

COSMOPOLITISMO E MIGRAZIONE NEL PENSIERO DI HANNAH ARENDT

ANGELA TARABORRELLI

Dipartimento di Pedagogia, Psicologia, Filosofia

Università degli studi di Cagliari

taraborrelli@unica.it

ABSTRACT

Arendt assigns to humanity as a political actor the ‘cosmopolitan’ responsibility to defend the right to have rights. A prerequisite for this to be *at least* possible is that a reform of the state and international organisation is initiated in order to establish a ‘cosmopolitan system of relations’, a system of federal entities based on the council system of government, where the right to have rights can be agreed upon and guaranteed and, at the same time, recognised by citizens and *always* actively defended locally. In anticipation of this reform, Arendt would be in favour of guaranteeing all *residents*, including *de jure* and *de facto* stateless people, the possibility of participating in political life in the country of arrival, and thus acquiring a *political* even before legal citizenship.

KEYWORDS

Arendt, Cosmopolitanism, Statelessness, the Right to Have Rights, Migrations.

1. DIRITTO AD AVERE DIRITTI E SISTEMA DI RELAZIONI COSMOPOLITICO

Il nome di Hannah Arendt non è comunemente associato al cosmopolitismo. Come proverò a mostrare in questo contributo, l’analisi del fenomeno dell’apolidia di massa e delle sue cause rende poco plausibile l’interpretazione che vede nella cittadinanza ad uno Stato l’unica garanzia del godimento del diritto ad avere diritti. Tale diritto, infatti, richiede molto di più, ossia una riforma radicale in senso cosmopolitico e una nuova forma di governo.

La condizione di rifugiati, in particolare dei rifugiati ebrei, è descritta in modo crudo e dolente nello scritto del 1943, *We Refugees*:

Abbiamo perso la casa, che rappresenta l’intimità della vita quotidiana. Abbiamo perso il lavoro, che rappresenta la fiducia di essere di qualche utilità in questo mondo. Abbiamo perso la nostra lingua, che rappresenta la spontaneità delle reazioni, la semplicità dei gesti, l’espressione sincera e naturale dei sentimenti. Abbiamo lasciato i

nostri parenti nei ghetti polacchi e i nostri migliori amici sono stati uccisi nei campi di concentramento, e questo significa che le nostre vite sono state spezzate.¹

Pochi anni dopo, nelle *Origini del Totalitarismo*, la condizione degli apolidi, diventa vero e proprio paradigma di un'epoca:

L'apolidia è il fenomeno di massa più moderno e che gli apolidi sono il gruppo umano più caratteristico della storia contemporanea. Dalla fine della Prima guerra mondiale in poi ogni avvenimento politico, guerra o rivoluzione, ha aggiunto un nuovo gruppo a quelli che già vivevano al di fuori della legge, e nessuno di essi, per quanto mutasse la situazione originaria, è potuto ritornare alla normalità.²

Gli apolidi hanno perso una patria, la protezione di un governo³ e il diritto ad avere diritti, il diritto ad appartenere ad una struttura politica, l'unico diritto che Arendt è disposta a definire "umano". La perdita di questo diritto rende gli individui privi di mondo e privi di tutti i diritti: gli apolidi si trovano in una condizione in cui la vita

è dovuta alla carità, e non al diritto, non esistendo alcuna legge che costringa la nazione a sfamarli; la libertà di movimento, se ce l'hanno, non dà loro il diritto alla residenza che è goduto persino dal delinquente incarcerato; e la loro libertà di opinione è la libertà del folle, perché ciò che pensano non importa a nessuno.⁴

Essi restano intrappolati in una condizione di dipendenza e di impotenza, di sradicamento e di irrilevanza. La perdita del diritto ad avere diritti equivale all'esclusione dall'umanità, l'uomo che "non è altro che un uomo" perde le qualità e le relazioni specifiche che spingono gli altri a trattarlo come un proprio simile, persino a riconoscerlo come tale.⁵ Questa condizione condannò a morte milioni di individui. I nazisti crearono una condizione di completa assenza di diritti prima di calpestarne il diritto alla vita:

Anche i nazisti, nella loro opera di sterminio, hanno prima 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; e, prima di azionare le camere a gas, li hanno offerti al mondo 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 vita⁶.

¹ Si veda *We refugees* apparso nel 1943 in una piccola rivista ebraica "The Menorah Journal"; tr. it., *Noi profughi*, in G. Bettini (a cura di), *Hannah Arendt, Ebraismo e modernità*, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 23-32: p. 33.

² H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (1951); tr. it., *Le origini del totalitarismo* (d'ora in poi: OT), Edizioni di Comunità, Torino 1996, p. 385.

³ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, 2004, p. 407.

⁴ OT, p. 410.

⁵ Ivi, p. 416.

⁶ Ivi, p. 409.

