

*Trasformazioni del concetto di umanità*

---

A cura di  
C. Di Martino, R. Redaelli, M. Russo

 SCHIBBOLETH



L. Bianchin, É. Bimbenet, A. Cera, G. Cusinato,  
C. Di Martino, J. Fischer, F. Gambardella, L. Guidetti,  
S. Hobuß, A. Martins, E. Mazzearella, F. G. Menga,  
G. Pezzano, R. Redaelli, C. Resta, M. Russo, L. Vanzago

*Trasformazioni  
del concetto di umanità*

a cura di  
Carmine Di Martino, Roberto Redaelli, Marco Russo



© 2020, INSCHIBBOLETH EDIZIONI, Roma.  
Proprietà letteraria riservata di  
Inschibboleth società cooperativa,  
via G. Macchi, 94 - 00133 - Roma

[www.inschibbolethedizioni.com](http://www.inschibbolethedizioni.com)  
e-mail: [info@inschibbolethedizioni.com](mailto:info@inschibbolethedizioni.com)

Anthropos  
ISSN: 2533-0985  
n. 3 - dicembre 2020  
ISBN: 978-88-5529-131-6

Copertina e Grafica:  
Ufficio grafico Inschibboleth  
Immagine di copertina:  
横断歩道を渡る人々 © oyo – stock.adobe.com

## *Indice*

*Introduzione*  
di Carmine Di Martino, Roberto Redaelli, Marco Russo p. 9

### I

#### Idee di umanità

*Antropologia filosofica come triangolazione:  
il confronto animale-uomo, macchina-uomo,  
uomo-uomo*  
di Joachim Fischer p. 15

*Umani e umanoidi.  
Prospettive filosofiche-antropologiche  
dell'Intelligenza artificiale*  
di Eugenio Mazzarella p. 49

*Umano/non-umano: le vite nude*  
di Caterina Resta p. 61

*Per un'antropologia filosofica dell'emotional sharing*  
di Guido Cusinato p. 93

II  
Tra passato e futuro

*Umanesimo come progetto filosofico. Preliminari*  
di Marco Russo p. 125

*Il futuro dell'umano, l'umano dal futuro.*  
*Riflessioni filosofico-antropologiche nel segno*  
*di una responsabilità intergenerazionale*  
di Ferdinando G. Menga p. 151

*Autopoiesi e nuove narrazioni*  
di Fabiana Gambardella p. 175

*Il paradigma prestazione.*  
*Contributi per un'antropologia del presente*  
di Agostino Cera p. 189

III  
Fine dell'umano?

*Un morto in discreta salute.*  
*Verso una nuova immagine dell'umano*  
di Giacomo Pezzano p. 225

*Uomini senza umanità.*  
*L'uomo nel contesto della Verwindung der Metaphysik*  
di Luca Bianchin p. 255

*Addio al pregiudizio umano? Percorso a ritroso*  
*dall'umanesimo etico di Williams al diritto*  
*di avere diritti di Arendt*  
di António Martins p. 279

*Le logiche dell'identità.*  
*Gotthard Günther e Kurt Lewin*  
di Luca Guidetti p. 299

IV

Per una fenomenologia del vivente umano

*La doppia fine dell'essere umano: una diagnosi*  
di Étienne Bimbenet p. 333

*Gli androidi possono sentire dolore elettrico?*  
di Luca Vanzago p. 345

*Heidegger e la fine dell'umano*  
*tra analitica esistenziale e sapere scientifico*  
di Roberto Redaelli p. 365

*Nella risposta dell'altro.*  
*Nota sull'umanizzazione*  
di Carmine Di Martino p. 395

*Per un umanismo di matrice relazionale*  
di Steffi Hobuß p. 437

*Gli Autori* p. 459

*Addio al pregiudizio umano?*  
*Percorso a ritroso dall'umanesimo etico di Williams al*  
*diritto di avere diritti di Arendt*

António Martins\*

I

La mia ispirazione immediata, anche per il titolo, deriva da un saggio del Bernard Williams maturo intitolato *Sul pregiudizio umano* dove viene discussa l'obiezione di specismo di Peter Singer<sup>1</sup>. Williams incomincia con una breve caratterizzazione della prospettiva "umanesimo" storicamente rappresentata da due figure di spicco del passato: Petrarca e Lutero. I due sono presentati non come i fautori di questa prospettiva, la cui ispirazione risale all'antica Grecia e al Cristianesimo, ma come rappresentanti storicamente influenti della prospettiva umanista, che si fonda su un assunto di base: «gli esseri umani hanno in termini cosmici una certa misura d'importanza» (*HP*, p. 137; tr. mod.). Nonostante tutte le differenze, le forme di umanesimo sembrano avere in comune una certa concezione dell'«importanza assoluta degli esseri umani»; una concezione

\* Instituto de Estudos Filosóficos, Universidade de Coimbra, <https://orcid.org/0000-0003-0383-8397>.

