

SOVRANITÀ, CORPO POLITICO E DIRITTI UMANI.
RIFLESSIONI A PARTIRE DA HANNAH ARENDT,
GIORGIO AGAMBEN E JUDITH BUTLER

Giorgia Toppi

Abstract

This essay examines the relationship between human life, sovereignty, and the history of human rights through a critical engagement with Edmund Burke, Walter Benjamin, Hannahh Arendt, Giorgio Agamben, and Judith Butler. It argues that, in the age of biopolitics, sovereignty invests life both in its mere factual existence (zōè) and in its politically qualified form (bíos), revealing that even “bare life” is intrinsically political. The essay maintains that the alleged universality of human rights is structurally dependent on political sovereignty and cannot be understood outside the institutional frameworks that render them effective, thereby calling into question the idea of rights as an autonomous foundation of political order.

51

Keywords: Sovereignty, Human Rights, Bare Life, Biopolitics, Statelessness

1 Edmund Burke: il selvaggio nudo e una concezione ereditaria dei diritti

Nelle *Riflessioni sulla Rivoluzione in Francia*, Edmund Burke formula un'osservazione che appare sorprendentemente anticipatrice delle problematiche che, a distanza di quasi due secoli, sarebbero emerse nell'applicazione dei diritti umani della *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* nella società (Burke 1998). Mettendo a confronto la Gloriosa Rivoluzione inglese con la Rivoluzione Francese, il filosofo individua in esse due concezioni radicalmente differenti del diritto. «La Rivoluzione Gloriosa», scrive Burke, «venne decisa allo scopo di conservare le antiche leggi e le antiche libertà del regno» (ivi: 54), di cui l'assetto costituzionale britannico costituirebbe la garanzia storica e istituzionale. Al contrario, con la Rivoluzione Francese e con la Dichiarazione dei Diritti si afferma una concezione astratta del diritto – ancora oggi largamente condivisa – secondo la

quale ogni individuo, in quanto appartenente al genere umano, sarebbe titolare di tutele volte a salvaguardare gli aspetti fondamentali dell'esistenza (il diritto alla vita, alla libertà, alla libertà di pensiero etc.). L'aggettivo 'astratto' va qui inteso nel suo significato etimologico di *abstractus*: separato, sciolto da ogni determinazione storico-fattuale, assoluto (*absolutus*), dunque indipendente da ogni contesto politico concreto.

Ciò che la Rivoluzione Francese – come sottolinea Arendt (2009: 403) – ha tentato di affermare è una visione secondo la quale l'uomo diventa fonte del diritto, sostituendo e destituendo i precetti di origine divina o regale in virtù del valore intrinseco attribuito alla vita umana – quella che, nella terminologia agambeniana, verrà definita “nuda vita”. In questo gesto si esprime il tentativo, per molti versi nobile, di conferire all'uomo una dignità ontologica capace di valere indipendentemente dalla sua collocazione storico-politica. Tuttavia, i redattori della *Déclaration* sembrano non aver considerato che i diritti dell'uomo, privi di un potere politico che ne garantisca l'effettività, rischiano di restare meri enunciati formali, dunque di rivelarsi interamente alienabili e circoscrivibili.

52

L'astrattezza dei diritti, che nella Dichiarazione avrebbe dovuto rappresentare un principio di emancipazione, si trasformò così nel nucleo della loro fragilità applicativa. Ciò che era concepito come valido per ogni individuo in quanto appartenente al genere umano si tradusse, sul piano storico-fattuale, in un *abstractus*: qualcosa di separato, sciolto da qualsiasi concreta azione di tutela da parte dei governi e, pertanto, privo di garanzie effettive. Un concetto che sul piano normativo appariva universalmente condivisibile finì per diventare, sul piano pratico, il presupposto di una possibile legittimazione dell'indifferenza statale nei confronti dell'individuo. L'uomo generato dalla Dichiarazione si ritrovò così “astratto” non nel senso di titolare di un diritto valido in ogni circostanza, bensì nel senso etimologico di *absolutus*, sciolto da ogni forma concreta di protezione. Ne deriva che la vita umana, per non ridursi a mera proclamazione formale, necessita di una struttura di potere che ne garantisca la salvaguardia, struttura che non può coincidere con la sola appartenenza naturale al genere umano.