L'apolidia produce individui il cui distacco dal mondo è come “un invito all'omicidio”, perché la morte di chi ha, per così dire, perso il contatto con l'umanità, di chi è escluso da ogni rapporto di natura giuridica, sociale e politica, “rimane priva di qualsiasi conseguenza per i sopravvivenenti”.⁷

L'amara lezione appresa, dopo il 1938, fu che “questa società internazionale, inclusi i diritti dei propri cittadini, dipendeva dal possesso di un passaporto nazionale, e che per gli apolidi” non vi era alcunché di “internazionale”.⁸

Vi sono stati importanti sviluppi in materia di diritti umani dal momento in cui Arendt scriveva la sua analisi dell'apolidia. Una delle principali trasformazioni è stata la codificazione del diritto d'asilo. L'articolo 14 della *Dichiarazione universale dei diritti umani* del 1948 riconosce il diritto di chiedere e di godere asilo dalla persecuzione in altri paesi, la Convenzione di Ginevra del 1951 definisce lo status dei rifugiati e il Protocollo del 1967 enumera diversi altri diritti per i richiedenti asilo e i rifugiati, nonché il dovere di non respingimento da parte degli Stati. Eppure, e per le ragioni che Arendt aveva già rilevato, il diritto d'asilo non è sufficiente a garantire il godimento del diritto ad avere diritti. Innanzitutto, allora come oggi, nessun apparato statale è in grado di gestire tutte le pratiche necessarie per accordare a migliaia di persone un diritto previsto solo in casi eccezionali. In secondo luogo, per ottenere lo status di rifugiati e con esso la garanzia di protezione internazionale i migranti devono possedere dei requisiti formali di cui spesso sono privi.⁹ In un primo momento, per garantire il diritto ad avere diritti, Arendt aveva suggerito che le nazioni sottoscrivessero l'impegno a non privare nessun essere umano della cittadinanza:

Se non poniamo fine a questa situazione avendo - non una legge con innumerevoli diritti umani di cui godono solo le civiltà più elevate - ma un diritto di cittadinanza garantito a livello internazionale - qualunque sia questa cittadinanza -, avremo sempre più persone che rispetto al loro status giuridico non sono più umane, che non hanno più un posto all'interno dell'umanità.¹⁰

Il problema delle denazionalizzazioni e delle denaturalizzazioni di massa è stato affrontato dall'articolo 15 della *Dichiarazione*, che sancisce il diritto alla nazionalità, e vieta agli Stati di privare arbitrariamente i propri cittadini della nazionalità e di

⁷ Ivi, p. 418.

⁸ H. Arendt, Stepan Zweig: *Jews in the World of Yesterday* (1943), in J. Kohn, R.H. Feldman (a cura di), *The Jewish Writings. Hannah Arendt*, Schocken books, New York 2007, pp. 317-328: p. 326.

⁹ Secondo la Convenzione di Ginevra il rifugiato è colui “che temendo a ragione di essere perseguitato per motivi di razza, religione, nazionalità, appartenenza ad un determinato gruppo sociale o per le sue opinioni politiche, si trova fuori del Paese di cui è cittadino e non può o non vuole, a causa di questo timore, avvalersi della protezione di questo Paese; oppure che, non avendo cittadinanza e trovandosi fuori del Paese in cui aveva residenza abituale a seguito di tali avvenimenti, non può o non vuole tornarvi per il timore di cui sopra”.

¹⁰ H. Arendt, *Statelessness*, 22 aprile 1955, in “HannahArendt.net”, p. 4.

negare loro la possibilità di cambiare nazionalità. Tuttavia molti rifugiati, ancora oggi, benché non siano apolidi *de jure*, lo sono *de facto*, e nonostante la protezione internazionale di cui dovrebbero godere si trovano in una condizione di incertezza di diritti, di vulnerabilità e spesso anche di un territorio che li voglia accogliere: ancora oggi, l'unico surrogato pratico del territorio nazionale di cui [l'apolide] è privo è il campo di internamento, il campo profughi, o gli accampamenti di fortuna negli interstizi meno accoglienti delle città¹¹.

Vero è che per il godimento dei diritti non sembrerebbe più essere necessaria la cittadinanza. Come è stato osservato, con la *Dichiarazione dei diritti universali* del 1948, e con la progressiva affermazione a livello internazionale del regime dei diritti umani che ha spostato la base della titolarità dei diritti dalla nazionalità e cittadinanza alla persona, si sono poste le premesse teoriche e legali per una riconfigurazione del rapporto tra cittadinanza, diritti e sovranità. Da allora, la “proliferazione delle norme sui diritti umani ha fornito ai migranti un vocabolario universalistico per contestare i privilegi legati alla cittadinanza”¹², consentendo loro di rivendicare molti dei diritti che in passato erano associati alla cittadinanza, sia civili, che sociali, che economici e culturali. La cittadinanza sarebbe stata dunque denazionalizzata e “le sue diverse componenti – l'appartenenza politica, l'identità collettiva, base per il riconoscimento dei diritti – sarebbero state almeno in parte disaggregate”.¹³

Eppure, il regime internazionale dei diritti umani e la parallela anche se non sempre lineare riconfigurazione del rapporto tra sovranità, cittadinanza e diritti, non hanno risolto i problemi che le diverse categorie di migranti devono affrontare. Come testimoniano diversi rapporti internazionali e le cronache quotidiane, la distinzione tra cittadino e straniero è piuttosto resistente e i migranti continuano a trovarsi in una condizione di vulnerabilità, esposti a numerose forme di violenza e di abuso, e sono spesso impossibilitati ad avvalersi delle tutele che sarebbero previste per loro.