1. È il testo di una conferenza tenuta da Bernard Williams a Princeton poco prima della sua morte: *The Human Prejudice*; tr. it., *Il pregiudizio umano*, in B. Williams, *La filosofia come disciplina umanistica*, Feltrinelli, Milano 2013, pp. 161-182. D'ora in poi abbreviato come *HP*.

che Williams non ritiene essere più accettabile. Dobbiamo tenere a mente questo rifiuto dell'importanza assoluta, poiché, come Williams ci ricorda in seguito, esso riapparirà sempre di nuovo anche tra coloro che si sarebbero liberati di qualsiasi tipo di umanesimo e campanilismo umanistico. Tuttavia, continua Williams, se anche accettiamo che gli esseri umani e le loro attività non hanno alcuna importanza da un punto di vista cosmico, non ne consegue che essi non siano importanti:

C'è certamente un punto di vista rispetto al quale sono importanti, cioè il nostro: il che non è sorprendente poiché il "noi" in questione, il "noi" che solleva questa questione e che discute con gli altri, che speriamo ascoltino e replichino, è costituito in effetti da esseri umani. (*HP*, p. 165)

Il punto qui è che non possiamo trascendere il "nostro" punto di vista, il punto di vista dell'umanità. Lasciando da parte lo sfondo epistemologico di questa questione, Williams insiste sulla rilevanza antropologica ed etica di questa concezione e menziona un'epoca aperta di importante riflessione etica:

In modo meno controverso possiamo parlare, per esempio, di "diritti umani", il che significa diritti che sono posseduti da certe creature in quanto sono esseri umani, in virtù del loro essere esseri umani. (*HP*, p. 138).

Ritourneremo su alcune obiezioni possibili a questo tipo di argomento nella seconda sezione, quando discuteremo un argomento presentato da Hannah Arendt nella sua critica ai diritti umani. Prima però dovremmo cercare di comprendere esattamente la posizione che Williams cerca di sostenere in questo saggio. Un'analisi completa della sua posizione richiederebbe una discussione dettagliata dei suoi testi essenziali, *Making sense of Humanity e Ethics and the Limits of Philosophy*, e del saggio programmatico che dà il titolo alla collezione in cui *Il pregiudizio umano* è incluso, vale a dire *La filosofia come disciplina umanistica*. Ai fini del presente argomento e per

amor di brevità, ci concentreremo sul saggio *Il pregiudizio umano*.

In tale saggio, Bernard Williams difende due tesi: una positiva e una negativa. Positivamente, egli supporta l'argomento secondo cui l'idea di essere umano è rilevante per l'etica ed è, inoltre, più adeguata delle nozioni utilizzate dalla filosofia *mainstream*. La seconda tesi nega che il pregiudizio umano, che è qui in discussione, sia un pregiudizio dello stesso tipo dei pregiudizi comuni quali il razzismo o il sessismo. Quello che è in gioco nella prima tesi è anzitutto la nozione di persona, nei suoi molteplici significati. Difatti, benché il testo menzioni la definizione di persona di Michael Tooley, adottata anche da Peter Singer (*HP*, p. 170), la posizione critica di Williams ha un perimetro più ampio e include una messa in questione dell'uso di questa nozione che aveva già svolto un ruolo centrale in *Ethics and the Limits of Philosophy*.

L'umanesimo etico di Williams sostiene che la nozione di "essere umano" è sufficientemente ricca e adeguata per affrontare i nostri principali problemi etici e politici, mentre l'espressione "essere umano" come semplice designazione della specie *homo sapiens* non ha alcun valore morale. Il concetto eticamente rilevante sarebbe invece quello che esprime la nozione di fedeltà e identità con la nostra specie.

Il concetto etico pertinente è qualcosa tipo: lealtà verso, o identità con, il proprio gruppo etnico o culturale; e nel caso di fantasia, il concetto etico è: lealtà verso, o identità con, la propria specie. Inoltre – ed è questa la lezione principale di questa ipotesi immaginaria – si tratta di un concetto morale che già abbiamo. Si tratta del concetto morale che è all'opera quando, con grande stupore dei critici, attribuiamo speciale considerazione agli esseri umani in quanto sono esseri umani. Il fatto che noi implicitamente usiamo tutte le volte questo concetto spiega perché non c'è qualche altro

insieme di criteri che applichiamo agli individui uno per uno.  
(*HP*, pp. 179-180)

Coloro che non accettano questa posizione di Bernard Williams tendono a usare nozioni più complesse e ricche, che dovrebbero apparentemente facilitare la giustificazione, il processo di fornire le ragioni. Le obiezioni che Williams solleva in una polemica più diretta con Singer si applicano a tutti quelli che adoperano la stessa strategia. È sufficiente qui richiamare le affermazioni di chi difende nuove forme di antropologia filosofica incentrate sulla distinzione tra *hominitas* e *humanitas*. Il concetto di *persona*, definito in vari modi diversi, è l'esempio tipico. Williams sottolinea che questa opzione comporta due tipi di problemi. Primo, introducendo un concetto più ricco e complesso di quello di essere umano rendiamo più difficile identificare coloro i quali fanno parte della comunità etica. Secondo, e in modo più significativo, i criteri basati sulle caratteristiche della nozione più ricca e complessa in questione, ad esempio "persona", si applicano sempre e in ogni caso con l'inevitabile conseguenza che: «Sono applicati agli esempi separatamente: la questione è sempre se questo particolare individuo soddisfa i criteri» (*HP*, p. 170).

Questo è particolarmente importante nella giustificazione dei diritti umani e, in generale, nel modo in cui ci relazioniamo a esseri umani che ci sono sufficientemente vicini. In un contesto politico più ampio, dobbiamo soltanto pensare a come ci relazioniamo a essere umani che, per qualsiasi ragione, soffrono di difetti o disabilità. Non è difficile immaginare casi di bambini e anziani rispetto a cui i problemi sono difficili da risolvere. Alcuni perché non sono ancora e altri perché non sono più in possesso di quello che supponevamo essere il criterio migliore per identificare che cosa sia veramente "essere umano".