Se tali problematiche sono emerse con drammatica evidenza nel corso del XX secolo, Burke può essere considerato un lucido – seppur inascoltato – anticipatore di esse. Egli osserva infatti

che «il governo rivoluzionario di Francia interrompe lo sviluppo storico della nazione e trasforma le riforme, possibili nel solco della continuità, in distruzione certa» (Burke 1998: 59). Al di là della evidente ostilità nei confronti della Révolution, ciò che interessa è il nucleo teorico della sua posizione: la convinzione che una frattura radicale nella continuità storica e istituzionale – e dunque nelle condizioni concrete di vita e di diritto – non produca necessariamente emancipazione, ma possa anzi determinare un deterioramento dello statuto stesso della vita umana.

Il punto centrale delle *Riflessioni* consiste proprio nell'individuazione di due differenti paradigmi del diritto. Anteponendo la Gloriosa Rivoluzione a quella francese, Burke contrappone una concezione ereditaria dei diritti a una concezione astratta e universalistica¹. Nel primo caso, i diritti si configurano come patrimonio storicamente trasmesso, radicato nelle consuetudini e nelle istituzioni di una determinata comunità politica; nel secondo, essi vengono proclamati come diritti dell'uomo in quanto tale, indipendenti da ogni appartenenza storica. Questi ultimi, secondo Burke, non solo risultano privi di effettivo fondamento istituzionale, ma rischiano di trasformarsi in «mine vaganti» destinate a spezzare l'ordine normativo consolidato (Burke 1998: 81). È in questo senso che egli scrive:

53

Il Parlamento dice al re: «i vostri sudditi hanno ereditato queste libertà» e ne afferma le franchigie non sulla base di principi astratti come “i diritti dell'uomo”, ma sui diritti inglesi e sul patrimonio trasmesso dai loro progenitori. [...] Esistono diritti reali dell'uomo, completamente antitetici a quelli “naturali” e astratti dell'ideologia rivoluzionaria (ivi: 82).

Secondo Burke, una dichiarazione dei diritti fondata su base ereditaria risulta preferibile rispetto a un criterio universalistico volto a regolare astrattamente i rapporti tra gli individui, poiché solo diritti radicati nella continuità storica di una

¹ È importante sottolineare, a tal proposito, che la differenza principale tra la Rivoluzione Gloriosa e la Rivoluzione Francese si muove proprio nel solco della questione della continuità. Mentre nel caso francese il popolo ha completamente sovvertito l'ordine regale tagliando la testa al re, nell'esempio inglese le diverse riforme si collocano in seno a un'istituzione governativa che, di fatto, non cessa mai di esistere a livello formale, a testimonianza di un progresso che cammina di pari passo a una continuità delle forme di governo vigenti su territorio inglese. (Caracciolo e Roccucci 2017).

comunità politica sarebbero in grado di fondare «la vera uguaglianza del genere umano». Al contrario, i diritti proclamati in forma astratta, lungi dall'eliminare le disuguaglianze effettive, finirebbero per «rendere amara l'ineguaglianza fattuale che non si può mai eliminare», generando una frattura tra principio normativo e realtà storica (ivi: 60-61).

Con queste affermazioni Burke interviene su un nodo centrale della riflessione filosofico-politica: la questione dell'eguaglianza tra gli individui. Egli suggerisce che, di fronte alla disuguaglianza strutturale che caratterizza la condizione umana – dovuta a fattori storici, culturali, religiosi, sociali o persino fisici – il tentativo di neutralizzarla mediante un principio universale e astratto rischia di produrre effetti controproducenti. Piuttosto che negare tale disuguaglianza sul piano teorico, Burke sembra proporre di “abitarela” politicamente, cercando di contenerla e regolarla all'interno di un contesto storico determinato. L'eguaglianza politica, in questa prospettiva, non sarebbe il risultato di una proclamazione universale, ma l'esito di un processo interno a una comunità storicamente costituita.