¹¹ Come scrive amaramente Arendt, “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'apolide” (OT, p. 394).

¹² A. Gündoğdu, *Rightlessness in an Age of Rights: Hannah Arendt and the Contemporary Struggles of Migrants*, Oxford University Press, Oxford 2015, p. 9.

¹³ Si veda anche l'*International Covenant on Civil and Political Rights* approvato con una risoluzione dell'Assemblea generale dell'Onu il 16 dicembre del 1966, che impone agli Stati firmatari di garantire a tutti gli individui che risiedono nel loro territorio e sono soggetti alla loro giurisdizione un insieme di diritti che derivano “dall'inerente dignità della persona umana”, senza distinzione “alcuna di razza, di colore, di sesso, di lingua, di religione, di opinione politica o di altro genere, di origine nazionale o sociale, di proprietà, di nascita o di altra condizione” (art 2). Soprattutto, l'articolo 26 del Patto mira a proteggere tutte le persone, indipendentemente dalla nazionalità e dalla cittadinanza dalla privazione della personalità giuridica: “Tutte le persone sono uguali davanti alla legge e hanno diritto, senza alcuna discriminazione, all'eguale protezione della legge”.

Come Arendt aveva osservato, le dichiarazioni dei diritti, anche nella versione del 1968, non sono sufficienti a garantire il diritto ad avere diritti. Anche se i diritti vengono dissociati dalla nazionalità e dalla cittadinanza, rischiano sempre di ridursi a un “mero catalogo di diritti goduti solo dai cittadini delle democrazie avanzate”¹⁴, e non sono in grado di colmare il divario tra le garanzie formali dei diritti di cui tutti gli esseri umani in quanto tali dovrebbero godere e le condizioni effettive in cui vivono gli apolidi *de iure* o *de facto*, un divario che può aumentare a seconda dello status giuridico, della razza, dell’etnia, del genere, della classe o dell’età.

Alcuni autori sostengono che tale divario dipenda soprattutto da un “deficit di attuazione” dei diritti, perché questi ultimi, soprattutto quando i destinatari sono i migranti, possono venire contestati per motivi politici o economici.¹⁵ Altri ritengono che tale deficit di attuazione possa spiegare solo in parte le difficoltà incontrate dai migranti, e dipenderebbe da limiti intrinseci alla formulazione e alla fondazione dei diritti umani.¹⁶ In ogni caso, proprio l’espansione globale dei diritti umani, rende tanto più paradossale e drammatico il fatto che a certi individui possano essere negati anche i diritti più elementari.

L’analisi di Arendt anche se in parte sembra superata, in quanto, come si è visto, per gli apolidi esiste quel “qualcosa di internazionale” la cui mancanza veniva lamentata, consente di comprendere la persistenza dell’assenza di diritti in un’epoca di diritti.¹⁷

Arendt non critica il contenuto dei diritti umani, bensì il modo in cui si è preteso di fondarli e soprattutto di garantirli: come alcuni hanno giustamente affermato, è più interessata a trovare il modo di tutelarli e garantirli effettivamente, piuttosto che a mobilitare risorse concettuali per fondarli. Diversamente da quanto alcuni sostengono, non credo tuttavia che per Arendt il problema della garanzia del diritto ad avere diritti fosse risolvibile attraverso la difesa del diritto alla cittadinanza in uno Stato di tipo tradizionale¹⁸, oppure solo attraverso un impegno politico da parte dei

¹⁴ H. Arendt, *Stateless*, cit., p. 4.

¹⁵ Ad esempio, Yasemin N. Soysal, *Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe*, University of Chicago, Chicago 1994 e S. Benhabib, *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge University Press, Cambridge 2004; tr. it., *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, Raffaello Cortina, Milano 2006.

¹⁶ Si veda A. Gündoğdu, *Rightlessness in an Age of Rights*, cit.,

¹⁷ *Ivi*, p. 11.

¹⁸ Anche P. Hayden e N. Saunders sostengono che il diritto ad avere diritti non si identifichi necessariamente con il diritto alla cittadinanza, non già per mostrare la necessità di una riforma radicale in senso cosmopolitico, bensì per mostrare come il paradigma legalista rimanga insufficiente senza partecipazione diretta alla vita politica del paese di arrivo da parte dei migranti e senza l’impegno attivo e solidale da parte dei cittadini (P. Hayden, N. Saunders, *Solidarity at the Margins: Arendt, Refugees, and the Inclusive Politics of World-Making*, in K. Hiruta (a cura di), *Arendt on Freedom, Liberation, and Revolution*, cit., pp. 171-200). Anche Serena Parekh sostiene che la protezione meramente giuridica o l’assistenza umanitaria non sono sufficienti ad affrontare il problema degli apolidi in epoca moderna (S.

cittadini degli Stati¹⁹. Come ho cercato di mostrare²⁰, la difesa di tale diritto richiede un cambiamento radicale, ossia l'instaurazione di un "sistema cosmopolita di relazioni" tra unità territoriali federali-consiliari, e dunque, come, primo indispensabile passo, la riforma dello Stato, l'affermazione di un nuovo modello di democrazia.