La critica di Williams sembra corretta nella misura in cui gli autori che seguono la posizione *mainstream* non offrono ragioni cogenti per giustificare la rilevanza morale del concetto di persona o concetti equivalenti, squalificando completamente la nozione di “essere umano”. La semplice ragione è che tutte le ragioni che possono essere presentate per mostrare perché attribuiamo valore a quei tratti distintivi sono principalmente dello stesso tipo di quelle che saremmo pronti a difendere per la classe degli esseri umani.

Una risposta differente sarebbe che è *semplicemente meglio* che il mondo debba sostanzialmente le stravaganti proprietà della personalità e non che è *semplicemente meglio* che gli esseri umani come tali debbano fiorire. Ma si tratta ancora una volta della nostra ormai familiare amica, la tesi dell'importanza assoluta degli esseri umani, la superstite del mondo incantato, che porta con sé l'egualmente familiare e incoraggiante pensiero che l'universo faccia il tifo per le proprietà che possediamo – beh, che possiedono la maggior parte di noi, senza contare gli infanti, i malati di Alzheimer e alcuni altri. (*HP*, p. 173; tr. mod.)

Williams continua la sua discussione con Singer su alcuni dei temi centrali dell'utilitarismo e di altre peculiarità della sua posizione (*HP*, pp. 143-148). Non occorre che seguiamo i dettagli di questa polemica con l'utilitarismo perché le posizioni di Bernard Williams su questo tema sono ben note e sono ricapitolate nel suo lavoro principale *Ethics and the Limits of Philosophy* (cap. VI: *Teoria e pregiudizio*).

Williams vuole enfatizzare in questo contesto che il modo tipicamente umano di rapportarsi alla sofferenza è sempre parziale e limitato in vari modi. È sempre una valutazione condotta da un certo punto di vista limitato, qui e ora. La nostra coscienza morale non ci richiede di abbandonare la condizione umana per avere accesso a un qualche punto di vista superiore e più equo. Questo è qualcosa di strutturalmente impossibi-

le. La prospettiva da nessun luogo non è un'opzione disponibile per noi:

Non è un accidente o un limite o un pregiudizio che non possiamo preoccuparci egualmente di tutta la sofferenza che c'è nel mondo: è condizione della nostra esistenza e della nostra sanità mentale. (*HP*, 176)

Questo ci conduce alla discussione della tesi negativa di Williams. Ciò che egli intende negare è la pertinenza dell'obiezione associata al termine "specismo". Assegnare una posizione privilegiata agli esseri umani nel pensiero etico sarebbe inaccettabile nella misura in cui escluderebbe altre creature dal centro delle nostre preoccupazioni. Equivarrebbe a restaurare l'antica credenza antropocentrica relativa all'importanza assoluta degli esseri umani nell'ordine delle cose. Williams replica: «L'obiezione è semplicemente un errore» (*HP*, p. 166).

Anzitutto non si tratta di asserire l'importanza assoluta degli esseri umani, ma qualcosa di molto più modesto, cioè che gli esseri umani sono importanti per noi. Non si tratta, quindi, di dire più di ciò che si può ragionevolmente addurre come definizione di un punto di vista, il nostro punto di vista. Ciò che è in gioco è la possibilità di accesso da un punto di vista neutrale e, dall'altra parte, il tipo di giustificazione dell'importanza attribuita agli esseri umani. La posizione di Williams sull'assoluta importanza attribuita agli umani da diverse forme di umanesimo è chiara. Williams respinge ogni forma di importanza assoluta, mentre afferma l'innegabile importanza per tutti i membri della specie umana. Qui non è importante per Williams differenziare e spiegare le ragioni di quest'importanza. Ma egli non può ammettere di star dicendo meno di ciò che dovremmo dire (*HP*, p. 139). Questo darebbe ragione a coloro i quali sostengono che, senza una buona ragione per prendere posizione in favore degli esseri umani, la nostra preferenza non sarebbe altro che pregiudizio. La risposta di Williams all'obiezione di specismo passa attraverso la chiarificazione

delle relazioni tra la comprensione della nostra idea di umanità e ciò che intendiamo per comprensione e fornire ragioni. La chiarificazione include diversi passi. Nel primo passo egli paragona la struttura di pregiudizi comuni, come il razzismo o il sessismo, e il presunto pregiudizio umano.

Per cominciare, continua Williams, non ci devono essere molti razzisti o sessisti che pensano che il semplice appellarsi alla razza o al genere sia una (buona) ragione. In effetti, nella maggior parte dei casi «essi erano, per così dire, a uno stadio o precedente o successivo rispetto a questo» (*HP*, p. 167).

Alcuni poiché si accontentano di pratiche di pura e semplice discriminazione, senza alcuno sforzo di giustificazione. Altri poiché, in un certo momento, sentono il bisogno di giustificare il loro comportamento con cattive ragioni. E si tratta di ragioni davvero pessime,

sia perché non erano vere, sia perché erano il prodotto di falsa coscienza, dal momento che funzionavano per reggere il sistema, ma non c'era bisogno di alcuna teoria sociale o biologica molto elaborata per mostrare che erano tali. (*HP*, p. 167)

Nel caso del supposto pregiudizio umano, le cose stanno molto diversamente poiché non si tratta di una qualche discriminazione velata. Non è un segreto per nessuno che difendiamo i diritti umani, scrive Williams. Il punto dell'argomentazione di Williams è che "è un essere umano" funziona come una ragione e non manca di ragioni ulteriori che potrebbero essere intese come razionalizzazioni (*HP*, p. 168).

