riconoscere in ogni *homme* un *citoyen*, inteso non nel senso del *national*, ma nella ben più ampia accezione di «una caratteristica generale della condizione umana, che nessun tiranno può eliminare» (Arendt 1966, 297; trad. it. 411-2). Nella riflessione antropologico-filosofica svolta in *Imperialism*, infatti, tale 'caratteristica' non riguarda il cittadino inteso come *polites*, ma l'essere umano in quanto *zoon politikon*: diversamente da quanto accadrà in *The human condition*, dove si apriranno questioni relative alla distinzione tra il politico e il sociale⁶, Arendt si richiama qui ad Aristotele per dire che l'*homme* è «animale politico» in quanto «per definizione vive in una comunità» (Arendt 1966, 297)⁷. Di questo *homme* sappiamo che è un soggetto continuamente aperto ed esposto alle relazioni con gli altri, ma non se si è realizzato come un *polites*, attivamente impegnato nell'*agorà*, o se è diventato uno schiavo di guerra, in bilico tra il "combattere per la libertà" e il perdere

⁶ Cfr. il Capitolo II.4, "Man: a social or a political animal", in Arendt 1958.

⁷ «Before this, what we must call a "human right" today would have been thought of as a general characteristic of the human condition which no tyrant could take away. Its loss entails the loss of speech (and man, since Aristotle, has been defined as a being commanding the power of speech and thought) and the loss of all human relationship (and man, again since Aristotle, has been thought of as the "political animal", that is one who by definition lives in a community), the loss, in other words, of some of the most essential characteristics of human life». La traduzione italiana di *The origins of totalitarianism* (Arendt 1966, 411), che amplia questo passo, tiene conto della successiva edizione tedesca.

coscienza della propria oppressione (Arendt 1966, 297; trad. it. 411-2). Sappiamo soltanto che il suo vivere in comunità lo rende un soggetto politico, che può essere cittadino, suddito, o perfino schiavo. Ma questo basta, ad Arendt, per contrapporlo alla figura-limite dell'apolide superfluo. Con la comparsa di milioni di senza-stato si profila infatti, ai suoi occhi, non una ordinaria condizione di assoggettamento, ma una situazione estrema che produce processi di desoggettivazione e riduce le *persone* a *cose* nel senso più forte del termine. Si tratta infatti di cose che gli altri umani non usano, di puri e semplici oggetti di scarto; se gli apolidi rischiano di perdere perfino la possibilità di restare *umani*, come presenze che hanno ancora importanza *per qualcuno*, è perché possono perdere anche l'ultima chance che gli schiavi mantenevano: quella di restare inclusi nell'interazione sociale in virtù di un lavoro richiesto, usato, sfruttato (Arendt 1966, 297; trad. it. 411-2).

Se le cose stanno così, non è possibile ridurre la critica arendtiana dei diritti umani, né la lettura di Burke, alla sintesi che Rancière ne propone.

Conviene innanzitutto ricordare che il nono e ultimo capitolo di *Imperialism* va letto alla luce del sesto, dedicato a "Le teorie razziali prima dell'imperialismo", dove Arendt polemizza contro il disprezzo di Burke «per i connazionali che reclamavano la loro libertà non come inglesi, ma come uomini e cittadini» (Arendt 1966, 176; trad. it. 246): giustificando la propria preferenza per i «diritti degli inglesi» – proclamata a discapito dei «diritti umani» della Francia rivoluzionaria – con argomenti come la nascita, l'eredità, la tradizione, e avendo cura di non intaccare «i diritti della classe privilegiata all'interno del Regno Unito», Burke non avrebbe fatto altro che proporre l'estensione di certi tradizionali privilegi della nobiltà all'intero popolo britannico, al fine di elevarlo «al rango di aristocrazia tra le nazioni» (Arendt 1966, 175-6; trad. it. 245-6). In quel capitolo, di conseguenza, Arendt non esita a presentare l'autore delle *Reflections* come un precursore delle teorie razziali in Inghilterra.