Come Arendt aveva già chiaramente sottolineato, l'apolidia non era dovuta a problemi di natura pratica o materiale, come ad esempio il sovrappopolamento o la mancanza di spazio, "ma di organizzazione politica". L'organizzazione dell'umanità in "comunità chiuse", "rigidamente organizzate"²¹ è stata la principale responsabile dell'esclusione dall'umanità degli apolidi come pure dell'impossibilità di trovare per loro una soluzione dignitosa. Gli apolidi non hanno rappresentato una anomalia nel sistema degli Stati nazionali europei, ne sono stati piuttosto il prodotto inevitabile, per via di due caratteristiche principali, ossia la nazionalità e la sovranità. Il problema degli apolidi era, per Arendt, del tutto irrisolvibile in un mondo di stati nazionali *sovrani*. La sua analisi è ancora attuale e spiega perché malgrado la *Dichiarazione* del 1948 e l'espansione globale dei diritti umani, vi siano ancora esseri umani che si trovano in una condizione di apolidia *de facto*. Se, come si è visto, la cittadinanza si è in parte denazionalizzata, la sovranità degli Stati intesa in senso tradizionale, secondo il cosiddetto modello Vestfalia, per quanto in parte limitata dal regime dei diritti umani e dalla creazione di istituzioni e agenzie sovranazionali gode in molti ambiti, soprattutto in quelli relativi alla migrazione, ancora di ottima salute, e resta iscritta e difesa nella stessa *Dichiarazione*, dove nell'articolo 14, come si è visto, garantisce "il diritto di cercare e di godere in altri Paesi di asilo dalle persecuzioni", ma non di ottenere asilo²²: esso non impone un dovere positivo di accoglienza da parte degli Stati e in ogni caso può essere sempre contestato o disatteso. Il diritto individuale all'asilo e

Parekh, *Hannah Arendt and the Challenge of Modernity: A Phenomenology of Human Rights*, Routledge, New York 2008, p. 171).

¹⁹ Gündoğdu ritiene che Arendt non fosse interessata a fornire una fondazione che offrisse una giustificazione universale al diritto ad avere diritti, ma ad affrontare la questione di come "generarli, garantirli e reinventarli" attraverso un impegno in "political practices of founding human rights" e che, dunque, si sia rifiutata di risolvere le perplessità dei diritti umani fondandoli o proponendo nuovi modelli politico-istituzionali (Ivi, p. 22).

²⁰ A. Taraborrelli, *Hannah Arendt e il cosmopolitismo. Stato, comunità, mondi in comune*, Mimesis, Milano 2022, in part. capp. II e III.

²¹ OT, p. 407.

²² Contraddizione già rilevata da Arendt: "Finché l'umanità è organizzata nazionalmente e territorialmente in Stati, un apolide non è semplicemente espulso da un Paese, nativo o adottivo, ma da tutti i Paesi – nessuno dei quali è obbligato a riceverlo e naturalizzarlo – il che significa che è effettivamente espulso dall'umanità. La privazione della cittadinanza potrebbe quindi essere annoverata tra i crimini contro l'umanità" (H. Arendt, "Letter to Robert M. Hutchins", 27 gennaio 1957, in J. Kohn (a cura di), *Thinking Without a Banister. Essays in Understanding. 1953-1975*, Schocken books, New York 2018, pp. 263-289: p. 277 (epub).

il diritto dello Stato sovrano di controllare i propri confini coesistono. Questa è una delle ragioni per cui ancora oggi, nonostante il regime internazionale dei diritti umani vigente gli apolidi, soprattutto quelli *de facto*, non possono godere del diritto ad avere diritti, e restano dipendenti per la tutela e l'esercizio dei loro diritti dalle decisioni politiche delle maggioranze e da sentimenti poco affidabili come la compassione.

Dunque, e come Arendt aveva chiaramente già osservato, per garantire il diritto ad avere diritti non è sufficiente garantire la cittadinanza all'interno di uno Stato sovrano e neppure le varie dichiarazioni dei diritti recepite o meno all'interno delle costituzioni statali:

la dignità umana ha bisogno di una nuova garanzia, che si può trovare soltanto in un nuovo principio politico, in una nuova legge sulla terra, la cui validità, questa volta, deve valere per l'intera umanità, anche se il suo potere deve restare strettamente limitato, radicato in e controllato da entità territoriali nuovamente definite.²³