Ma questo non gli impedisce di riconoscere che le relazioni tra le caratteristiche degli esseri umani e le loro relazioni con altre creature sono un ambito complesso. Tuttavia, egli continua riaffermando la sua posizione di base:

Se c'è un pregiudizio umano, è strutturalmente differente da quegli altri due pregiudizi, il razzismo e il sessismo. (*HP*, p. 169)

La posizione di Williams sembra ragionevole e sufficientemente chiara. Abbiamo già visto la sua giustificazione per usare l'idea di essere umano come base di argomentazioni e azioni senza ricorrere a concetti più complessi come, ad esempio, la nozione di persona. Dopo aver mostrato come funziona il tipico modo di operare dei pregiudizi, Williams ritiene di essersi espresso a sufficienza sul tema. Tutto ciò che gli interessa mostrare è che l'appello morale a "è un essere umano" non funziona nello stesso modo in cui funzionano i pregiudizi più comuni.

La difesa della tesi centrale di Bernard Williams non dovrebbe essere confusa con argomenti relativi al vegetarianesimo, i diritti degli animali o questioni fondamentali di ecologia. Su tutte queste questioni vi sono una molteplicità di argomenti importanti da discutere. Ma essi non possono essere confusi o sovrapposti con la questione fondamentale che è qui in discussione. Williams illustra la sua posizione con un racconto fantascientifico su un'invasione immaginaria di creature extraterrestri. Se ci mettiamo nella prospettiva di un'invasione di questo tipo, la domanda di Williams, "da che parte stai?" non si rivolge alle critiche dello specismo che denunciano il maltrattamento degli animali. I due lati della contrapposizione non sono gli esseri umani da una parte e gli animali dall'altra, bensì quelli che riconoscono il valore della fedeltà agli esseri umani e quelli che respingono questo tipo di alleanza<sup>2</sup>.

Per concludere questa sezione vale la pena ricordare le parole con cui Bernard Williams chiude il suo testo:

Sotto molti più limitati aspetti le speranze per l'auto-miglioramento possono essere pericolosamente vicine al rischio dell'odio di sé. Quando la speranza è migliorare l'umanità

2. Per ulteriori commenti su questa questione cfr. C. Diamond, *Bernard Williams on the Human Prejudice*, in «Philosophical Investigations», vol. 41, n. 4, 2018, pp. 379-398, spec. pp. 387-397.

fino al punto in cui ogni aspetto della sua presa sul mondo può essere giustificato di fronte a un tribunale di grado superiore, è probabile che il risultato sia o l'auto-inganno, se si pensa di esserci riusciti, o l'odio e il disprezzo di sé, quando ci si rende conto che non ci si riuscirà mai. L'odio di sé in questo caso è l'odio per l'umanità. Personalmente penso che ci siano molte cose da detestare degli esseri umani, ma che il senso della propria identità morale come specie non sia una di queste. (*HP*, p. 182)

Williams finisce con un'affermazione rassicurante dell'inevitabile interesse del senso di identità etica della specie umana senza la necessità di appellarsi a istanze che sono oltre la portata degli esseri umani. La critica dei diritti umani di Hannah Arendt, che discuteremo nella prossima sezione, mette in questione la rilevanza e l'efficacia dell'idea di essere un essere umano come fondamento dei diritti umani. Vedremo nella terza sezione in che misura si possa rispondere alla critica di Arendt in linea con gli aspetti essenziali della tesi di Bernard Williams.

## II

Potremmo discutere la critica della dichiarazione universale dei diritti umani di Arendt nel contesto di ciò che molti autori chiamano l'umanesimo politico di Hannah Arendt. Non percorreremo questa via per una questione di brevità e anche perché studi recenti su questa questione non danno l'importanza dovuta alla questione dei diritti umani<sup>3</sup>. Questa sembra

3. Cfr. M.H. McCarthy, *The Political Humanism of Hannah Arendt*, Lexington Books, Lanham et al. 2012, e prima H. Mewes, *Hannah Arendt's Political Humanism*, Lang, Frankfurt a.M. 2009. Horst Mewes si occupa principalmente della libertà politica e dello spazio pubblico. Presentando *Le riflessioni ontologiche di Arendt sull'Essere Umano* (pp. 46-55) Mewes

essere una caratteristica di molta della letteratura attuale su Hannah Arendt. Sebbene la questione dei diritti umani sia centrale nella sua opera, vi sono relativamente pochi studi su questo argomento. La situazione potrebbe venire giustificata dal fatto che la sua teoria politica non include un trattamento esteso di questioni morali e legali implicate nel problema dei diritti umani. D'altro canto, è vero che essi contengono un'intuizione centrale che è interessante per la nostra discussione. Tuttavia, non dovremmo dimenticare che l'interesse di Hannah Arendt per i diritti umani è presente non solo nei testi più noti come *Le origini del totalitarismo* e *Eichmann a Gerusalemme*, ma anche nei più svariati saggi di critica politica. La questione centrale aveva a che fare con il problema dei profughi e diventava più seria quando essi viaggiavano senza documenti e non avevano alcuna possibilità di recuperarli perché, per una ragione o per l'altra, erano stati privati della propria cittadinanza.