54 Essa può realizzarsi soltanto entro i confini di una nazione – termine che qui non coincide semplicemente con lo Stato come apparato giuridico, ma designa una comunità storica e culturale, distinzione che sarà successivamente tematizzata, in altro modo, anche da Judith Butler (Butler 2020: 44-45).

A conclusione di questa riflessione, Burke sostiene che un individuo, in quanto soggetto alle leggi di uno Stato, non possa rivendicare diritti che prescindano dall'esistenza della società civile. Con ciò egli intende ribadire che i diritti non precedono l'ordine politico, ma ne dipendono strutturalmente: essi sono inseparabili dall'appartenenza a una comunità storicamente determinata e risultano pertanto indissolubilmente legati allo status di cittadino (Burke 1998: 83).

Al contrario, i diritti universali² proclamati dalla *Déclaration* pretendono di trascendere la storicità delle condizioni fattuali, fondando la propria legittimità su un principio astratto di uni-

² Su questa linea si colloca anche la riflessione di Fabrizio Sciacca, che ha parlato di un vero e proprio “mito dei diritti”, intendendo con ciò la tendenza moderna a considerare i diritti umani come fondamento autosufficiente della convivenza politica, indipendente dalle condizioni storiche e istituzionali della loro effettiva attuazione (Sciacca 2025).

versalità. È proprio questa pretesa a costituire, al tempo stesso, «la loro astratta perfezione» e il loro «difetto concreto»: ciò che li rende teoricamente ineccepibili sul piano normativo li espone infatti, sul piano pratico, al rischio dell'inefficacia (*ibidem*).

In questa prospettiva, la questione non riguarda soltanto l'efficacia dei diritti, ma il loro statuto ontologico-politico: lungi dal precedere la sovranità, essi ne dipendono strutturalmente. L'universalità proclamata non costituisce il fondamento del politico, ma ne rappresenta un effetto storico determinato.

Hannah Arendt, rileggendo Burke, sostiene che egli «aveva temuto che gli innati diritti naturali si sarebbero ridotti solo ai diritti del selvaggio nudo» (Arendt 2009: 415). Con l'espressione «selvaggio nudo» – motivo che ricorrerà nel presente scritto – si intende un individuo ricondotto a una condizione pre-statuale, privo di appartenenza politica e, pertanto, spogliato di ogni tutela e di qualsiasi diritto effettivamente garantito.

2 *Walter Benjamin: das bloÙe Leben
e la violenza come depositaria del diritto*

55

Nel corso dell'indagine volta a riflettere sulle implicazioni dei diritti dell'uomo in rapporto alla questione della «nuda vita», è necessario soffermarsi su uno dei primi autori che ha impiegato un'espressione destinata a divenire centrale negli scritti di Giorgio Agamben: *das bloÙe Leben*, ovvero Walter Benjamin.

Nel saggio *Per una critica della violenza* (Benjamin 2020), il filosofo tedesco introduce il concetto di *das bloÙe Leben* in quanto elemento costitutivo del nesso tra violenza e diritto. In questo scritto Benjamin analizza le diverse forme di violenza nel loro rapporto col diritto e con la giustizia, ponendosi come questione fondamentale la possibilità di modalità non violente di regolazione dei rapporti tra gli uomini. Egli si interroga sulle modalità attraverso cui il diritto viene istituito – riflessione che sarà poi ripresa da Agamben – sostenendo che la violenza debba essere intesa come potere fondativo del diritto sul *bloÙes Leben*, su quella nuda vita che, già nella formulazione tedesca, richiama la dimensione della mera esistenza vivente, legata alla corporeità del sangue³. La vio-