Gli Stati nazionali che hanno incarnato una concezione della sovranità, interna ed esterna, tradizionale hanno fallito. Per garantire il diritto ad avere diritti, Arendt non considera tuttavia desiderabile, quando pure fosse realizzabile, l'istituzione di uno Stato mondiale. Non solo gli Stati sovrani non accetterebbero di sottoporsi a un'autorità superiore, ma un'autorità che incorporasse un modello di sovranità tradizionale, finirebbe per assumere un potere centralizzato su tutto il globo, e per detenere il monopolio di tutti i mezzi di violenza senza alcun controllo e limite da parte di altri poteri sovrani. Uno Stato mondiale siffatto non solo potrebbe degenerare in una insopportabile tirannia, ma rappresenterebbe anche la fine della vita politica che, per Arendt, deve essere ispirata al principio della pluralità e implicare un sistema di limiti reciproci.²⁴ A tal fine propone in alternativa la formazione di comunità politiche territoriali, federali e consiliari, inserite entro un sistema di relazione cosmopolitico fondato sul mutuo contratto. A tale sistema di relazioni cosmopolitico deve corrispondere una particolare forma di organizzazione del potere interno a ogni entità politica territoriale: il 'principio federale' deve essere combinato con il 'principio repubblicano', perché senza quest'ultimo difficilmente si creerebbero le condizioni per l'istituzione e poi il mantenimento di un sistema cosmopolitico, secondo il modello proposto da Arendt, a livello nazionale e internazionale. Questa nuova forma di governo, che rappresenta una delle possibili declinazioni del principio repubblicano, è il "council system", il sistema consiliare, una democrazia partecipativa, caratterizzata dalla presenza di fonti multiple e divise di legittimazione, come pure di potere e di responsabilità democratica. Dovrebbe

²³ OT, Prefazione alla prima edizione (1950), p. LIII (traduzione modificata).

²⁴ In contrasto, dunque, con il dominio totale dei regimi totalitari che mira a organizzare gli uomini "nella loro infinita pluralità e diversità come se tutti insieme costituissero un unico individuo" (OT, p. 599).

avere la forma di una rete di istituzioni, organizzazioni e associazioni autonome o parzialmente autonome, in ognuna delle quali ha luogo una forma di autogoverno di partecipanti liberi ed eguali, una rete le cui unità possono essere collegate sia orizzontalmente che verticalmente, dipendenti le une dalle altre.

Entità territoriali federali e consiliari consentirebbero a ogni membro della moderna società egualitaria di divenire partecipe dei pubblici affari²⁵ e di ottenere almeno una opportunità di *empowerment* e inoltre rappresenterebbero le condizioni più favorevoli per l'avvio e il progressivo incremento di processi di coordinamento e di integrazione: infatti per il carattere illimitato dell'agire²⁶ - la sua tendenza a travalicare i confini e a "produrre" relazioni e a costruire *infra*, mondi in comune - queste entità federali e consiliari dovrebbero essere più inclini a federarsi con altre entità territoriali, fino all'istituzione di un sistema di relazioni cosmopolitico, il solo che sarebbe in grado, secondo Arendt, di garantire in modo *affidabile* il diritto ad avere diritti.

In questo sistema di relazioni cosmopolitico nessuno resterebbe fuori e senza spazio; di fatto, non esisterebbe un "fuori", ci sarebbe sempre la possibilità di essere inclusi all'interno di un'entità politica territoriale, anche solo in un consiglio locale. In tale contesto, i confini, essenziali per l'esercizio della democrazia, non coinciderebbero necessariamente con i confini dell'entità territoriale.

Come si è visto, l'analisi della condizione degli apolidi mette in evidenza come la deprivazione subita dagli apolidi riguardi sia l'assenza di una casa, sia l'assenza di una personalità giuridica, sia l'assenza di uno spazio pubblico e politico. L'accesso a uno spazio pubblico, ci rassicura della realtà del mondo e di noi stessi; l'accesso a uno spazio politico consente di distinguerci e di essere riconosciuti come eguali nella nostra distinzione. Per Arendt si diventa individui agli occhi degli altri grazie alle proprie parole e alle proprie azioni; ma sono gli altri che, riconoscendoci come individui, ci traggono dall'indistinto, ci fanno assumere contorni sempre più precisi,

²⁵ H. Arendt, *On Revolution*, The Viking Press, New York; tr. it., *Sulla rivoluzione*, Edizioni di Comunità, Torino 1996, p. 307. Stando alle evidenze testuali, Arendt propone una forma di mista tra democrazia partecipativa e democrazia rappresentativa: come afferma chiaramente, questo nuovo principio organizzativo del potere comincia "dal basso, prosegue verso l'alto e, alla fine, conduce al Parlamento" (H. Arendt, *Thoughts on Politics and Revolution*, in Ead., *Crises of the Republic*, Harcourt Brace and Jovanovich, New York 1972, pp. 199-233: p. 232). Sull'importanza del sistema consiliare nel pensiero politico di Arendt, R.J. Bernstein, *The Innermost Story of the Modern Age: Revolutions and the Council System*, in Id., *Hannah Arendt and the Jewish question*, cit., cap. 6, pp. 123-136; A. Kalyvas, *Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, cap. 9; S. Lederman, *The Centrality of the Council System in Arendt's Political Theory*, in K. Hiruta (a cura di), *Arendt on Freedom, Liberation, and Revolution*, Palgrave Macmillan, Oxford 2019, pp. 253-276. Su questo modello di democrazia si veda anche il bel saggio di A. Cavarero, *Democrazia sorgiva. Note sul pensiero politico di Hannah Arendt*, Raffaello Cortina, Milano 2019.