Concentriamoci su ciò che Arendt chiama il principio dei diritti umani, l'idea che c'è un gruppo di diritti che ogni essere umano possiede per il semplice fatto di essere umano. Questo principio è stato formulato in molti modi. Arendt conosce bene questa tradizione e la formulazione della dichiarazione univer-

non fornisce nemmeno una semplice menzione dei diritti umani e sviluppa invece la sua analisi focalizzandosi su testi tratti da *La condizione umana* e *La vita della mente*. Michael H. McCarthy si riferisce alla questione dei diritti umani nel primo capitolo, *La città in rovina*, citando *Le origini del totalitarismo* di Arendt e il suo teorema (il diritto di avere dei diritti), ma vede la «fondazione della nostra dignità esistenziale nel fatto della pluralità umana» (p. 30) e non esplora le principali questioni relative al problema dei diritti umani. Sostenendo che per Arendt «la crisi politica moderna è anche una crisi dell'umanesimo» (p. viii), McCarthy vede nel classico repubblicanesimo civico una fonte d'ispirazione di prim'ordine per Arendt nel tentativo di trovare una via d'uscita dalle difficoltà che né il liberalismo classico né il marxismo erano riusciti a superare (capp. IV e V).

sale dei diritti umani. Tuttavia, Arendt parla precisamente di un «paradosso dei diritti umani» nel famoso testo *Le origini del totalitarismo*<sup>4</sup>, dove descrive – nel capitolo IX – *Il declino dello stato nazionale e la fine dei diritti dell'uomo*. Questo è il motivo per cui Arendt pensa che occorra dare a questo principio una nuova formulazione e, soprattutto, creare nuove istituzioni che rendano possibile vivere all'altezza di un principio del genere. Richiamiamo alla mente la formulazione che Arendt fornisce nella prefazione alla prima edizione delle *Origini*:

L'antisemitismo (non il semplice odio contro gli ebrei), l'imperialismo (non la semplice conquista), il totalitarismo (non la semplice dittatura) hanno dimostrato, uno dopo l'altro, uno più brutalmente dell'altro, che 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, destinata a valere per l'intera umanità, pur essendo il suo potere strettamente limitato e controllato da entità territoriali nuovamente definite. (*OT*, p. 169)

Arendt sosteneva che gli eventi accaduti durante la Seconda guerra mondiale avevano messo in luce la contraddizione e la tensione tra lo stato-nazione e il principio dei diritti umani. I leader europei, appellandosi a interessi nazionali, avevano causato profonde devastazioni in tutto il continente. Al di là dei consueti orrori della guerra, una nuova categoria aveva assunto proporzioni senza precedenti, quella del rifugiato senza stato. L'eliminazione pratica della distinzione tra soldati, combattenti e civili ha mostrato che nelle guerre moderne non vi è protezione sicura. Tutti questi eventi di massa mostrano, secondo Arendt, l'apparente vuotezza e totale inefficienza del discorso sui diritti naturali e umani. Privati della propria cittadinanza, ai senza-stato era negata più della loro casa, proprietà e status

4. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, tr. it. di A. Guadagnin, Einaudi, Torino 2009. D'ora in poi abbreviato come *OT*.

politico. Essi erano vittime della più fondamentale privazione e in un modo senza precedenti:

Quel che è senza precedenti non è la perdita di una patria, bensì l'impossibilità di trovarne una nuova. D'improvviso non c'è più stato nessun luogo sulla terra dove gli emigranti potessero andare senza le restrizioni più severe, nessun paese dove potessero essere assimilati, nessun territorio dove potessero fondare una propria comunità. (*OT*, pp. 1034-1035)

Perseguendo la sua analisi della condizione a cui i profughi senza stato erano stati ridotti, Arendt riafferma quello che appare essere un punto centrale della sua diagnosi della situazione: «La privazione dei diritti umani si manifesta soprattutto nella mancanza di un posto nel mondo» (*OT*, 1041).

L'analisi amara di Arendt raggiunge il suo vertice nel suo commento – che i sopravvissuti dei campi di concentramento possono facilmente realizzare, senza invocare gli argomenti di Burke – per cui «l'astratta nudità dell'essere-nient'altro-che-uomo era il loro massimo pericolo» (*OT*, 1051).

Tutto questo è associato con le conseguenze estreme di questo fenomeno gigantesco di esclusione politica e sociale che Arendt caratterizza in questo modo:

Gli individui costretti a vivere fuori di ogni comunità sono confinati nella loro condizione naturale, nella loro mera diversità, pur trovandosi nel mondo civile. Essi sono sottratti a quella tremenda livellatrice di tutte le differenze che è la cittadinanza; e, poiché sono esclusi dalla partecipazione all'attività edificatrice degli uomini, appartengono alla razza umana allo stesso modo che degli animali a una determinata specie animale. Il paradosso è che la perdita dei diritti umani coincide con la trasformazione in uomo generico – senza professione, senza cittadinanza, senza una opinione, senza un'attività con cui identificarsi e specificarsi – e in individuo generico, rappresentante nient'altro che la propria diversità assolutamente unica, spogliata di ogni significato perché

privata dell'espressione e dell'azione in un mondo comune.  
(OT, pp. 1057-1058)

