

Con gli Occhi della Politica: Invisibilità e Diritti Umani in Hannah Arendt e Jacques Rancière¹

Franco Palazzi – Scuola Superiore di Studi Universitari e di Perfezionamento Sant’Anna

f.palazzi@sssup.it

Abstract. Questo articolo ricostruisce le riflessioni di Hannah Arendt e Jacques Rancière su un tema ricorrente ma, al contempo, poco indagato nella storia del pensiero politico: quello dell’invisibilità. Se Arendt apporta un contributo fondamentale nel distinguere tra invisibilità ed oppressione, Rancière svela gli insostenibili presupposti della lettura operata dall’autrice tedesca, offrendone una coerente radicalizzazione. Il confronto tra i due autori è portato avanti anche sulla scia della categoria di diritto umano, che per entrambi gioca un ruolo importante nel perdurare piuttosto che nel cessare della mancanza di visibilità patita da certi gruppi sociali. L’articolo offre spunti critici sia sull’opera di Arendt che su quella di Rancière, ponendo le basi per una chiara concettualizzazione delle categoria di invisibilità come strumento del pensiero critico.

This article offers an overview of Hannah Arendt’s and Jacques Rancière’s reflections on invisibility – a topic which is, at the same time, recurring and under-analyzed in the history of political thought. Arendt, on the one hand, provides us with a fundamental insight by distinguishing between invisibility and oppression. Rancière, on the other, reveals the untenable presuppositions lying behind Arendt’s reading, formulating a radicalization of it. The comparison between these two authors is developed also by referring to the concept of human rights, which for both Arendt and Rancière plays an important role in the perpetuation, rather than in the interruption, of the lack of visibility experienced by certain social groups. Moreover, the article provides critical remarks on the thought of both authors, paving the way for a clear conceptualization of the category of invisibility as a tool for critique.

Parole chiave. Invisibilità - Inintelligibilità - Diritti Umani - Arendt - Rancière

I.

Nel gennaio del 1961 Hannah Arendt indirizzò una lettera al Vassar College per cancellare una conferenza programmata da tempo. La ragione era la sua decisione di seguire, come corrispondente del *New*

¹Questo paper è stato realizzato per poter essere presentato, in una forma estremamente abbreviata e semplificata, alla conferenza “Le facoltà del potere”, svoltasi l’ 1 dicembre 2016 a Firenze. Ringrazio organizzatrici ed organizzatori per avermi offerto un’utile occasione di riflessione.

Yorker, il processo ad Adolf Eichmann a Gerusalemme². Nel testo della missiva troviamo dei toni particolarmente sentiti: «Assistere a questo processo – scriveva la studiosa – è in qualche modo [...] un obbligo che ho verso il mio passato»³. Il significato di questa frase, perlomeno nel suo involucro più superficiale, può essere facilmente ricostruito: poco più di vent'anni prima, nel 1940, ella era stata costretta a trascorrere alcune settimane nel campo d'internamento di Gurs, in Francia. Quando quest'ultima venne sconfitta, il caos successivo le permise di procurarsi i documenti di liberazione per scappare. Alle donne rimaste a Gurs si aggiunsero, nel periodo di Vichy, migliaia di ebrei tedeschi fattevi confluire da Eichmann. Coloro che sopravvissero alle condizioni di vita nel campo furono per la maggior parte indirizzate ai campi di sterminio⁴. C'è quindi un forte elemento autobiografico in scritti come l'articolo del 1941 dal titolo *We refugees* nel quale possiamo leggere:

[...] essere ebreo non garantisce alcuno status giuridico in questo mondo. Se dovessimo cominciare a dire la verità, che non siamo niente'altro che ebrei, questo significherebbe esporci al fato di quegli esseri umani che, non protetti da nessuna legge specifica o convenzione politica, sono nulla più che esseri umani. Potrei immaginare difficilmente un atteggiamento più pericoloso, poiché di fatto viviamo in un mondo nel quale gli esseri umani in quanto tali hanno cessato di esistere da un pezzo⁵.

Questi aspetti della vita e dell'opera di Hannah Arendt sono stati oggetto di innumerevoli riflessioni da parte degli e delle interpreti del suo pensiero. Quello che vorrei provare a fare brevemente in questo articolo è osservarli da una prospettiva inedita, vale a dire quella del concetto di invisibilità.

Il rapporto tra invisibilità e potere è cosa nota: volendo, molto rozzamente, rintracciarne una delle prime esplicitazioni nel pensiero cosiddetto occidentale possiamo risalire almeno sino al racconto dell'anello di Gige che troviamo sia nelle *Storie* di Erodoto sia nel

² Come sappiamo, il reportage di quell'evento diverrà *Eichmann in Jerusalem*, un testo che avrebbe generato infinite controversie. Per un orientamento in questo proposito si veda Bernstein 1996: cap. 8.

³Young-Bruehl: 375.

⁴Ivi: 188-190.

⁵WR: 273.

secondo libro della *Politeia* platonica. Troviamo lì l'invisibilità formulata come – almeno apparente – forma di *empowerment*, di accrescimento del proprio potere – non essere visti, in tale accezione, rende possibile compiere atti che non sarebbero facilmente realizzabili alla luce del sole. Una formulazione analoga, ma rovesciata, è quella che possiamo riscontrare – con accenti critici ovviamente opposti – nel *Panopticon* di Bentham e nella sua rilettura foucaultiana in *Sorvegliare e punire*: essere costantemente sotto osservazione, anche solo potenzialmente, costituisce una notevole fonte di oppressione. Sulla stessa scia anche le riflessioni di Bobbio ne *Il futuro della democrazia* circa il pericolo che quest'ultima fosse svuotata di contenuto ad opera di ciò che egli definiva per l'appunto <<potere invisibile>>.

All'opposto, l'invisibilità è stata dipinta in altre opere ormai classiche come la forma più acuta di mancato riconoscimento – si pensi, ad esempio, ad uno testi fondamentali della letteratura afroamericana, *Invisible man* di Ralph Ellison, ad un'opera del peso di *Pelle nera, maschere bianche* di Fanon, o alla produzione proprio di Hannah Arendt - che rappresenta, senza dubbio, uno dei contributi più significativi in questo ambito.

La politica, per Hannah Arendt, era legata a doppio filo all'apparenza, il cui spazio <<si forma ovunque gli uomini condividano le modalità del discorso e dell'azione, e quindi anticipa e precede ogni costituzione formale della sfera pubblica e delle varie forme di governo>>⁶. Tale spazio si trova, in potenza, ovunque le persone si raccolgano insieme, ma senza alcuna necessità – fintanto, potremmo dire, che non cessino le loro attività⁷. Per dare direttamente la parola all'autrice:

Il potere è realizzato solo dove le parole e le azioni si sostengono a vicenda, dove le parole non sono vuote e i gesti non sono brutali, dove le parole non sono usate per nascondere le intenzioni ma per rivelare la verità, e i gesti non sono usati per violare o distruggere, ma per stabilire relazioni e creare nuove realtà. Il potere è ciò che mantiene in vita la sfera pubblica, lo spazio potenziale dell'apparire tra uomini che agiscono e parlano. [...] Il potere è sempre, vorremmo dire, un potere potenziale e non un'entità immutabile, misurabile e indubbia come la forza o la potenza

⁶VA: 146.

⁷ibid.

materiale. Mentre la forza è la qualità naturale di un individuo separatamente preso, il potere scaturisce fra gli uomini quando agiscono assieme, e svanisce appena si disperdono⁸.