²⁶ H. Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago (1958); *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1989, p. 140 (d'ora in poi: VA).

fino a farci coincidere con la nostra forma, che è unica e irripetibile. La pluralità da un lato corrisponde al dato di fatto che esiste una molteplicità di individui diversi tra loro; dall'altro, si realizza solo grazie alla partecipazione a un mondo comune e a uno spazio pubblico politico che consentono agli individui di distinguersi e, così facendo, di migliorare la messa a fuoco reciproca sulla loro unicità, contribuendo ad ampliare la gamma dei modi e dei significati della pluralità umana. Ecco perché è necessario che tutti abbiano la possibilità di accedere ad uno spazio pubblico politico:

Con la parola e con l'agire ci inseriamo nel mondo umano, e questo inserimento è come una seconda nascita, in cui confermiamo e ci sobbarchiamo la nuda realtà della nostra apparenza fisica originale.²⁷

Privato di un posto in una comunità e della possibilità di partecipare a uno spazio pubblico politico, l'apolide *de iure* o *de facto* viene privato della possibilità di distinguersi, e così esposto a un doppio rischio. Il primo, quello di essere ridotto a un "essere umano generico"²⁸ differente in modo generico (ebreo, nero, donna, apolide, rifugiato, etc.), giudicato per quello che "è" e non per le opinioni che esprime e le azioni che compie; il secondo, di non essere riconosciuto come umano: l'uomo che "non è altro che un uomo" perde le qualità e le relazioni specifiche che spingono gli altri a trattarlo come un proprio simile, persino a riconoscerlo come tale, ossia come umano.

Benché formalmente titolare di alcuni diritti, si trova di fatto in una condizione di marginalità e di vulnerabilità, impossibilitato a partecipare a uno spazio pubblico e politico in cui far sentire la propria voce e rivendicare l'esercizio effettivo dei propri diritti. Nel sistema prefigurato da Arendt vi sarebbe l'opportunità per tutti, per *ogni residente*, di impegnarsi come membro di un consiglio, piccolo o grande che sia, nelle attività "di esprimere, discutere, decidere"²⁹ e di godere di uno spazio in cui le opinioni hanno un peso e le azioni un effetto. Ciò consentirebbe a tutti di godere del diritto ad avere diritti indipendentemente dalla nazionalità o dalla cittadinanza e almeno, della possibilità di lottare per i propri diritti. La possibilità di partecipare sarebbe subordinata al solo requisito della residenza qualificata, che potrebbe essere stabilita in base al 'principio dell'interesse', e potrebbe essere esercitata in consigli locali di diversa natura e livello, a seconda dell'interesse in gioco, ossia a seconda di ciò che interessa, che sta *tra* i partecipanti, "le questioni comuni" che mettono le persone in relazione tra loro, unendole e separandole nello stesso tempo.³⁰

²⁷ VA, p. 128.

²⁸ OT, p. 418.

²⁹ H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, p. 271.

³⁰ VA, p. 133.

2. CITTADINANZA COSMOPOLITICA E MIGRAZIONE

In attesa di una riforma in senso cosmopolitico, che possa auspicabilmente offrire una garanzia più affidabile del diritto ad avere diritti, è interessante comprendere quale sarebbe stata la posizione di Arendt sul fenomeno delle migrazioni contemporanee. Mi limiterò in questa sede a offrire indicazioni e spunti di ricerca.

Innanzitutto, il suo modello di agire politico offre ancora un importante strumento di diagnosi delle forme di deprivazione di *agency* in cui si trovano i migranti. Il numero di studi su questo tema è aumentato negli ultimi anni. L'approccio più comune considera casi specifici di resistenza o trasgressione da parte dei migranti, soprattutto di quelli senza status.³¹ Un approccio meno comune esamina le forme quotidiane di *agency*, come ad esempio il modo in cui i migranti privi di status legale adattano le loro routine quotidiane e le interazioni sociali di fronte alla loro deportabilità.³² La maggior parte di questa letteratura esamina l'*agency* dei migranti dopo il loro arrivo nel Paese di destinazione, ma vi sono anche alcuni studi che prendono in esame forme di attività intraprese durante il viaggio o negli spazi intermedi, come le aree di confine o i campi profughi. Si tratta di studi importanti perché riconoscono la soggettività e l'autonomia dei migranti e sfidano sia le narrazioni che ritraggono i rifugiati come "vittime impotenti" sia le politiche statali "verticistiche" che riducono le identità dei rifugiati a categorie legali e burocratiche spesso arbitrarie.³³ Penso sarebbe utile valutare queste forme di *agency* alla luce del modello di azione politica offerto da Arendt, secondo la quale l'azione è politica se è strettamente legata al discorso; se si svolge in uno spazio pubblico con altri, quando non si è né con, né contro gli altri, ma insieme agli altri; se permette agli individui di distinguersi, e non di essere semplicemente distinti, di uscire dall'anonimato o da una identità generica; se è un esperimento di libertà³⁴ che "produce" nuovi inizi e nuove relazioni se si occupa di un mondo in comune e produce un nuovo mondo in comune: se ha, cioè, un potere emancipativo e trasformativo.

Alla luce di tale concezione, che connette così strettamente il discorso e l'agire politico, la cucitura delle labbra³⁵ praticata da alcuni migranti per protesta contro la

³¹ P. Nyers, K. Rygiel, *Citizenship, Migrant activism and the Politics of Movement*, Routledge, Londra 2012.

³² N. Sigona, "'I Have too much Baggage': the Impacts of Legal Status on the Social Worlds of Irregular Migrants", in *Social Anthropology*, vol. 20, n. 1, pp. 50-65.