Ciò che Arendt chiama il paradosso dei diritti umani ha a che fare con la natura duale dei diritti umani, morale e legale-politica. La situazione sembra essere una reale aporia. Da una parte, abbiamo una concezione di diritti umani globali e universali che risulta essere inefficace. Dall'altra, se riconosciamo ai diritti umani la forza della legge, questo può accadere solo nel contesto di uno stato-nazione. Ma quest'opzione mette in questione l'universalità stessa dei diritti umani o per lo meno può sembrare che lo faccia. Non sorprende che alcuni autori parlino di una critica paradossale dei diritti umani<sup>5</sup>. Arendt aveva già proposto una critica esplicita di ogni sorta di documento sui diritti umani e, significativamente, dell'allora nuova Dichiarazione universale delle Nazioni Unite, in un articolo del 1949<sup>6</sup>. Quando Arendt menziona in quest'articolo «ten-

5. É. Balibar, *(De)Constructing the Human as Human Institution: A Reflection on the Coherence of Hannah Arendt's Practical Philosophy*, in «Social Research», vol. 74, n. 3, 2007, pp. 727-738. Cito quest'articolo secondo la ristampa nel volume edito dalla Heinrich-Böll-Stiftung, *Hannah Arendt: Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität?*, Akademie, Berlin 2007, pp. 261-268.

6. H. Arendt, «*The Rights of Man*». *What Are They?*, in «Modern Review», III, n. 1, 1949, pp. 22-37. La versione tedesca era stata pubblicata con un titolo differente: *Es gibt nur ein einziges Menschenrecht*, in «Die Wandlung», IV, 1949, pp. 754-770, e successivamente pubblicata in *Praktische Philosophie/Ethik*, vol. II, a cura di O. Höffe et al., Fischer, Frankfurt a.M. 1981, pp. 152-167. Citerò dalla versione inglese originale pubblicata nella «Modern Review». Indipendentemente da come valutiamo il saggio di Arendt sui diritti dell'uomo, dovremmo tenere a mente che è il risultato di un lungo dibattito con altri immigrati durato diversi anni. Merita una menzione speciale lo scambio con Hermann Broch, che nel 1946 fece circolare un saggio tra i suoi amici e colleghi dal titolo *Considerazioni sull'utopia di una carta internazionale dei diritti e delle responsabilità*. Da quanto possiamo vedere nelle lettere e pubblicazioni successive dei due autori, la prima stesura del saggio sui diritti dell'uomo di Arendt era già oggetto di discussione nel 1946.

tativi recenti di redigere una nuova carta dei diritti umani», ella aveva sotto gli occhi la Dichiarazione universale dei diritti umani, indipendentemente da quale versione stesse leggendo. La sua affermazione che nessuno sembra capace di definire questi diritti umani generali può sembrare sorprendente o anche ingiusta ai più. Ma se guardiamo più da vicino come Arendt pone la questione e ci ricordiamo di tutte le discussioni sulla definizione filosofica dei diritti umani, possiamo ricavarne una comprensione migliore della critica di Arendt.

È un dato di fatto che il problema degli apolidi su una così vasta scala ha avuto l'effetto di mettere le nazioni del mondo di fronte ad una questione inaggirabile e sconcertante: se esistono davvero o no dei "diritti umani" indipendenti da qualsivoglia status politico e derivanti soltanto dal fatto di essere umani. I Diritti dell'Uomo, che si suppongono inalienabili, hanno dimostrato di essere impossibili da far rispettare – persino in Paesi le cui costituzioni erano basate su di essi – non appena comparissero persone che non erano più cittadini di alcuno Stato sovrano.<sup>7</sup>

Arendt sintetizza la sua critica radicale dei diritti umani in una valutazione del diritto e delle relazioni internazionali mettendo in luce i punti principali di questo intollerabile processo di esclusione. Anticipando ciò che avrebbe sviluppato nel famoso nono capitolo de *Le origini del totalitarismo* Arendt sottolinea qui le caratteristiche principali del processo di esclusione, che è caratterizzato da perdite significative. La prima perdita è l'essere privati di una patria. Questo, di per sé, nota Arendt, non

Cfr. H. Arendt - H. Broch, *Briefwechsel. 1946 bis 1951*, a cura di P.M. Lützel, Jüdischer Verlag, Frankfurt a.M. 1996, p. 14; E. Gallas, *The Struggle for a Universal Human Rights Regime. Hannah Arendt and Hermann Broch on the Paradoxes of a Concept*, in «S:I.M.O.N. Shoah: Intervention. Methods. Documentation», IV, n. 2, 2017, pp. 123-131.

7. H. Arendt, "The Rights of Man", cit., pp. 24-25.

è una novità nella storia umana. Ciò che è nuovo, per quanto ne sappiamo, è «l'impossibilità di trovare una nuova patria»<sup>8</sup>.

In secondo luogo, vi è la perdita della protezione governativa in tutti i Paesi. Arendt era a conoscenza dell'esistenza di un diritto d'asilo. Ma questa antica tradizione del diritto d'asilo, sebbene consacrata costituzionalmente in alcuni Paesi, non ha ancora raggiunto il livello di maturità ed efficacia nel diritto internazionale per essere in grado di risolvere i problemi sollevati da successive ondate di profughi. Questo rende i profughi e gli apolidi ancora più vulnerabili. Il processo di esclusione a cui essi erano soggetti li ha resi non soltanto sensibili e superflui, ma anche manipolabili a piacimento. E, ancora peggio, indesiderabili:

La calamità dei senza diritti non è che sono privati della vita, della libertà e del perseguimento della felicità, o dell'uguaglianza di fronte alla legge e della libertà d'opinione – formule che erano state create per risolvere problemi all'interno di comunità esistenti –, ma che essi non appartengono più ad alcuna comunità. Il loro dramma non è che non sono uguali di fronte alla legge, ma che non esiste alcuna legge per loro, non che sono oppressi, ma che nessuno desidera nemmeno opprimerli.<sup>9</sup>

Sette decenni dopo che sono state scritte, queste parole non hanno perso nulla della loro attualità<sup>10</sup>. È la molteplice privazione di un posto nel mondo su vasta scala che conduce Arendt alla conclusione che occorre un approccio radicale per risol-

8. Ivi, p. 26.

9. Ivi, pp. 28-29.

10. Sulla quantità e vastità dei problemi ancora da risolvere si vedano i seguenti saggi: M.-C. Caloz-Tschopp, *Les sans-Etat «Ni minoritaires, ni prolétaires, en dehors de toutes les lois» (H. Arendt)*, in «Tumultes», n. 21-22, 2003-2004, pp. 215-242; W. Meints-Stender, *Hannah Arendt und das Problem der Exklusion – eine Aktualisierung*, in *Hannah Arendt: Verborgene Tradition*, cit., pp. 251-258.

vere il paradosso dei diritti umani. In questa breve reazione alla pubblicazione della Dichiarazione Universale dei Diritti Umani troviamo la prima affermazione della famosa formula di Arendt “il diritto di avere diritti” e quello che alcuni autori chiamano il teorema di Arendt riguardo alla relazione tra “uomo” e “cittadino” nella definizione dei diritti umani<sup>11</sup>. A causa del nuovo fenomeno di milioni di “persone sradicate” che non potevano trovare un luogo che potesse diventare la loro patria, sembra che «la perdita della patria e dello status politico siano divenute identiche al venire espulsi del tutto dall’umanità»<sup>12</sup>.

Il paradosso dei diritti umani viene descritto nuovamente nei termini seguenti: prima della Seconda Guerra Mondiale, l’idea di un diritto umano era intercambiabile con l’idea di essere umano, così che si riteneva che l’essere umano fosse protetto da qualsivoglia arbitrarietà di qualsiasi potere politico a prescindere dal regime al potere in un dato momento. Paradossalmente, è proprio quando il processo di globalizzazione è completo in termini di organizzazione territoriale di stati-nazione – con le parole di Arendt, quando siamo di fronte a una «umanità completamente organizzata» – che la perdita della cittadinanza equivale a essere «espulsi del tutto dall’umanità»<sup>13</sup>. Il suo appello all’umanità perché garantisca l’unico diritto umano, il “diritto ad avere diritti”, non è cieco o ingenuo al punto di credere che vi sia una facile soluzione già pronta nel futuro prossimo.

Non ci addentreremo in una discussione ulteriore del teorema di Arendt nel contesto della discussione filosofica delle principali questioni relative ai diritti umani. Le complesse dimensioni legali e politiche coinvolte in questa questione vanno a loro volta al di là del perimetro della presente analisi. La conce-

11. É. Balibar, *(De)constructing the Human*, cit., p. 264.

12. H. Arendt, *The Rights of Man*, cit., p. 30.

13. *Ibidem*.

zione dei diritti umani e la loro giustificazione in Arendt sono tuttora oggetto di controversia<sup>14</sup>. Lasciando da parte commenti sull'interazione tra diritti umani e diritti dei cittadini toccheremo brevemente, per concludere, la possibile giustificazione del punto di vista di Williams sul pregiudizio umano in base alla critica di Arendt del paradosso dei diritti umani.

### III

La critica di Arendt della dichiarazione universale dei diritti umani alla luce delle tragedie vissute da milioni di profughi, apolidi, senz'attec e persone senza documenti sottolinea il fat-

14. Per una discussione estesa di questa controversia cfr.: P. Birmingham, *Hannah Arendt and Human Rights. The Predicament of Common Responsibility*, Indiana University Press, Bloomington 2006; S. Parekh, *Hannah Arendt and the Challenge of Modernity. A Phenomenology of Human Rights*, Routledge, New York-London 2008; C. Lafer, *A reconstrução dos direitos humanos. Um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*, Companhia das letras, São Paulo 1999. Tra i saggi che ho trovato utili a riguardo cfr.: J. Isaac, *A New Guarantee on Earth: Hannah Arendt on Human Dignity and the Politics of Human Rights*, in «American Political Science Review», vol. 90, n. 1, 1996, pp. 61-73; Ch. Menke, *The "Aporias of Human Rights" and the "One Human Right": Regarding the Coherence of Hannah Arendt's Argument*, in «Social Research», vol. 74, n. 3, 2007, pp. 739-762. Riguardo ai tanti e complessi problemi legali dal punto di vista della teoria e della pratica nel diritto nazionale e internazionale, cfr. S. Besson, *The Right to Have Rights: From Human Rights to Citizens' Rights and Back*, in M. Goldoni - Ch. McCorkindale (a cura di), *Hannah Arendt and the Law*, Hart, Oxford-Portland 2012, pp. 335-355. Un approccio diverso è offerto da V. Lefebvre, specialmente nel capitolo quarto del suo libro *Politique des limites, limites de la politique. La place du droit dans la pensée de Hannah Arendt*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 2016. Per un'utile raccolta di saggi sulle principali questioni filosofiche riguardanti i tanti argomenti discussi nella letteratura recente cfr. R. Cruft - S.M. Liao - M. Renzo (a cura di), *Philosophical Foundations of Human Rights*, Oxford University Press, Oxford 2015.

to che, in questa condizione, essi erano ridotti alla «astratta nudità dell'essere-nient'altro-che-uomo» (*OT*, p. 1051). La sua critica dell'idea di umanità sviluppata dalla tradizione dei diritti umani fin dal diciottesimo secolo non costituisce un particolare problema dal punto di vista di Bernard Williams. Il suo umanesimo etico non lavora con una nozione di essere umano gravata da una qualche teoria particolare. Al contrario, la distinzione tra uomo e cittadino, ereditata dalla Dichiarazione francese, è artificiale e del tutto aliena al pensiero di Bernard Williams.