A partire da queste premesse, le ultime pagine di *Imperialism* si limitano ad accogliere, non senza sarcasmo, il «solido pragmatismo» di Burke. La comparsa nel cuore d'Europa di milioni di persone senza-patria (*homeless, Heimatlose*), senza-Stato (*stateless*) e senza-diritti (*rightless*) rappresentava per Arendt «un'ironica, amara, tardiva conferma dei famosi argomenti che Edmund Burke opponeva alla dichiarazione dei diritti dell'uomo prodotta dalla rivoluzione francese» (Arendt 1966, 299; trad. it. 414) – osservando che i diritti umani sono «un'astrazione» e concludendo che «è molto più saggio contare su un'«eredità tradizionale» di diritti trasmessi di padre in figlio come la vita e rivendicarli come i «diritti di un inglese», anziché come gli inalienabili diritti dell'uomo» (Arendt 1966, 299; trad. it. 414). Burke aveva impiegato quegli argomenti per legittimare l'estensione dei privilegi dell'aristocrazia inglese alla borghesia del Paese, e non perché si preoccupasse dei diritti altrui. Ma col senno di poi, agli occhi di Arendt, quegli argomenti diventavano uno strumento critico utile a interrogarsi su condizioni di radicale esclusione, in cui pareva declinare la possibilità stessa di appellarsi a diritti e libertà.

3. Il diritto ad avere diritti e l'estrema violenza. Arendt e Balibar

Sul capitolo conclusivo di *Imperialism* incombe già, a ben vedere, il fantasma dei Lager. Come Arendt ricorda laconicamente, quando guarda al caso emblematico degli ebrei tedeschi, la politica hitleriana cominciò col denazionalizzarli e ridurli ad apolidi, proseguì col cacciarli fuori dai confini, e si concluse col «raccolgerli da ogni dove al fine di spedirli nei campi di sterminio» (Arendt 1966, 290; trad. it. 402; traduzione mia). La vicenda degli apolidi rappresenta dunque l'inizio di un percorso di oppressione che avrebbe condotto molti, una volta deportati nei campi di concentramento, a subire pratiche in grado di aggredire la «personalità morale», cioè la possibilità di compiere scelte pratiche dotate di senso, o perfino l'«individualità umana», con la quale scompare la possibilità stessa di concepire gesti di resistenza (Arendt 1966, 612-26 e in particolare 623; trad. it. 447-57)⁸. Quando accentua enfaticamente, nel finale di *Imperialism* (Arendt 1966, 300-2; trad. it. 416-9), lo spettro di una natura barbara e selvaggia in cui gli apolidi rischiano di precipitare, Arendt rinvia a una *zoè* che, a ben vedere, in queste pagine non ha niente di 'naturale'. L'«astratta nudità dell'essere uomo» assume qui la funzione di una metafora chiamata a rappresentare scene storiche e sociali di radicale oppressione, capaci di mettere in crisi, o 'desoggettivare', il soggetto politico in quanto tale (*subjectus*, inteso nel duplice senso, attivo e passivo, della soggettivazione e dell'assoggettamento). Ma, per una pensatrice cresciuta entro un orizzonte teorico post-nietzscheano, il punto è che non abbiamo più ragioni per confidare in un soggetto metafisico (*subjectum*; cfr. in proposito Balibar 2011b e Balibar 2011a) garante delle facoltà di agire e pensare. Se il soggetto politico è l'unico soggetto che abbiamo, dobbiamo ammettere che la sua crisi coincide con quella della «condizione umana».

In tempi abbastanza recenti, una problematica di questo tipo ha impegnato la riflessione di Etienne Balibar, che in *Violence et civilité* ha proposto di ripensare la politica alla luce del moltiplicarsi, nel mondo contemporaneo, di percorsi e pratiche di «violenza estrema». Richiamandosi a *The Origins*, Balibar ricorda come quest'opera parli, in effetti, di esperienze storiche e sociali che hanno portato milioni di individui a perdere il proprio status giuridico, e molti di loro a sperimentare, infine, «l'omicidio di massa industrializzato, che distrugge l'*individualità* o la "figura umana" in quanto tale» (Balibar 2010c, 210: trad. it. 71). Guardando ai percorsi della globalizzazione neoliberale, Balibar richiama pratiche di «crudeltà» – cioè di violenza qualificabile come «estrema» o «eccessiva», o come «ultraviolenza» – che vanno ben oltre le forme tradizionali della violenza politica e dei suoi correlati (dalla controvioolenza rivoluzionaria alla nonviolenza gandhiana), legate al perseguimento di risultati specifici. L'accani-

⁸ Arendt porta come esempi, rispettivamente, la scelta impossibile della madre cui viene chiesto quale figlio uccidere, e la difficoltà di resistenze e rivolte in contesti concentrazionari. Cfr. il pur breve richiamo a queste pagine in Balibar, 2010b, 387. Le traduzioni dei passi tratti da questo testo di Balibar sono mie.

mento «inutile» contro un nemico inerme, come l'ipersfruttamento che finisce per danneggiare la terra o il lavoro, manca lo scopo per cui la violenza è iniziata, ma può produrre gravi effetti di desoggettivazione, indebolendo o annientando – in chi la subisce – la capacità di resistere e agire (Balibar 2010b, 399).