In un'ottica arendtiana, lo spazio politico (che è spazio pubblico) non è semplicemente il luogo dove l'agire politico si verifica, ma il prodotto di quell'agire stesso:

[...] la realtà della sfera pubblica si fonda sulla presenza simultanea di innumerevoli prospettive e aspetti in cui il mondo comune si offre, e per cui non può essere trovata né una misura comune né un comun denominatore. Infatti, sebbene il mondo comune sia il comune terreno d'incontro, quelli che vi sono presenti hanno in esso diverse posizioni, e la posizione di uno non può coincidere con quella di un altro, più di quanto lo possa la posizione di due oggetti. L'essere visto e l'essere udito dagli altri derivano la loro importanza dal fatto che ciascuno vede e ode da una diversa posizione⁹.

Essere visti ed essere uditi, confrontarsi agonisticamente nello spazio comune generato dall'intrecciarsi delle nostre parole ed azioni: che Arendt, pur non idolatrando¹⁰, abbia in mente un certo modello¹¹ della polis greca¹² è abbastanza evidente. Da questo contesto, come vedremo fra poco, ella mutuerà anche una distinzione straordinariamente problematica - vale a dire quella (netta) tra sfera privata e sfera pubblica.

Per il momento, tuttavia, teniamo a mente tale brevissimo accenno arendtiano sul potere come *agire di concerto* e il legame che una simile concezione intrattiene con l'idea di apparenza e quindi con quella di visibilità.

Possiamo ora confrontare quanto appena detto con il discorso pronunciato da Arendt in occasione del conferimento del premio Lessing. Parte della sua prolusione fu dedicata all'indagine di quel peculiare tipo di umanità che si diffonde in tempi bui tra <<gruppi perseguitati e ridotti in schiavitù>>. Al netto del suo importante

⁸Ivi: 146-147.

⁹Ivi: 42-43.

¹⁰E.g. Bernstein: 83-84; Canovan 1992: cap. 4.

¹¹ Secondo Jacques Rancière (SP: 67-68), Arendt sarebbe caduta nell'errore di descrivere un'immagine idealizzata della polis, frutto della fusione di alcune caratteristiche di Atene e di altre riconducibili a Sparta.

¹²Cfr. CH: 51.

potenziale consolatorio, l'autrice definiva una simile condizione come un tipo di esclusione dal mondo (*wordlessness*, per usare il termine della versione inglese in cui il testo sarebbe stato successivamente pubblicato) – e quindi, in virtù di quanto accennato in precedenza, dall'ambito stesso della politica¹³. Si tratta di una condizione che comporta l'invisibilità – ecco che ci avviciniamo al tema centrale della nostra analisi -, intesa come <<quell'oscurità nella quale un uomo che è nascosto in prima persona non ha più bisogno nemmeno di vedere il mondo visibile>>¹⁴. Essere invisibili significa dunque trovarsi fuori dal mondo, dal quell'in-fra (*in-between*) che <<mette in relazione e separa [le persone] allo stesso tempo>>¹⁵ in cui ci inseriamo con la parola e con l'agire¹⁶. Di conseguenza, è la stessa identità della persona invisibile a venire mortificata, poiché

Agendo e parlando gli uomini mostrano chi sono, rivelano attivamente l'unicità della loro identità personale, e fanno così la loro apparizione nel mondo umano [...]. Questo rivelarsi del "chi" qualcuno è, in contrasto con il "che cosa" – le sue specifiche qualità, i suoi talenti, i suoi difetti, che può esporre o tenere nascosti – è implicito in qualunque cosa egli dica o faccia. Si può nascondere "chi si è" solo nel perfetto silenzio e nella completa passività [...]¹⁷.

Pertanto, chi sperimenta l'umanità in tempi bui, tagliato fuori dalla dimensione mondana, costretto a rifugiarsi all'interno di un gruppo di esclusi la cui prossimità è tale da non consentire il formarsi di quella distanza che dà vita alla molteplicità dei punti di vista e quindi alla politica, non ha modo di vivere il rivelarsi della propria identità. Se ricordiamo che una situazione del genere rientra tra le esperienze di collettività escluse o schiavizzate, e quindi ha cause latamente "politiche", nondimeno ci rendiamo conto che l'invisibilità di cui parla Hannah Arendt pone coloro che la subiscono al di fuori dell'ambito politico¹⁸.

¹³HDT: 13.

¹⁴Ivi: 16.

¹⁵VA: 39.

¹⁶Ivi: 128.

¹⁷Ivi: 130.

¹⁸Allen: 878. Quest'analisi è valida a patto di intendere l'aggettivo "politiche" in modo non strettamente arendtiano. Si potrebbe, infatti, sostenere che per Arendt l'atto di estraniamento di un gruppo dalla sfera

Richiamiamo ora alla mente lo scritto sui rifugiati menzionato in apertura, che ci riporta ad una concreta realtà storica: il fatto che l'Europa emersa dal primo conflitto mondiale abbia prodotto un fenomeno nuovo, quello della <<minoranza come istituzione permanente>>¹⁹. Lo sgretolamento dell'impero austroungarico, ad esempio, aveva fatto sì che negli stati sorti al suo posto ed in quelli limitrofi vivessero milioni di persone <<al di fuori della normale protezione giuridica>>, le quali avevano bisogno per i loro diritti elementari di una ulteriore garanzia esterna, vale a dire di appositi trattati internazionali che disciplinavano precariamente il loro status²⁰. Se questa era la realtà nell'Europa orientale, in quella centro-occidentale si verificava lo spargimento territoriale di folti gruppi di apolidi. Sebbene l'appartenenza ad una minoranza, l'apolidicità e la condizione di rifugiato/a non siano perfettamente sovrapponibili²¹, tutte e tre le figure si caratterizzano come anomalie per le quali non poteva rinvenirsi un posto nella struttura del diritto generale. Fuorilegge per definizione, questi esseri umani si trovavano, leggiamo ne *Le origini del totalitarismo*,

completamente alla mercé della polizia che non si faceva scrupolo di commettere qualche illegalità pur di diminuire il fardello degli indésiderables. In altre parole, lo stato, insistendo sul suo sovrano diritto di espulsione, era costretto dalla natura illegale dell'apolidicità ad atti dichiaratamente illegali²².

L'invisibilità politica che Hannah Arendt aveva visto da vicino in quanto ebrea in fuga dal nazismo arriva così a fare il paio con quella giuridica, con l'impossibilità di essere riconosciuti/e autenticamente come soggetti di diritto da un qualche ordinamento. Per chiudere il cerchio, possiamo osservare come, sulla scia di quanto perpetrato ai danni degli apolidi dopo la prima guerra mondiale, la "snazionalizzazione", con la conseguente esclusione dai diritti di

pubblica implichi non un agire politico, ma la pura forza, la muta violenza – cfr. OV. Sulle aporie della visione arendtiana della violenza si veda Gines 2014: cap. 6. Per una lettura simpatetica di tale visione il rimando è a Bernstein 2011.

¹⁹OT: 382.

²⁰Ibid.

²¹Cfr. Ivi: 374; Agamben 1996: 21-22.

²²OT: 393.

cittadinanza, si affermò come arma politica, pronta per l'uso che ne avrebbero compiuto i regimi totalitari:

L'organo ufficiale delle SS [...] affermò esplicitamente nel 1938 che, se il mondo non era ancora convinto che gli ebrei fossero la feccia dell'umanità, si sarebbe ricreduto quando una schiera di mendicanti non identificabili, senza nazionalità, senza denaro, senza passaporto, avrebbe ben presto attraversato i suoi confini²³.