L'argomento di Arendt è comprensibile nel contesto della critica alla situazione vissuta dopo la Seconda Guerra Mondiale e mantiene il proprio mordente nel presente. Il punto è che il bersaglio della sua critica è più una situazione politica che una questione di teoria politica. Vi sono certamente questioni teoriche che necessitano di una risposta, ma sarebbe facile giungere a un compromesso se esse non avessero implicazioni politiche molto concrete. E questo è il motivo per cui nessun compromesso è raggiunto, non vi sono trattati internazionali firmati da tutti i Paesi, persino i più potenti, oppure essi vengono firmati, ma non effettivamente seguiti.

Arendt aveva visto bene che per molti degli articoli della Dichiarazione Universale dei Diritti Umani questo è ciò che sarebbe accaduto, non era necessario essere un profeta. L'ingresso in una comunità politica, in generale, non è un evento straordinario che richieda una vera e propria deliberazione. Il processo più normale di ingresso e uscita da una comunità politica accade con la nascita e la morte. Vi sono certamente i casi speciali di emigrazione, asilo, ecc., che però non invalidano questo fatto fondamentale della condizione umana. Il grande problema su cui Arendt richiama l'attenzione e che rimane un problema enorme è che gli Stati si arrogano il diritto di revocare la cittadinanza ai propri cittadini troppo facilmente. Questa situazione richiede un cambiamento radicale e urgen-

te. Ma, di nuovo, la questione è eminentemente politica e così siamo più o meno nella stessa situazione che Arendt criticava.

Per Bernard Williams il problema principale non è la definizione dei diritti umani, ma il farli rispettare. Ciò è eminentemente collegato alle questioni politiche che Bernard Williams intende primariamente alla maniera di Hobbes, in questo senso:

Identifico la “prima” questione politica (alla maniera di Thomas Hobbes) come l’assicurazione di ordine, protezione, sicurezza, fiducia e le condizioni di cooperazione. Si tratta della “prima” questione politica perché risolverla è condizione per risolvere, e persino per porre, qualunque altra questione politica. Purtroppo non è la prima nel senso che una volta risolta non deve mai più essere risolta di nuovo. Siccome una soluzione alla prima questione politica è richiesta *sempre*, il carattere della soluzione è affetto da circostanze storiche: non si tratta di arrivare a una soluzione alla prima questione a livello di una teoria dello stato di natura e poi procedere con il resto dell’agenda.<sup>15</sup>

La lezione è che i problemi politici non sono mai risolti una volta per tutte. Essi rimangono un problema che richiede sempre un’attenzione scrupolosa e l’azione. Malgrado la sua critica della Dichiarazione Universale dei Diritti Umani, Arendt nutriva la speranza che, in termini politici, “l’idea di umanità, senza escludere nessun popolo e senza assegnare un monopolio di colpa ad alcuno”, potesse garantire che nessun popolo o nazione sentisse il bisogno di ricorrere alla legge naturale del più forte. Solo allora l’umanità avrebbe smesso di essere un peso per l’uomo<sup>16</sup>.

15. B. Williams, *Human Rights and Relativism*, in Id., *In the Beginning Was the Deed. Realism and Moralism in Political Argument*, a cura di G. Hawthorn, Princeton University Press, Princeton 2005, pp. 62-74: p. 62.

16. Cfr. H. Arendt, *Essays in Understanding, 1930-1954*, a cura di J. Kohn, Harcourt Brace, New York 1994, p. 131.

Bernard Williams sosteneva una posizione più modesta per la filosofia, senza toglierle la sua importanza. In termini di diritti umani questo significava un'attitudine che alcuni classificano come minimalista:

Mi pare sensato, sia filosoficamente, sia politicamente, far dipendere le nostre idee sui diritti umani, o almeno i più basilari dei diritti umani, il meno possibile da tesi discutibili del liberalismo o di qualche altra ideologia particolare. Dovremmo basarci, per quanto possibile, sul riconoscimento di quel nucleo centrale di mali (*quod semper, quod ubique, quod ab omnibus...*); insieme alla nostra migliore concezione critica di ciò che può valere oggi come una legittimazione; insieme a ciò che nella condizione moderna è implicato da questi riconoscimenti.<sup>17</sup>

Bernard Williams ha spiegato brillantemente, in diverse occasioni, il modo migliore di combinare l'argomentazione etica con il realismo politico. Tornando alla questione iniziale, dovremmo dire "addio al pregiudizio umano?". La risposta è no, per le ragioni messe in luce da Bernard Williams. Da ciò che è stato detto sembra chiaro che esse possono essere d'aiuto a chi abbia a cuore la ricostruzione di un umanesimo etico senza illusioni.

17. B. Williams, *Human Rights and Relativism*, cit., p. 74.