Il punto non sta, in senso stretto, nella quantità o qualità del dolore inferito. La soglia raggiunta dalla violenza in una «situazione estrema» ha più precisamente a che vedere, per Balibar, con «l'annientamento delle possibilità di resistere all'eccesso di potere o alla violenza stessa»⁹. Il problema, inoltre, *non* è capire se tutto abbia inizio sul piano oggettivo o su quello soggettivo (con un capitalismo globale in grado di annichilire le proprie 'risorse', naturali e umane, oppure con violenze comunitarie pronte ad aggredire alterità necessarie alla definizione stessa dell'identità; cfr. Balibar 2010b, in particolare 34 sgg.; 107 sgg.; 406); e questo perché, a ben vedere, i due piani della violenza estrema sono complementari come le due facce di una banda di Möbius, che trapassano continuamente l'una nell'altra (cfr. Balibar 2010b, 115). Quel che qui più conta, è il fatto che ogni forma di violenza estrema finisce per aggredire «quel che fa di noi dei soggetti pienamente umani, persone piuttosto che cose o esseri umani di scarto [*hommes jetables*]» (cfr. Ogilvie 1995; Ogilvie 2012); in breve, conta il fatto che le vittime di violenza estrema perdono la capacità di «pensarsi e rappresentarsi come soggetti politici» (Balibar 2010b, 92)¹⁰. Le più gravi crisi che una polis possa attraversare, e che oggi attanagliano la politica contemporanea, hanno a che fare – potremmo concludere – con la condizione di milioni di esseri umani che non solo perdono diritti fondamentali, ma faticano persino a concepire la possibilità di dire o fare qualcosa per rivendicarli e agirli. Se Rancière suggerisce che tra gli esclusi ci sarà *sempre* qualcuno in grado di fare appello ai propri diritti, Arendt e Balibar guardano con la massima preoccupazione alla possibilità di forme sociali e politiche in grado di aggredire o intralciare le chance di soggettivazione politica.

La riflessione di Balibar contribuisce, così, a portare in luce il senso della proposta arendtiana di un «diritto ad avere diritti». Quando osserva che i diritti umani si sono storicamente affermati come diritti nazionali, Arendt nega – di fatto – che essi abbiano mai trovato una formulazione adeguata, riferibile all'*homme* come soggetto politico. La più grave perdita che gli *stateless* hanno subito non è, in tal senso, quella di determinati diritti umani, ma quella di un

⁹ Si tratta, dunque, del tema di una violenza non più «convertibile» in «civiltà»: cfr. Balibar 2010b, I.1 (“Première conférence: Hegel, Hobbes et la ‘conversion de la violence’”).

¹⁰ Quello che viene a scomparire è un campo di relazioni in cui si articolano, in particolare, possibilità conflittuali o strategiche: «In effetti l'estrema violenza, in quanto rapporto di forza che viene spinto fino al non rapporto di forza, distrugge la necessità stessa di mettersi in rapporto supposta da ogni conflitto, annulla la possibilità stessa del campo conflittuale o strategico» (Balibar 2010a, 46).

diritto che li precede tutti¹¹, e che dipende dalla presenza di una rete di relazioni significative, ancor prima che da una comunità istituita:

Qui sta il nocciolo del problema. La privazione dei diritti umani si manifesta soprattutto nella mancanza di un posto nel mondo che dia alle opinioni un peso e alle azioni un effetto. Qualcosa di molto più essenziale della libertà e della giustizia, che sono diritti dei cittadini, è in gioco quando l'appartenenza alla comunità in cui si è nati non è più una cosa naturale e la non appartenenza non è più oggetto di scelta, quando si è posti in una situazione in cui, a meno che non si commetta un delitto, il trattamento subito non dipende da quel che si fa o non si fa. Questa situazione estrema è la sorte delle persone private dei diritti umani. Esse sono prive non del diritto alla libertà, ma del diritto all'azione; non del diritto a pensare a qualunque cosa loro piaccia, ma del diritto all'opinione. Ci siamo accorti dell'esistenza di un diritto ad avere diritti (e ciò significa vivere in un contesto in cui si è giudicati per le proprie azioni e opinioni), solo quando sono comparsi milioni di individui che lo avevano perduto e non potevano riacquistarlo a causa della nuova organizzazione globale del mondo. (Arendt 1966, 296-7; trad. it. 410-1).