Considerazioni di questo tipo spingevano Hannah Arendt ad affermare, con parole sferzanti la cui attualità è tristemente nota²⁴, che gli apolidi – i quali, come abbiamo visto, sono legati a doppio filo ai rifugiati ed ai membri delle minoranze non tutelate dalla legge statale - <<sono il gruppo umano più caratteristico della storia contemporanea>>²⁵.

Di qui la critica arendtiana di quella categoria di diritti, i diritti umani, di cui quanti non potevano ricevere adeguata tutela all'interno di un ordinamento nazionale avrebbero dovuto essere, in linea teorica, i primi beneficiari. Il problema della Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo e del Cittadino del 1789 e dei documenti che si sono susseguiti sulla sua falsariga stava, a detta dell'autrice, nell'aver preso in considerazione un uomo astratto, parte di nessuna comunità, esistente in nessun luogo²⁶. La dichiarazione, per dirla con Giorgio Agamben, si fondava su una sostanziale ambiguità precisamente nel momento in cui non chiariva se i due termini, uomo e cittadino, si riferissero a realtà autonome o piuttosto ad un sistema unitario²⁷. La finzione implicita nel passaggio dal suddito dell'antico regime al cittadino della repubblica occultava, in buona sostanza, il collasso della *nascita* e della *nazione*: <<i>diritti sono attribuiti all'uomo (o

²³Ivi: 374-375. Cfr. anche Ivi: 399-400 “[...] il numero crescente degli apolidi nei paesi democratici condusse a una forma di illegalità, organizzata dalla polizia, che praticamente si risolveva nell'adeguamento del mondo libero ai metodi dei regimi totalitari”.

²⁴E.g. Agamben 1995: 148-149; 1996: 21 “È possibile [...] che, se vorremo essere all'altezza dei compiti assolutamente nuovi che ci stanno davanti, dovremo deciderci ad abbandonare senza riserve i concetti fondamentali in cui abbiamo finora rappresentato i soggetti del politico (l'uomo e il cittadino con i loro diritti, ma anche il popolo sovrano, il lavoratore ecc.) e a ricostruire la nostra filosofia politica a partire da quest'unica figura [quella del rifugiato]”.

²⁵OT: 385.

²⁶Ivi: 403-404.

²⁷Agamben 1995: 139.

scaturiscono da lui), solo nella misura in cui è il fondamento immediatamente delegante [...] del cittadino>>>²⁸. L'identificazione dei diritti umani con quelli dei popoli nel sistema europeo degli stati nazionali venne messa in luce precisamente quando nel cuore del cosiddetto vecchio continente fecero la loro comparsa schiere di persone e gruppi etnici prive della benché minima tutela:

[...] si scoprì che, appena gli individui perdevano la protezione del loro governo ed erano costretti a contare sul minimo di diritti che dovevano aver acquistato con la nascita, non trovavano nessuna autorità disposta a garantirlo. O quando, come nel caso delle minoranze, un organismo internazionale si incaricava di questa tutela, andava incontro a un palese insuccesso [...] ²⁹.

Persino nei paesi in cui essi erano iscritti in costituzione, i diritti dell'uomo si rivelavano inapplicabili, prosegue Arendt, ogniqualvolta apparivano individui che non erano (più) cittadini di alcuno stato³⁰. Ci troviamo qui dinanzi ad una forma di invisibilità senza eguali, di una radicale privazione di quella capacità di parlare e di agire che rende gli esseri umani in grado di esistere politicamente. In un contesto in cui l'umanità è <<completamente organizzata>> in stati e comunità nazionali, essere privati della patria e dello status politico significa essere posti al di fuori dell'umanità stessa. La doppia perdita, del linguaggio come modo di regolazione della convivenza e dell'azione politica, conduce ad una condizione ulteriore rispetto a qualunque forma di oppressione o di schiavitù:

Il principale delitto della schiavitù contro l'umanità non consisteva nel togliere la libertà (il che si verificava anche in altre circostanze), ma nell'escludere una categoria di persone dalla possibilità di combattere per la libertà, una possibilità che permane sotto la tirannide, e persino nelle disperate condizioni del terrore moderno, ma non nel campo di concentramento. Esso non cominciava quando un popolo cominciava a asservire i suoi nemici, ma quando la schiavitù diventava un sistema in cui alcuni uomini <<nascevano>> liberi e altri schiavi, quando si dimenticava che era stato l'uomo a privare della libertà i suoi simili e si attribuiva tale condizione alla natura. Ma alla luce dei recenti avvenimenti si può dire che persino gli schiavi appartenevano ancora a una specie di comunità umana; il loro lavoro era richiesto, usato, sfruttato, e ciò li teneva entro i confini dell'umanità. Essere schiavi era

²⁸Ivi: 142.

²⁹OT: 404.

³⁰Ivi: 406.

dopotutto avere un posto nella società, qualcosa più della nudità astratta dell'essere uomini e nient'altro che uomini³¹.

Dal punto di vista della critica del potere, il valore euristico di questo passaggio è notevole, poiché segna un'uscita dalla logica binaria oppresso/oppressore per introdurre la possibilità di una dinamica più articolata, nella quale si aggiunge il terzo polo dell'invisibilità, di chi non può neanche concepire la possibilità di ribellarsi – un punto su cui Arendt torna spesso nelle sue opere è la constatazione per cui molti ebrei non avessero più neanche i margini per opporre resistenza a chi li aveva ridotti a *nuda vita*, sfrattandoli dall'umanità. Che questa ulteriore posizione - appartenente a chi non può essere visto né può manifestarsi, apparire politicamente – sia, al di fuori della metafora visiva, una forma di inintelligibilità, è ben chiaro se richiamiamo un brano di Judith Butler la cui ispirazione arendtiana è palese³²:

Essere oppressi significa esistere già in qualche modo in quanto soggetti; significa costituire l'alterità ben visibile e subalterna al soggetto dominante; significa essere considerati soggetti potenziali, o possibili. Per poter essere oppressi occorre essere innanzitutto intelligibili. Scoprire la propria inintelligibilità, ossia la propria insistenza sul piano culturale e grammaticale, significa invece scoprire che non ti è ancora stato concesso di accedere all'umano; significa scoprire che stai parlando come se tu fossi umano, ma senza esserlo davvero; significa scoprire che ciò che dici è del tutto risibile e che non sarai mai riconosciuto da nessuno, poiché le norme che governano il riconoscimento non sono mai a tuo favore³³.

La condizione di piena assenza di diritti, mancata appartenenza da qualsivoglia comunità e totale estraneità alla legge descritta da Arendt trova sbocco, come ultima fase di un lungo processo, nella minaccia del diritto stesso alla vita, esito definitivo di quella

³¹OT: 411-412.

³² Butler non cita Arendt nel testo in esame, ma ammette in modo abbastanza chiaro il debito concettuale in Butler e Spivak 2007: 20-21.

³³Butler [2004]: 69. Da studiosa di Hegel, Butler tende forse a stilizzare un po' troppo la struttura della relazione oppresso-oppressore, rendendo di contro la nozione di inintelligibilità eccessivamente granitica e non valorizzando del tutto le innumerevoli gradazioni intermedie che possono darsi tra l'essere oppressi e l'essere invisibili.

superfluità³⁴ che è stata prodotta con tutti i mezzi a disposizione da parte dello stato totalitario³⁵. Si noti, tuttavia, come non sia quest'ultimo, terribile passaggio a determinare il segno costitutivo del processo in sé:

[...] né la sopravvivenza fisica, assicurata da qualche ente assistenziale pubblico o privato, né la libertà di opinione cambiano minimamente la situazione di fondamentale assenza di diritti [degli individui senza status giuridico]. La continuazione della loro vita è dovuta alla carità, e non al diritto, perché non esiste 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 dal delinquente incarcerato; e la loro libertà di opinione è la libertà dei matti, perché quel che pensano non ha alcuna importanza per nessuno³⁶.