³³ A. Kallius, D. Monterescu, "Immobilizing mobility: Border ethnography, illiberal democracy, and the politics of the 'refugee crisis' in Hungary", in *Journal of the American, Ethnological Society*, vol. 43, n. 1, 2016, pp. 25-37.

³⁴ H. Arendt, *Was ist Politik?* a cura di U. Ludz, Piper, München 1993; tr. it., *Che cos'è la politica?* Edizioni di Comunità, Torino 2001, p. 196.

³⁵ Nel marzo 2016, alcuni rifugiati della zona nominata "The Jungle" di Calais hanno iniziato uno sciopero della fame e alcuni di loro si sono cuciti le labbra per protestare contro le loro condizioni di vita. Sul modo in cui questa pratica estrema è stata interpretata si vedano ad esempio, N. Rajan, "What

detenzione in campi di internamento esemplifica drammaticamente e vividamente, incarnandola, la deprivazione di parola, di una parola significativa, cui molti di loro sono costretti. Eppure, Arendt non considererebbe questa una azione politica³⁶, né la incoraggerebbe come forma di azione che consente al migrante di incorporare le contraddizioni dei dispositivi che lo escludono.³⁷

Arendt oggi sarebbe senza dubbio favorevole alla partecipazione dei migranti residenti alla vita politica e, dunque, all'esercizio dei diritti politici prima ancora del riconoscimento formale della cittadinanza. La sua analisi della apolidia mostra che non è sufficiente garantire diritti civili, ma che è anche necessario creare le condizioni affinché gli apolidi *de iure* o *de facto*, godano della possibilità di agire, almeno a livello locale, per creare relazioni e mondi in comune³⁸, rafforzare i legami di appartenenza, in modo che tutti e tutte possano sentirsi "a casa". Del resto, lo spazio pubblico politico viene concepito come uno spazio costitutivamente aperto al "nuovo venuto" che "influenzerà in modo unico le storie di vita di tutti gli altri con cui egli verrà in contatto"³⁹. Da ciò dipende l'imprevedibilità dell'azione politica e la fragilità dello spazio pubblico-politico, ma anche la sua capacità di produrre relazioni, mondi in comune e nuovi inizi, ovvero il segno distintivo del suo essere libera.

Visto l'importanza attribuita alla parola e al discorso, Arendt riconoscerebbe come fondamentale l'apprendimento della lingua del paese di residenza o almeno l'uso di una lingua comune, e l'istruzione: incoraggerebbe sicuramente l'elaborazione di curricula scolastici e narrazioni o meglio, co-narrazioni, capaci di rispecchiare la pluralità delle prospettive attraverso cui il mondo è reso. Malgrado le critiche rivolte alla sua scarsa attenzione alla questione sociale, sarebbe sensibile all'importanza dell'integrazione economica dei migranti:

do Refugees want? Reading Refugee lip-sewing Protests through a Critical Lens", in *International Feminist Journal of Politics*, vol. 21, n. 4, pp. 2527-543, 2019; S. Pinto, Borderlines: Lip Sewing in No Man's Land, in A. Juvonen, V. Lindemann Lino, *Negotiations of Migration: Reexamining the Past and Present in Contemporary Europe*, De Gruyter, Berlin, Boston 2021, pp. 109-122.

³⁶ B. Bargu, "The Silent Exception: Hunger Striking and Lip-Sewing", in *Law, Culture and the Humanities*, vol. 18, n. 2, 2017, pp. 290-317.

³⁷ Si veda, ad esempio, G. Agamben, "Al di là dei diritti dell'uomo", in: Id., *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Torino, Bollati Boringhieri, 1996, pp. 15-19. Partendo da queste premesse, Nanda Oudejans in *The Right not to Have Rights: A New Perspective on Irregular Immigration* (2019), ha rivendicato per i migranti il "diritto di non avere diritti", inteso come un diritto che non mira a promuovere il potere rivoluzionario di cambiare e migliorare la legge includendo sempre più gruppi emarginati nella sua rete o a rovesciare l'ordine giuridico esistente. In breve, secondo questa lettura, il migrante senza documenti e senza diritti di base non dovrebbe essere considerato una vittima da includere nel campo di applicazione della legge, né dovrebbe essere incoraggiato a diventare un attivista politico per i diritti dei migranti.

³⁸ H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 175.

³⁹ VA, p. 140.

L'educazione è molto bella, ma la cosa importante è il denaro. Solo quando potranno godere del *pubblico* saranno disposti e capaci di fare sacrifici per il bene pubblico. Chiedere sacrifici a individui che non sono ancora cittadini è chiedere loro un idealismo che non hanno e non possono avere di fronte all'urgenza del processo vitale. Prima di chiedere ai poveri l'idealismo, dobbiamo prima renderli cittadini: e questo implica cambiare le circostanze della loro vita privata in modo che diventino capaci di godere del "pubblico".⁴⁰

La cittadinanza attiva include oltre al diritto all'istruzione, anche il diritto al lavoro senza il quale il diritto di partecipare agli affari politici sarebbe privo di significato.