Quando afferma che la perdita di una comunità politica, e non dei diritti umani, può davvero escluderci dall'umanità, Arendt non pensa, dunque, alla perdita di una posizione formalmente riconosciuta in una struttura politico-giuridica, bensì alla perdita, sottesa e preliminare, di una posizione praticamente riconosciuta entro un contesto politico-sociale, al di fuori del quale non riusciremmo a parlare, agire, pensare come soggetti politici, ossia in modo propriamente umano. Potremmo dunque intendere il diritto ad avere diritti, così come emerge nelle pagine di *Imperialism*, come diritto alla soggettivazione politica¹², il quale non può avere altro «fondamento» che la continua (ri)generazione di spazi di interazione sociale significativa. Balibar, che ha assunto il «diritto ad avere diritti» tra i temi che contribuiscono all'elaborazione teorica di un più ampio «diritto universale alla politica»¹³, sembra offrire sostegno a una definizione di questo tipo quando ricorda, in particolare, che nella concezione relazionale e isonomica della politica arendtiana «i diritti non sono delle proprietà o delle qualità che gli individui possiedono ciascuno per conto proprio, ma sono *delle qualità*

¹¹ In un articolo in lingua tedesca che anticipa la riflessione svolta nel finale di *Imperialism*, Arendt suggerisce che si tratti dell'unico «vero» diritto umano: cfr. Arendt 1949a. La versione inglese del testo, di poco precedente (Arendt 1949b), si intitolava *The rights of men. What are they?* (nel dicembre del 1948 l'Assemblea Generale delle Nazioni Unite aveva approvato la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo).

¹² In passato lo avevo definito come «diritto a essere cittadini» (cfr. Possenti 2002, 31), ma alla luce degli studi di Balibar sul *citoyen sujet* e sul *subjectus/subjectum* questa formulazione mi pare preferibile.

¹³ Oltre a *La proposition de l'égaliberté*, cfr. almeno Balibar 1992 e Balibar 2001. Come osserva Ingram 2015, Balibar accoglie e riformula alcuni temi arendtiani nel quadro di una più ampia riflessione sul rapporto tra marxismo e democrazia radicale.

che gli individui si conferiscono gli uni agli altri, a partire dal momento in cui istituiscono un mondo comune, nel quale possono essere considerati responsabili delle loro azioni e delle loro opinioni» (Balibar 2010c, 209; trad. it. 70). La sua posizione richiama e radicalizza, in tal senso, la visione arendtiana di un mondo comune che non ha alcun fondamento in una «natura umana», ma esiste solo finché esiste la «condizione umana» della pluralità degli attori (cfr. in proposito Deleixhe 2014, 58 sgg.).

In questa prospettiva, il tema del «diritto ad avere diritti» anticipa una questione nodale ma spesso sottovalutata di *The human condition*, riguardante il primato della dimensione politico-sociale del comune (*the common*) rispetto alla dimensione politico-giuridica dell'organizzazione della polis. Questo primato, d'altro canto, sembra avere almeno due fondamentali implicazioni. In primo luogo, l'impossibilità di appellarsi a una comunità istituita non comporta necessariamente che ogni spazio sia chiuso: delle chance di (ri)sogettivazione politica possono anzi aprirsi, per gli esclusi, in quell'«intreccio di relazioni umane» che precede ed eccede l'organizzazione politico-giuridica della comunità, e che può favorirne una declinazione isonomica¹⁴. In secondo luogo, o per conseguenza, un governo del mondo che annichilisce lo spazio del comune arretra più facilmente verso il Leviatano. Per questo *The human condition* svilupperà a rovescio la riflessione sulla «distruzione» avviata in *The origins of totalitarianism*, presentandosi come «il libro della resistenza e della ricostruzione» (cfr. P. Ricoeur, in Arendt 1983, 14). E per le stesse ragioni *On revolution* insisterà sul tema dell'*isonomia*.