II.

Muovendo da questo scenario, Jacques Rancière ha formulato in anni recenti una critica serrata della posizione arendtiana sui diritti umani. Hannah Arendt, sostiene il filosofo francese, ci ha posto dinanzi un'alternativa senza vie d'uscita: o i diritti umani sono i diritti di chi vede già i propri diritti fondamentali tutelati dalla cittadinanza in uno stato (ed allora sono tautologici), o sono i diritti di chi non fa parte di alcuna comunità politica (e pertanto essi sono vuoti)³⁷. Contro questa logica binaria andrebbe invece invocata, a suo modo di vedere, una terza possibilità: <<i>diritti dell'uomo sono i diritti di coloro che non possiedono i diritti che hanno e che detengono i diritti che non hanno>>³⁸. Per comprendere il senso di questa bizzarra espressione, occorre considerare il soggetto di diritto come il risultato di una doppia negazione. In primo luogo, i diritti sono iscrizioni, un modo di (de)scrivere la comunità cui si riferiscono come libera ed uguale –

³⁴Sul ruolo di questo concetto nel pensiero dell'autrice si veda Bernstein 1996: cap 7.

³⁵OT: 409.

³⁶Ivi: 410. Sia pure in un contesto giuridico significativamente mutato come quello odierno (in cui non sarebbe del tutto esatto sostenere che i rifugiati, ad esempio, non abbiano mai garantito alcun tipo di diritto), lo spirito di questa considerazione sembra sopravvivere nella separazione contemporanea tra umanitario e politico segnalata da Agamben (1995: 147-149), che sottolinea come la retorica delle organizzazioni umanitarie sia spesso depoliticizzante.

³⁷SRM: 67.

³⁸Ibid.

in tale accezione, essi non possono essere ridotti a dei predicati di un soggetto che non esiste. Le situazioni concrete in cui si verifica una mancanza di diritti (*rightlessness*) possono contraddire l'iscrizione, ma al tempo stesso quest'ultima costituirà un modo per dare all'uguaglianza <<una forma di visibilità>>³⁹ - di qui il non possedere i diritti che si hanno. In secondo luogo, i diritti umani sono i diritti di coloro che fanno qualcosa dell'iscrizione - decidendo non soltanto di <<usarli>>, ma di porre in verifica il potere stesso di quanto scritto – cioè di rivendicare i diritti che non si possiedono.

'Uomo' e 'cittadino' non indicano insiemi delimitati (*collections*) di individui. Uomo e cittadino sono soggetti politici e come tali non sono collettività definite, ma denominazioni eccedenti (*surplus names*) da cui partono una domanda o una disputa riguardo chi sia incluso nel loro novero⁴⁰.

Rancière presenta quindi l'esempio di Olympe de Gouges, che criticando nel 1791 l'implicito sessismo di una dichiarazione la quale, rimandando genericamente all'uomo ed al cittadino, poneva le basi per una costituzione che lasciava le donne completamente al di fuori della sfera politica, sostenne la tesi secondo la quale se le donne avevano titolo a salire sul patibolo, dovevano anche averne a partecipare all'assemblea. Una tale deduzione, osserva Rancière, non poteva certo essere accettata dal legislatore, ma era in qualche modo messa in atto in un processo di costruzione del dissenso:

[...] dissenso non è un conflitto di interessi, opinioni o valori; è una divisione inserita nel 'senso comune': una disputa intorno a cosa è dato ed alla cornice all'interno della quale vediamo qualcosa come dato. Le donne, in quanto soggetti politici, avevano intenzione di compiere una duplice affermazione. Esse dimostrarono di essere private dei diritti che avevano grazie alla Dichiarazione e che, attraverso la propria azione politica, avevano i diritti negati loro dalla costituzione, che potevano mettere in esercizio (*enact*) tali diritti. [...] Esse agirono come soggetti che non possedevano i diritti che avevano e che detenevano i diritti che non avevano. Questo è quanto chiamo dissenso: mettere insieme due mondi in un unico mondo. La questione del soggetto politico non è racchiusa tra il termine vuoto di 'uomo' e la pienezza dei diritti concreti del cittadino. Un soggetto politico è una capacità di organizzare scene (*staging scenes*) di dissenso. [...] La stessa differenza tra uomo e

³⁹Ivi: 67-68.

⁴⁰Ivi: 68.

cittadino non è un segno di disgiunzione che dimostra che i diritti siano vuoti o tautologici, ma l'apertura di uno spazio di soggettivazione politica⁴¹.

In quello che può essere considerato una manifesto del suo pensiero politico, l'articolo *Dieci tesi sulla politica*, Rancière riconduce con forza queste idee alla possibilità di essere visti ed ascoltati: «<<Politica è prima di ogni altra cosa un intervento su ciò che può essere visto e detto⁴²>>». Ne deriva che intrinsecamente politica è anche la continua ed agonistica ridefinizione di coloro che sono intelligibili, di chi può manifestarsi politicamente con parole e atti:

Se non si vuole riconoscere qualcuno come un essere politico, si comincia dal non vederlo come portatore di politicità (*politicalness*), dal non comprendere quello che dice, dal non ascoltare il discorso (*utterance*) che esce dalla sua bocca. Lo stesso vale per l'opposizione così prontamente invocata tra l'oscurità della vita privata e domestica e la radiosa luminosità della vita pubblica degli eguali. Per rifiutare il titolo di soggetti politici ai membri di una categoria – lavoratori/trici, donne, ecc. – è stato tradizionalmente sufficiente asserire che essi/e appartengono allo spazio domestico, ad uno spazio separato dalla vita pubblica, dal quale possono emergere solo lamenti o piagnistei che esprimono sofferenza, fame o rabbia, ma non veri discorsi. E la politica di tali categorie [...] è sempre consistita nel rendere ciò che è invisibile visibile, nell'ottenere che ciò che era udibile solo come rumore sia ascoltato in quanto discorso, nel dimostrare che quella che era apparsa meramente come un'espressione di piacere o dolore è l'espressione di un 'bene' o di un 'male' comuni, condivisi⁴³.

Un fenomeno di questo genere è certamente all'opera nelle battaglia più e meno recente del movimento femminista, così come in numerosissimi altri casi.

Qui si apre una questione interpretativa che per ragioni di spazio possiamo in questa sede toccare solo per sommi capi, vale a dire quella relativa all'effettiva distanza tra la lettura di Arendt e quella di Rancière. Malgrado il secondo tenti di distanziarsi il più possibile dalla prima, infatti, questa menziona ripetutamente, nel capitolo de *Le origini del totalitarismo* dedicato ai diritti dell'uomo, un «<<diritto ad avere diritti>>». La prima volta che esso viene menzionato, sembra

⁴¹ Ivi: 69.

⁴² TP: §7.

⁴³ Ivi: 8. Qui Rancière si rifà polemicamente alla distinzione tra *logos* e *phoné* tracciata da Aristotele nel primo libro della *Politica*. Per una trattazione organica di questo tema si veda D: 16-27; 44-48.

essere semplicemente un modo per ribadire la fosca alternativa tra vacuità e tautologia dei diritti umani individuata da Rancière:

Ci siamo accorti dell'esistenza di un diritto ad avere diritti (e ciò significa vivere in una struttura in cui si è giudicati per le proprie azioni e opinioni) solo quando sono comparsi milioni di individui che lo avevano perso e non potevano riacquistarlo [...]»⁴⁴.