Arendt inoltre incoraggerebbe i cittadini degli Stati in cui si trovano apolide e migranti a farsi carico della loro "esistenza cosmopolita", che può essere vissuta e subita come un semplice *fatto naturale* – siamo membri del genere umano e, dunque, appartenenti alla comunità umana – o come un *prodotto* derivante dall'unità creata dalla tecnologia, oppure come frutto di una *scelta* deliberata che comporta l'impegno di trasformare l'esistenza cosmopolita in cittadinanza cosmopolita. Tale impegno si traduce concretamente nella disponibilità a sviluppare una solidarietà positiva con gli altri esseri umani, nello sforzo di comunicare con altri e nella preoccupazione per il mondo comune.

I cittadini possono fare esperienza della loro esistenza cosmopolitica attraverso la solidarietà con i migranti, difendendo attivamente il loro diritto ad avere diritti⁴¹. Quest'ultimo, per essere garantito necessita non solo di una riforma in senso cosmopolitico, ma anche e sempre di un'azione collettiva che promuova tale riforma e generi costantemente il potere di difenderlo. Da qui anche l'impegno a sviluppare una "mentalità allargata", secondo l'espressione mutuata da Kant, grazie alla quale, nel formare opinioni e nel giudicare politicamente è possibile includere coloro che non appartengono o non appartengono ancora al proprio mondo comune, costretti a allontanarsi dal loro, prendendone in considerazione i punti di vista. Il che equivale, in un certo senso, a trattarli come eguali, ad avere riguardo per loro, per le loro posizioni, per le conseguenze delle nostre azioni e decisioni sulle loro vite e sulla loro capacità di essere agenti autonomi. Prendere in considerazione i loro

⁴⁰ H. Arendt, *Public Rights and Private Interests. In Response to Charles Franke* (1975), in M. Mooney, F. Stuber (a cura di), *Small Comforts for Hard Times. Humanists on Public Policy*, Columbia University Press, New York 1977, pp. 103-108: pp. 106-107. Si veda, Gündoğdu secondo cui per Arendt il lavoro non avrebbe a che fare solo con i bisogni di sussistenza, ma costituirebbe un aspetto cruciale della vita degli individui: "Her account of labor, read along with her work on refugees, provides critical insights into the less visible forms of rightlessness that define the lives of those who are deprived of the sheer bliss of being alive as well as a trust in the reality and regularity of life" (*Rightlessness in an Age of Rights*, cit., in part. cap. 4, pp. 139-151). Si veda anche P. Birmingham, *Hannah Arendt and Human Rights. The Predicament of Common Responsibility*, Indiana University Press, Bloomington 2006, p. 140.

⁴¹ Si veda anche N.E.G. Saunders, P. Hayden, *Solidarity at the Margins: Arendt, Refugees, and the Inclusive Politics of World-making*, in K. Hiruta (a cura di), *Arendt on Freedom, Liberation, and Revolution*, Palgrave Macmillan, Cham 2019, pp. 171-199.

punti di vista significa offrire a chi è apolide *de iure* o *de facto* un riconoscimento e una sorta di appartenenza a una comunità politica e, con ciò, una forma seppure insufficiente e parziale di diritto ad avere diritti.

CONCLUSIONI

Arendt attribuisce all'umanità come attore politico la responsabilità "cosmopolitica", di difendere il diritto ad avere diritto. Condizione necessaria affinché ciò sia almeno possibile è che si avvii una riforma dello Stato e dell'organizzazione internazionale al fine di istituire un "sistema di relazioni cosmopolitico", un sistema di entità federali basate sul sistema di governo dei consigli, dove il diritto ad avere diritti possa essere convenuto e garantito e, nello stesso tempo, riconosciuto dai cittadini e dalle cittadine e sempre attivamente difeso a livello locale. Questo diritto può essere garantito effettivamente solo all'interno di una comunità politica che si ispira al principio della pluralità ed è determinata a proteggerlo e a garantirlo. Questa comunità deve includere, per Arendt, tutti coloro con cui parliamo e agiamo in una sfera pubblica, ossia tutti i *residenti* che abbiano un interesse "qualificato"⁴² e vogliano partecipare, coerentemente con la promessa non mantenuta dello Stato al suo sorgere - prima che divenisse uno "strumento della nazione"⁴³ - ossia prima che la cittadinanza si trasformasse in un mezzo di discriminazione e di esclusione. Questa partecipazione dovrebbe essere concessa sin da ora, come veicolo per la realizzazione di un ordine cosmopolitico e come provvisoria forma di tutela e di godimento del diritto ad avere diritti di coloro che sono apolidi *de iure* e *de facto*, affinché i diritti umani non restino solo sulla carta.

⁴² Lascio qui volutamente indeterminato cosa significhi interesse "qualificato": saranno le diverse entità territoriali o i diversi consigli a deciderlo. Lo scopo, per come interpreto questo sistema, non è tanto di evitare l'esclusione, quanto di evitare che l'esclusione sia totale, che non si possa godere di alcuna forma di appartenenza e di partecipazione.

⁴³ Si veda anche H. Arendt, *La nazione* (1944), in S. Forti (a cura di), *Archivio Arendt I. 1930-1948*, Feltrinelli, Milano 2001, pp. 239-243.