Nel dire questo, naturalmente, non è possibile tacere sul fatto che la riflessione arendtiana sulla *vita activa*, come quella sulle rivoluzioni, sarà almeno parzialmente pregiudicata da una concezione della 'vita' e del 'sociale' che connota il corpo, il lavoro e i bisogni umani in termini biologistici – finendo per escludere dalla politica qualunque spazio, attività o istanza che possa esservi collegata¹⁵. Da questo punto di vista, la delimitazione arendtiana del politico non può che essere abbandonata. Resta tuttavia il fatto che di fronte all'estremo Arendt non si lascia paralizzare dalle aporie, ma le impiega per rinviare, prima che a soluzioni istituzionali, a un mondo comune – o, come potremmo anche dire, a uno spazio di relazioni sociali – in grado di rendere una *polis* possibile.

Riferimenti bibliografici

Agamben, Giorgio. 1995. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi.
Arendt, Hannah. 1943. "We Refugees." *Menorah Journal* XXXI: 69-77.

¹⁴ Sulla rilevanza del concetto di *isonomia* per la qualificazione arendtiana del politico cfr. Balibar 2010c, 211 sgg.; trad. it. 73 sgg.

¹⁵ Ho argomentato in tal senso nel numero monografico di "aut aut" su *Hannah Arendt e la questione sociale* (Possenti 2020) cui mi permetto di rinviare anche in virtù della pluralità delle posizioni espresse nei contributi di Guaraldo 2020; Greblo 2020; Baccelli 2020; Dal Lago 2020, nonché in Bernstein 2020. Cfr. inoltre, sul politico e il sociale in Arendt e Rancière, Schaap 2020.

- Arendt, Hannah. 1949a. "Es gibt nur ein einziges Menschenrecht." *Die Wandlung* 4: 754-70 ("The rights of men. What are they?." *Modern Review* 3, 1949).
- Arendt, Hannah. 1949b. "The rights of men. What are they?." *Modern Review* 3: 24-37.
- Arendt, Hannah. 1958. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press (*Vita Activa odervom tätigen Leben*. 1960¹. Edizione tedesca, Stuttgart: Kohlhammer; München: Piper, 1967²; *Vita Activa*. 1988. Traduzione italiana di Sergio Finzi, Milano: Bompiani).
- Arendt, Hannah. 1966 (1951¹, 1958²). *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt, Brace and World (*Le origini del totalitarismo*. 1999. Traduzione italiana di Amerigo Guadagnin, a cura di Simona Forti, Milano: Comunità).
- Arendt, Hannah. 1978. *The Jew as Pariah. A Hidden Tradition*. New York: Grove Press.
- Arendt, Hannah. 1983. *Condition de l'homme moderne*. Paris: Calmann-Lévy.
- Arendt, Hannah. 2007. *Jewish writings*, a cura di Jerome Kohn, e Ron H. Feldman, New York: Schocken Books (*Ebraismo e modernità*. 1986. Traduzione italiana di Giovanna Bettini, Milano: Feltrinelli).
- Baccelli, Luca. 2020. "Un curioso equivoco? Arendt, Marx e il lavoro." «aut aut». *Numero monografico su Hannah Arendt e la questione sociale*, a cura di Ilaria Possenti, 386: 153-67.
- Balibar, Étienne. 1992. *Le frontières de la démocratie*. Paris: La Découverte (*Le frontiere della democrazia*. 1993. Traduzione italiana di Andrea Catone, Roma: manifestolibri).
- Balibar, Étienne. 2001. *Nous, citoyens d'Europe? Les frontières, l'État, le peuple*. Paris: La découverte (*Noi, cittadini d'Europa? Le frontiere, lo Stato, il popolo*. 2004. Edizione italiana a cura di Anna Simone, e Beppe Foglio, Roma: Manifestolibri).
- Balibar, Étienne. 2010a. "Pour une phénoménologie de la cruauté. Entretien avec Cécile Lavergne et Pierre Sauvêtre." *Tracés. Revue de sciences humaines*, 29 ("Una fenomenologia della crudeltà. Conversazione con Etienne Balibar". 2015. Traduzione italiana di Federico Oliveri. *Violence et civilité, numero monografico di "Jura gentium"*, a cura di Ilaria Possenti, Federico Oliveri, e Marie-Claire Caloz-Tschopp, XIII: 46).
- Balibar, Étienne. 2010b. *Violence et civilité. Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*. Paris: Galilée.
- Balibar, Étienne. 2010c. "Arendt, le droit aux droits et la désobéissance civique." In Balibar, Étienne. *La proposition de l'égaliberté*. 201-227. Paris: Puf. ("Arendt, il diritto ai diritti e la disobbedienza civica." 2020. Traduzione italiana di Samantha Novello. «aut aut». *Numero monografico su Hannah Arendt e la questione sociale*, a cura di Ilaria Possenti, 386: 60-92.)
- Balibar, Étienne. 2011a. "Annexe-Subjectus/subjectum." In Balibar, Étienne. *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*. 67-86. Paris: Puf.
- Balibar, Étienne. 2011b. "Réponse à la question de Jean-Luc Nancy: «qui vient après le sujet?»." In Balibar, Étienne. *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*. 35-66. Paris: Puf.
- Bernstein, Richard. 2020. "Ripensare il sociale e il politico (1986)." «aut aut». *Numero monografico su Hannah Arendt e la questione sociale*, a cura di Ilaria Possenti, 386: 33-59.
- Brecht, Bertolt. 1978 (1940). *Dialoghi di profughi*. Torino: Einaudi.
- Burke, Edmund. 1987 (1790). *Reflections on the Revolution in France*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company ("Riflessioni sulla rivoluzione francese." In Burke, Edmund. *Scritti politici*. 1963. Traduzione italiana di Anna Martelloni, Torino: UTET).