Tuttavia, un passaggio successivo fornisce elementi che spingono a considerare questa categoria non del tutto vuota:

L'uomo del XX secolo si è emancipato dalla natura come quello del XVIII dalla storia. Storia e natura ci sono diventate altrettanto estranee, nel senso che l'essenza dell'uomo non può più essere compresa con le loro categorie. [...] La nuova situazione in cui l'umanità ha in effetti assunto il ruolo precedentemente attribuito alla natura o alla storia, implica in tale contesto che il diritto ad avere diritti, o il diritto di ogni individuo ad appartenere all'umanità, dovrebbe essere garantito dall'umanità stessa⁴⁵.

Se, dunque, il diritto ad avere diritti deve identificarsi con la possibilità stessa di essere parte di una comunità, esso non può ridursi completamente a qualcosa che possa venire sancito soltanto all'interno di un ordinamento giuridico nazionale: nell'ipotesi, infatti, che quest'ultimo venga meno alla tutela di un tale diritto, dovrebbe essere l'umanità stessa a farsene carico. In quanto segue, Arendt presenta dei forti dubbi circa la fattibilità di una garanzia del genere («Non è affatto certo che questo sia possibile»), poiché un'idea simile trascendeva la sfera del diritto internazionale per come ella se la trovava di fronte (in quanto basata su accordi tra stati che riconoscono la rispettiva sovranità) ed un ipotetico «governo mondiale» potrebbe benissimo arrivare a giustificare crimini contro i diritti umani affermando che il diritto sia «quanto è bene o utile per il tutto, tenuto distinto dalle sue parti»⁴⁶. Una simile nota critica, tuttavia, è rivolta più al rischio che una politica mondiale coincida in realtà, in una sua data versione, con la negazione della politica stessa,

⁴⁴OT: 410-411.

⁴⁵Ivi: 413

⁴⁶Ivi: 413-414.

che alla categoria del diritto ad avere diritti in quanto tale⁴⁷. Quest'ultimo potrebbe essere concepito, in coerenza con la critica arendtiana ai diritti umani, non in senso soggettivo (ovvero come una pretesa che gli essere umani avrebbero titolo a vantare), ma in un'accezione oggettiva (cioè in quanto definirebbe qualcosa di giusto [*right*] per loro)⁴⁸. Potremmo ora domandarci: se una data condizione costituisce un diritto in senso oggettivo, agire politicamente come se esistesse un corrispondente diritto soggettivo non significa già, con Rancière, porre in atto proprio quel diritto soggettivo mancante?

Tra gli interpreti che più si sono spinti in questa direzione occorre segnalare James Ingram, il quale ha rintracciato una sintonia tra la visione dei diritti umani proposta dal filosofo francese e la biografia politica dell'autrice tedesca. Arendt, infatti, fu più attiva politicamente proprio negli anni in cui era di fatto un'apolide, priva di ogni diritto di cittadinanza: quale miglior dimostrazione, dunque, che il diritto ad avere diritti possa essere realizzato performativamente proprio nel suo fungere da veicolo (oggettivo) di dissenso rispetto alla sua mancata garanzia (soggettiva)?⁴⁹. Una tale lettura, per quanto affascinante, si spinge un po' troppo in là. Hannah Arendt, infatti, intendeva il sionismo⁵⁰ proprio come un modo per garantire, entro una cornice nazionale, quei diritti umani che altrimenti il popolo ebraico si sarebbe visti negati:

La perdita dei diritti nazionali ha portato con sé in tutti i casi la perdita dei diritti umani; il ristabilimento di questi, come dimostra il recente esempio dello stato d'Israele, è stato ottenuto finora soltanto con l'affermazione dei diritti nazionali⁵¹.

Pertanto, il suo attivismo per la causa sionista può essere sì visto come una messa in esercizio del diritto ad avere diritti, ma più come

⁴⁷ Cfr. Ivi: 198, n. 38 "La concezione liberale di un governo mondiale è basata, come tutte le concezioni liberali del potere politico, sulla stessa idea della sottoposizione degli individui ad un'autorità centrale che li "intimorisce tutti", solo che ora le nazioni prendono il posto degli individui. Il governo mondiale mira a superare e a eliminare la politica autentica, cioè l'intreccio di rapporti di diversi popoli operanti nella pienezza della loro potenza.

⁴⁸ Menke 2007: 755-756.

⁴⁹ Ingram 2008: 412.

⁵⁰ Di cui pure forniva una interpretazione particolarissima e non chiaramente anti-palestinese (cfr. Bernstein 1996: cap. 5).

⁵¹ OT: 415.

diritto fondante di un ordinamento nazionale che come diritto umano. A conferma di questa interpretazione, si considerino le osservazioni arendtiane su Kafka:

Nel sionismo egli vedeva uno strumento per abolire la posizione “anormale” degli ebrei, un mezzo tramite il quale essi sarebbero potuti diventare “un popolo come gli altri popoli”. [...] Poiché soltanto entro la cornice di un popolo un uomo può vivere da uomo in mezzo ai propri simili [*live as a man among men*] senza consumarsi [*without exhausting himself*]. E solo quando un popolo vive e prospera in consonanza con gli altri popoli può contribuire ad istituire sulla terra un’umanità basata sul mutuo controllo e condizionamento⁵².

C’è, a dire il vero, un contesto (passato inosservato nella letteratura sul diritto ad avere diritti) in cui Hannah Arendt parla di una collettività che dovrebbe reclamare un diritto umano di base (*elementary human right*) del quale non godeva realmente: si tratta dello scritto, assai controverso⁵³ sulla desegregazione razziale nelle scuole statunitensi⁵⁴. Nello specifico, l’autrice riteneva che la comunità afroamericana dovesse imbracciare come propria battaglia principale la lotta per l’abolizione delle leggi che rendevano i matrimoni interraziali un crimine in 29 stati. Nondimeno, la sua tesi si ancorava ad una specifica lettura della Costituzione americana e del Bill of Rights, alla luce della quale le disposizioni contro le unioni miste sarebbero state incostituzionali. Ora, se è certamente vero che, al momento della pubblicazione di *Reflections on Little Rock*, gli afroamericani non possedevano ancora pieni diritti di cittadinanza (in particolare per quanto concerne l’elettorato attivo e passivo), erano di certo parte di una impalcatura costituzionale che li considerava soggetti di diritti – per quanto stridente potesse poi essere nel quotidiano lo scarto fra la teoria e la prassi. Ancora una volta, quindi, pur usando il termine “diritto umano”, Arendt dimostrava come la sua concezione di tale categoria fosse inestricabilmente legata alla cornice dell’ordinamento statale.

⁵² JP: 120; 122.

⁵³ Gli studi su questo scritto si stanno rapidamente moltiplicando. Per i lineamenti essenziali del dibattito in merito si vedano Bernasconi 1996; Bohman 1997; Gines 2014: capp. 1-3; Burroughs 2015.

⁵⁴ RLR: 45.

In parziale contrasto con questa posizione, Rancière legge il processo di soggettivazione politica messo in atto dal ricorso strategico ai diritti umani di cui non si gode come meno strettamente legato al discorso della cittadinanza, tanto e vero che tra gli esempi da lui considerati in questo senso rientra quello dei *sans papiers*⁵⁵ e di coloro che si trovano nei campi per rifugiati⁵⁶. Questi ultimi non sono sempre privi dello status di cittadini – spesso lo sono del proprio paese di origine -, ma difettano di una tale condizione rispetto al luogo di immigrazione. A rigore, perciò, la loro condizione non appare sempre traducibile nella mancata appartenenza a qualsivoglia comunità: semplicemente, la comunità di cui essi fanno parte non è in grado di garantire adeguate condizioni di sostentamento e di vita. Si registra, quindi, una prima espansione del campo di applicazione rispetto al diritto di avere diritti arendtiano. Una secondo e più decisivo allargamento riguarda la critica di Rancière alla divisione operata da Arendt tra sfera pubblica e sfera privata:

La Dichiarazione dei Diritti [dell'Uomo e del Cittadino] stabilisce che tutti gli uomini nascono liberi ed eguali, sollevando così un interrogativo intorno alla sfera di implementazione di tali predicati. Rispondere, come Arendt, che questa sfera è quella della cittadinanza, di una vita politica separata da quella privata, risolve il problema in anticipo, poiché la vera questione è sapere dove di preciso tracciare la linea di separazione tra una vita e l'altra. La politica riguarda quel confine, un'attività che lo pone costantemente in discussione⁵⁷.

In altre parole, <<ciò che rende un'azione politica non è il suo oggetto o il luogo in cui si svolge, ma soltanto la sua forma>>⁵⁸.

La distinzione arendtiana tra pubblico, privato e sociale risale alla sua discussione della polis greca in *Vita activa*. In quell'opera leggiamo come <<la capacità degli uomini di organizzarsi politicamente non [era] solo differente, ma [era] in diretto contrasto con l'associazione naturale che ha il suo centro nella casa (*oikia*) e nella famiglia>>⁵⁹. Nella dimensione domestica gli uomini sarebbero spinti a vivere

⁵⁵ Cfr. PM: 90. Sul perché la posizione di Rancière sia meglio equipaggiata di quella di Arendt a riconoscere come autenticamente politica la lotta dei *sans papiers* si veda Schaap 2011.

⁵⁶ SRM: 71.

⁵⁷ SRM: 68.

⁵⁸ D: 32.

⁵⁹ VA: 19.

insieme dai loro bisogni, elemento che <<tutti i filosofi greci>> ritenevano <<un fenomeno prepolitico>> - giustificando ciò nella sfera privata il ricorso alla violenza quale unico mezzo per aver ragione della necessità⁶⁰. Al contrario, la *polis* si distingueva dall'*oikos* per il fatto di essere fondata sull'eguaglianza di tutti i cittadini, e in essa essere liberi significava <<sia non essere soggetti alla necessità della vita o al comando di un altro, sia non trovarsi in una posizione di comando>>⁶¹.

È vero che Arendt <<non propone affatto la polis come modello della politica>>, usando invece <<il richiamo di quell'esperienza come punto di vista per rappresentar[n]e l'espropriazione moderna>>⁶², - vale a dire per denunciare quella tendenza di <<gran parte della filosofia politica, da Platone in poi>>, a ridurre la politica a governo, ovvero all'idea, tipicamente domestica, che <<gli uomini possono [...] vivere insieme solo quando qualcuno ha il diritto di comandare e gli altri sono costretti ad obbedire>>⁶³. Tuttavia, se in Grecia la disuguaglianza nel privato <<era il presupposto della libertà>> pubblica⁶⁴, il rischio di reificare una separazione foriera di ripercussioni potenzialmente oppressive – l'esclusione dalla sfera pubblica è, infatti, una delle caratteristiche principali della dominazione, come spesso messo in evidenza dagli studi di genere e da quelli postcoloniali – appare non trascurabile.

Sostenere, con Arendt, che la rivoluzione francese abbia comportato una sorta di contaminazione della dimensione politica con la società, <<quell'ambito curiosamente ibrido, dove gli interessi privati assumono significato pubblico>>⁶⁵ - aggiungendo al contempo che la disuguaglianza costituirebbe una faccenda relativa alla *oiko-nomia* e perciò estranea all'agire nella sua accezione più autentica - , porta a pagare un prezzo altissimo per evitare l'applicazione del paradigma del governo alla sfera politica – vale a dire il suo consolidamento al di fuori di essa. Peraltro, un tale movimento innesca una dinamica che retroagisce sulla stessa idea di pubblicità, dalla quale la necessità

⁶⁰ Ivi: 22-24.

⁶¹ Ivi: 24.

⁶² Dal Lago 1994: xxi.

⁶³ VA: 163.

⁶⁴ Ivi 23.

⁶⁵ VA: 26; OR: 21.

viene sì espunta, ma trascinando fuori dal duplice processo politico di decisione e persuasione tutti coloro che sono sfruttati - lasciando così campo libero agli sfruttatori⁶⁶. Analogamente: di cosa si discuterà mai nell'*agorà* se l'economia non è rilevante e l'attività normativa resta perlopiù appannaggio, come frequente nella *polis*, della figura pre-politica del legislatore?⁶⁷. Se le intenzioni dell'autrice, che doveva avere ancora nella mente l'orrore del totalitarismo sovietico, non andavano certo incontro all'elaborazione di una teoria politica reazionaria, la sua formulazione della relazione tra pubblico e privato risulta parziale ed alle volte estrema⁶⁸.

È qui che si può osservare una differenza assai rilevante: se entrambi gli autori forniscono contributi importanti per una concettualizzazione delle figure politicamente invisibili, Arendt ritiene che la loro condizione derivi dal trovarsi al di fuori dei limiti di una sfera ben definita, mentre per Rancière è il tracciato stesso del solco tra campo del visibile e campo dell'invisibile ad essere oggetto di contesa, di dissenso – e quindi, nella sua prospettiva, forma per eccellenza della politica.

III

La proposta di Rancière, tuttavia, non sembra esente da problematicità.

Anzitutto, il ricorso strategico al linguaggio dei diritti umani per rendere visibile ciò che non lo era viene presentato dall'autore francese come una sorta di epifania nell'ambito della quale il dissenso rispetto a forme di ingiustizia precedentemente inintelligibili si manifesta in modo tanto clamoroso quanto improvviso. I soggetti che mettono in moto una tale dinamica, in particolare, paiono farlo quasi in assenza di attrito – al netto dell'esito finale di una simile attivazione, visto che Olympe De Gauges finì ghigliottinata e che battaglie come quella dei *sans papier* non sono al momento state coronate da straordinari successi. Il dubbio che sorge, pertanto, è che la ricostruzione di Rancière renda troppo semplice il processo di

⁶⁶ Pitkin 1981: 336.

⁶⁷ Ivi: 337.

⁶⁸ Ivi: 341-343.

soggettivazione politica attuato facendo leva sui diritti umani. Non tutti i gruppi sociali invisibili, verrebbe da dire, sono in grado anche solo di tentare una tale ri-significazione dell'iscrizione egualitaria costituita dai diritti.