- Dal Lago, Alessandro. 2020. "Potere al popolo? Una nota su Arendt e il populismo teorico contemporaneo." «aut aut». *Numero monografico su Hannah Arendt e la questione sociale*, a cura di Ilaria Possenti, 386: 169-81.
- Deleixhe, Martin. 2014. *Étienne Balibar. L'illimitation démocratique*. Paris: Michalon.
- Greblo, Edoardo. 2020. "Libertà politica e liberazione sociale in Hannah Arendt." «aut aut». *Numero monografico su Hannah Arendt e la questione sociale*, a cura di Ilaria Possenti, 386: 134-52.
- Guaraldo, Olivia. 2020. "Arendt, i bisogni, la felicità." «aut aut». *Numero monografico su Hannah Arendt e la questione sociale*, a cura di Ilaria Possenti, 386: 111-33.
- Ingram, James. 2015. "Democracy and its conditions: É. Balibar and the contributions of marxism to radical democracy." In *Thinking radical democracy. The return to politics in post-war France*, a cura di Martin Breugh et al., 210-33, Toronto: University of Toronto Press.
- Ingram, James. 2017. "The subject of the politics of recognition. Arendt e Rancière." In *Socialité et reconnaissance*, a cura di Georg W. Bertram et al., 229-45, Paris: L'Harmattan.
- Ogilvie, Bertrand. 1995. "Violence et représentation. La production de l'homme jétable." *Lignes* 26: 113-41.
- Ogilvie, Bertrand. 2012. *L'homme jetable. Essai sur l'exterminisme et la violence extrême*. Paris: Éditions Amsterdam.
- Possenti, Ilaria. 2002. *L'apolide e il paria. Lo straniero nella filosofia di Hannah Arendt*. Roma: Carocci.
- Possenti, Ilaria, a cura di. 2020. «aut aut». *Numero monografico su Hannah Arendt e la questione sociale*, 386.
- Rancière, Jacques. 1995. *La méésentente. Politique et philosophie*. Paris: Galilée (*Il disaccordo. Politica e filosofia*. 1997. Traduzione italiana di Beatrice Magni. Roma: Meltemi).
- Rancière, Jacques. 2004 (1990¹, 1998²). *Aux bords du politique*. Paris: Gallimard (*Ai bordi del politico*. 2011. Traduzione italiana di Andrea Inzerillo, Napoli: Cronopio).
- Rancière, Jacques. 2010a. "Does democracy means something?" In Rancière, Jacques. *Dissensus. On Politics and Aesthetics*. 55-6. New York: Continuum.
- Rancière, Jacques. 2010b. "Who is the subject of the rights of men?" In Rancière, Jacques. *Dissensus. On Politics and Aesthetics*. 62-75. New York: Continuum.
- Remarque, Erich M. 1968 (1941), *Ama il prossimo tuo*. Milano: Mondadori.
- Robitzsch, Jan Maximilian. 2017. "The aporias of grounding the right to have rights in Hannah Arendt." *Arendt Studies*, 1: 151-69.
- Schaap, Andrew. 2011. "Enacting the right to have rights: Jacques Rancière's critique of Hannah Arendt." *European journal of political Theory* 10, 1: 22-45.
- Schaap, Andrew. 2020. "Inequality, loneliness and political appearance. Picturing radical democracy with Hannah Arendt and Jacques Rancière." In *Political theory*, 49, 1: 28-53.