Un problema di questo tipo può essere meglio posto in rilievo richiamando uno degli lavori più famosi di Gayatri Spivak, nel quale la pensatrice indiana muoveva, per il tramite di un dialogo tra Foucault e Deleuze, una critica a tutto quel pensiero radicale occidentale che, senza rendersene conto, restituisce un'immagine distorta delle persone subalterne. Rifiutarsi di rappresentare, di parlare in nome di chi è subalterno alla luce del fatto che un tale soggetto potrebbe benissimo fare da sé nasconde, ci avverte Spivak, un tipo ben più subdolo di rappresentazione: quello che, rappresentando il proprio punto di vista come puramente trasparente, altera la prospettiva dei subalterni proprio nel goffo tentativo di assicurarne l'indipendenza⁶⁹. Il gesto auto-interessato con cui l'intellettuale rifiuta categoricamente di fungere da «arbitro, giudice, o testimone universale» per non incorrere in una postura paternalistica, finisce per negare quel privilegio istituzionale che, volente o nolente, rende la sua immunità rispetto ad una simile assunzione di ruolo sempre parziale⁷⁰. Questo atteggiamento diviene ancora più insidioso nel momento in cui spostiamo il nostro focus dal “centro” alla “periferia”:

Secondo Foucault e Deleuze (nel Primo mondo [...]) gli oppressi, se ne hanno l'opportunità (il problema della rappresentanza [*representation*] non può essere scavalcato qui) [...] *possono parlare e conoscere le loro condizioni*. Dobbiamo ora porci il seguente interrogativo: dall'altro lato della divisione internazionale del lavoro dal capitale, dentro e fuori dal circuito della violenza epistemica della legge e dell'istruzione imperialiste [...], *il subalterno può parlare?*⁷¹

La risposta di Spivak è negativa: è responsabilità delle/degli intellettuali rappresentare (nel doppia accezione di rappresentanza e rappresentazione contenuta nell'inglese *representation*) quelle realtà

⁶⁹ Spivak 1988: 275.

⁷⁰ Ivi: 280.

⁷¹ Ivi: 283. A differenza di quanto rilevato in autrici come Arendt e Butler, in Spivak non è riscontrabile una distinzione tra oppressione e invisibilità (subalternità).

subalterne che sono in una posizione epistemica tale da non poter rendere udibile la propria voce, da non riuscire ad evadere dall'invisibilità⁷².

Può la riflessione di Rancière sui diritti umani accogliere uno spunto di questo tipo? Se fossero corrette quelle letture ansiose di trasformarlo in un fautore di forme di democrazia diretta a scapito di quella rappresentativa⁷³, il potenziale di emancipazione della sua visione sarebbe, paradossalmente, smussato, poiché finirebbe con l'escludere di fatto coloro che non si trovano nelle condizioni di poter esprimere direttamente il proprio dissenso nei confronti dei canoni di intelligibilità vigenti. Ad una analisi attenta, tuttavia, l'opera di Rancière si rivela più in grado di scongiurare una simile eventualità del previsto. Se è vero che egli critica gli attuali regimi rappresentativi come <<forme oligarchiche>>, la sua posizione resta equidistante da opposte semplificazioni:

Questo non vuol dire che dobbiamo opporre le virtù della democrazia diretta alle mediazioni ed alle imposture [*usurpations*] della rappresentanza, o chiamare a rispondere le apparenze ingannevoli della democrazia formale dinanzi alla democrazia reale. Identificare la democrazia con la rappresentanza è falso tanto quanto rendere l'una il contrario dell'altra. [...] La democrazia non può mai essere identificata con una forma giuridico-politica. Ciò non implica che essa sia indifferente a queste forme, ma che il potere popolare [*the power of the people*] sia sempre al di sotto ed oltre di esse⁷⁴.

La nozione di rappresentanza/rappresentazione elaborata dal filosofo francese è in altre parole più elaborata di quanto facili semplificazioni potrebbero far ipotizzare, inserendosi nel solco di una tradizione di pensiero per la quale <<piuttosto che essere una delega od una relazione fiduciaria tra entità [separatamente] esistenti, la rappresentazione viene vista sempre più come una costruzione di quanto viene rappresentato, come una forma attraverso la quale l'invisibile è reso visibile>>⁷⁵.

Approssimandoci alla specifica questione oggetto di questo articolo, occorre richiamare alla memoria uno scritto minore, piuttosto breve,

⁷² Ivi: 307-308.

⁷³ Si veda la notevole forzatura esegetica operata in Lorey 2011.

⁷⁴ HD: 53-54.

⁷⁵ Lievens 2014: 4.

nel quale Rancière rievoca la sua esperienza di giovane attivista francese in favore dell'indipendenza algerina nei primi anni '60⁷⁶. In particolare, il punto focale del saggio coincide con i tragici eventi del 17 ottobre 1971⁷⁷. Quei fatti produssero nei militanti francesi un triplice processo: in primo luogo, una <<dis-identificazione>> rispetto allo Stato, un <<rifiuto di identificarsi con una certa persona>> (in questo caso, il cittadino francese concepito in opposizione alla popolazione delle colonie); in seconda battuta, l'entrata in relazione <<con un altro che costituisce una comunità definita da un certo torto [*wrong*]>> (ovvero gli algerini); infine, la presa d'atto della <<impossibile identificazione>> con l'alterità.

Il ragionamento sviluppato da Rancière si presenta come particolarmente rilevante ai nostri fini: dimostra la possibilità, nella cornice teorica dell'autore, di condurre lotte autenticamente politiche per cause che concernono l'uscita dall'invisibilità di altri soggetti. Al tempo stesso, l'impossibilità di sovrapporre completamente le identità di attivisti francesi ed algerini impedisce un'appropriazione paternalistica del punto di vista dei subalterni. Esso non è irrepresentabile, e anzi deve essere rappresentato – nell'accezione rancièreana di sfida ai regimi di intelligibilità - nel momento in cui qualcuno vorrebbe metterlo a tacere con la forza. Nondimeno, non è appropriabile.

Proprio nel riconoscimento simultaneo di questi due elementi (rappresentabilità ed inappropriabilità) si può registrare la capacità di Rancière di raccogliere la sfida lanciata da Spivak.

Pur nella solidità dell'impianto teorico complessivo⁷⁸, restano, però, alcune questioni non del tutto risolte nel rapporto tra diritti umani e possibilità di uscita dall'invisibilità - che affondano in ultima analisi nello statuto paradossale di tali diritti, nel loro essere a un tempo <<strumenti per l'ideologia e per l'utopia, per la conservazione dello

⁷⁶ CO.

⁷⁷ In quella data, più di duecento persone morirono durante una manifestazione di protesta che coinvolse decine di migliaia di dimostranti algerini nel centro di Parigi. Nonostante i partecipanti fossero disarmati e pacifici, la risposta della polizia guidata dal prefetto Maurice Papon fu brutale. Per il ruolo centrale di tali avvenimenti nella memoria della decolonizzazione e non solo si veda Rothberg 2009: cap 8.

⁷⁸ Il quale non è, in ogni caso, immune da critiche anche radicali: si veda, ad esempio Badiou 2006: cap. 8.

status quo e per la sua disintegrazione>>⁷⁹. Rancière stesso è ben consapevole di questa ambiguità:

I cosiddetti Diritti [dell’Uomo] si presentano sempre di più come diritti delle vittime, i diritti di coloro che non sono in grado di esercitarli o anche solo di invocarli in proprio nome, cosicché infine dovranno essere sostenuti da altri. Il costo di questa operazione è consistito nella frantumazione dell’edificio dei Diritti Internazionali, portato avanti nel nome di un nuovo diritto all’ ‘interferenza umanitaria’ – che in ultima istanza non è niente di più che il diritto d’invasione⁸⁰.

Detto altrimenti, la politica estera neo-imperialista di alcuni Paesi e concetti come quello di “legittima difesa preventiva” ci hanno offerto plasticamente una dimostrazione dell’uso del tutto strumentale che è possibile fare del linguaggio dei diritti umani – appropriandosene, qui sì, in modo brutalmente paternalistico per il perseguimento di fini lontanissimi dalla difesa delle prerogative dei loro astratti titolari.

La questione irrisolta è se da una presa di coscienza di questo tipo debba necessariamente derivare una corrispondente ammissione circa l’inservibilità dei diritti dell’uomo per un approccio realmente critico all’invisibilità – vale a dire, per una politica autenticamente radicale.

A questo proposito, Daniel McLoughlin rileva come la coincidenza temporale tra l’affermazione dei diritti umani in quanto categoria giuridico-politica di primaria importanza e quella del neoliberalismo come progetto (non solo) economico riduca in parte il potenziale di cambiamento dei primi, che paiono essere uno strumento piuttosto inadeguato per una riflessione critica sul capitalismo⁸¹.

Non è certamente possibile affrontare in questa sede un ripensamento di una categoria articolata e contesa come quella di diritto umano – che, chiosa spesso Costas Douzinas, <<ha solo paradossi da offrire>>⁸² -, ma è importante chiarire che, se è probabile che Rancière tenda ad esagerare le possibilità di ri-significazione dell’iscrizione fornita dai diritti, il centro focale della sua proposta sta nella contestazione dei regimi di (in)visibilità dei soggetti politici – e non nel ricorso ai diritti dell’uomo. Si ricordi in proposito il

⁷⁹ Bottici 2010: 112.

⁸⁰ SRM: 62.

⁸¹ McLoughlin 2016: 319.

⁸² Cfr. Douzinas 2007: parte I.

passaggio di *Ten theses on politics* richiamato in precedenza: politica è in anzitutto un intervento su quello che può essere visto e detto. L'assenza di diritti può fornire un suggerimento sulla direzione nella quale domandare, con un atto di dissenso, l'allargamento dei canoni di intelligibilità della sfera politica, così come il loro richiamo può fungere da punta di lancia per le rivendicazioni di gruppi politicamente invisibili, ma il loro ruolo – nell'opera di Rancière e, più in generale, in una riflessione filosofico-politica sul tema dell'invisibilità – non va esageratamente accresciuto.

Qualunque cosa si pensi della produzione dell'autore - che pure non manca di contraddizioni e zone d'ombra che non è stato possibile segnalare in questa sede – il suo contributo resta, in definitiva, ineludibile per chiunque abbia interesse ad una concettualizzazione dell'invisibile e del suo ruolo politico.

Bibliografia

- Agamben G (1995). *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi.
- Agamben G (1996). *Mezzi senza fine. Note sulla politica*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Allen D (2001) "Law's Necessary Forcefulness: Ralph Ellison vs. Hannah Arendt on the Battle of Little Rock", in *Oklahoma City University Law Review* 26, pp. 857-900.
- Arendt H [1943] (2007). "We Refugees" [WR], in Eadem, *The Jewish Writings*, New York: Schocken Books, pp. 264-274.
- Arendt H (1944) "The Jew as a Pariah. A Hidden Tradition" [JP], in *Jewish Social Studies* 6(2), pp. 99-122.
- Arendt H [1951-1966] (2009). *Le Origini del Totalitarismo* [OT]. Torino: Einaudi.
- Arendt H [1958] (2014). *Vita Activa. La Condizione Umana* [VA]. Milano: Bompiani.
- Arendt H [1958] (2006). "The concept of history. Ancient and modern" [CH], in Eadem *Between past and future*. New York: Penguin, pp. 41-90.
- Arendt H (1959). "Reflections on Little Rock" [RLR], in *Dissent* 6(1), pp. 45-56.
- Arendt H [1963] (1990). *On Revolution* [OR]. New York: Penguin.
- Arendt H (1968). "On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing" [HDT], in Eadem, *Men in Dark Times*. New York: Harcourt, pp. 3-31.
- Arendt H [1969-1970] (1970). *On violence* [OV]. New York: Harcourt.
- Badiou A [1998] (2006). *Metapolitics*. London: Verso.
- Bernasconi R (1996). "The Double Face of the Political and the Social: Hannah Arendt and America's Racial Divisions", in *Research in Phenomenology* 26, pp. 3-24.
- Bernstein RJ (1996). *Hannah Arendt and the Jewish Question*. Cambridge: Polity.
- Bernstein RJ (2011). "Hannah Arendt's Reflections on Violence and Power", in *Iris* III (5), pp. 3-30.
- Bohman J (1997). "The moral costs of political pluralism: the dilemmas of difference and equality in Hannah Arendt's 'Reflections on Little Rock'", in May L., Kohn J (ed.), *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, Cambridge MA: MIT Press, pp. 53-80.
- Bottici C (2010). "Imagining Human Rights: Utopia or Ideology?", in *Law and Critique* 21, pp. 111-130.
- Burroughs MD (2015). "Hannah Arendt, 'Reflections on Little Rock', and White Ignorance", in *Critical Philosophy of Race* 3(1), pp. 52-78.
- Butler J [2004] (2014). *Fare e disfare il genere*. Milano-Udine: Mimesis.
- Butler J, Spivak G (2007). *Who Sings the Nation-State?*. New-York: Seagull Books.
- Canovan M (1992). *Hannah Arendt. A reinterpretation of her political thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dal Lago A [1994] (2014). "Introduzione", in Arendt [1958a], pp. vii-xxxiii.
- Douzinis C (2007). *Human Rights and Empire. The political philosophy of cosmopolitanism*. Abingdon: Routledge.

- Gines K (2014). *Hannah Arendt and the Negro Question*. Bloomington: Indiana University Press.
- Ingram J (2008). "What Is a 'Right to Have Rights'?: Three Images of the Politics of Human Rights", in *American Political Science Review* 102(4), pp. 401-416.
- Lievens M (2014). "Contesting representation: Rancière on democracy and representative government", in *Thesis Eleven* 122(1), pp. 3-17.
- Lorey I (2014). "The 2011 Occupy Movements: Rancière and the Crisis of Democracy", in *Theory Culture & Society* 31(7/8), pp. 43-65.
- McLoughlin D (2016). "Post-Marxism and the Politics of Human Rights: Lefort. Badiou, Agamben, Rancière", in *Law and Critique* 27: 303-321.
- Menke C (2007). "The 'aporias of human rights' and the 'one human right': regarding the coherence of Hannah Arendt's Argument", in *Social Research* 74(3), pp. 739-762.
- Pitkin H (1981). "Justice: on Relating Private and Public", in *Political Theory* 9 (3), pp. 327-352.
- Rancière J [1992] (2007). *On the Shores of Politics* [SP]. London: Verso.
- Rancière J [1995] (1999). *Disagreement. Politics and Philosophy* [D]. Minneapolis: Minnesota University Press.
- Rancière J (1998). "The Cause of the Other" [CO], in *parallax* 4(2), pp. 25-33.
- Rancière J (2001). "Ten Theses on Politics" [TP], in *Theory & Event* 5(3).
- Rancière J [2004] (2010). "Who Is the Subject of the Rights of Man?" [SRM], in Idem, *Dissensus. On Politics and Aesthetics*, London: Continuum, pp. 62-75.
- Rancière J [2005] (2006). *Hatred of Democracy* [HD]. London: Verso.
- Rancière J (2010). "The People or the Multitudes?" [PM], in Idem, *Dissensus. On Politics and Aesthetics*, London: Continuum, pp. 92-98.
- Rothberg M (2009). *Multidirectional Memory. Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*. Stanford: Stanford University Press.
- Schaap A (2011). "Enacting the Right to Have Rights: Jacques Rancière's Critique of Hannah Arendt", in *European Journal of Political Theory* 10(1), pp. 22-45.
- Spivak GC (1988). "Can the Subaltern Speak?", in C. Nelson, L. Grossberg, *Marxism and the Interpretation of Culture*, Chicago: University of Illinois Press, pp. 271-314.
- Young-Bruehl E [1982] (2006). *Hannah Arendt. Una biografia*. Torino: Bollati-Boringhieri.