³ Sangue in tedesco *Blut*, che si lega a *Leben* nel senso di dare la vita per la patria.

lenza, tuttavia, non si limita a istituire il diritto mediante un atto originario di imposizione; proprio perché conferisce rilevanza giuridico-politica a ciò che prima ne era privo, essa dev'essere intesa anche come forza conservatrice del diritto, volta a mantenerlo e a farlo valere attraverso strumenti che comportano inevitabilmente imposizioni e restrizioni delle azioni individuali, anche quando tali strumenti sono orientati alla tutela dei diritti ritenuti fondamentali per l'essere umano.

56 La violenza, dunque, istituisce il diritto sulla nuda vita, creandolo a partire da ciò che, prima del suo intervento, era privo di rilevanza giuridica: quella vita legata al sangue, alla «mera fattualità dell'essere vivente», per riprendere un'espressione arendtiana. Tuttavia, la violenza non si limita a fondare il diritto; essa lo preserva e lo mantiene attraverso i propri strumenti, impedendone la dissoluzione. Ne consegue una duplice considerazione. Da un lato, dal discorso benjaminiano si ricava che ogni diritto, per continuare a valere, necessita di una forza che lo custodisca e lo imponga, rendendo insufficiente il semplice criterio dell'appartenenza all'umanità quale garanzia effettiva. Dall'altro lato, accanto alla nuda vita sembra delinearsi una dimensione ulteriore della vita, che in Benjamin può essere ricondotta all'anima del vivente, ossia a ciò che eccede la mera naturalità biologica e che Agamben tematizzerà nei termini di *bíos*, vita politicamente qualificata.

Il *bloßes Leben* costituisce così il punto di articolazione tra violenza e diritto: essa è il corpo vivente sul quale la violenza, in quanto potere giuridico, esercita la propria presa. I diritti istituiti mediante tale atto fondativo, tuttavia, possono essere conservati soltanto dalla stessa forza che li ha posti, forza che, nell'ordine moderno, si concentra nell'istituzione statale.

3 Hannah Arendt: la schiuma della terra e l'inefficacia dei diritti umani

La Arendt sviluppa una critica radicale alla nozione moderna di diritti umani, mettendone in luce l'intrinseca dipendenza alla cittadinanza. Al centro della sua analisi vi è la condizione delle *displaced persons*, o apolidi⁴: individui che, nel corso del XX

⁴ «L'apolidia è un fenomeno di massa più moderno, e gli apolidi sono il gruppo umano più caratteristico della storia della contemporaneità [...] Dalla

secolo, privati della cittadinanza, si trovarono privi di qualsiasi tutela giuridica, fino a diventare ciò che ella definisce «schiuma della terra» (Arendt 2009: 372).

Scrivendolo all'indomani della seconda guerra mondiale, Arendt mostra come i diritti umani, ritenuti «inalienabili» e «indipendenti dalle circostanze politiche» (ivi: 374), risultassero in realtà effettivamente garantiti soltanto a coloro che vivevano sotto un governo sufficientemente stabile e potente da assicurarne la protezione. Nel caso degli apolidi, tali individui furono costretti a vivere «o sotto la legge eccezionale dei trattati sulle minoranze» oppure «fuori da qualsiasi legge, alla mercé della tolleranza altrui» (*ibidem*). Da questa condizione deriva l'immagine della «schiuma della terra», espressione con cui Arendt designa una forma di vita privata della cittadinanza e, per ciò stesso, rimasta senza tutela né diritti, esposta a una sorta di stato di natura. Attraverso questa formula, Arendt introduce una distinzione netta tra vita «naturale» e vita politica – distinzione che Agamben rielaborerà nei termini di *zôê* e *bíos* – mostrando come l'individuo, una volta reciso il legame di appartenenza a una comunità politica, perda la possibilità di essere riconosciuto come soggetto di diritti e come membro effettivo di una collettività.

57

L'apolide appare così consegnato all'assenza di un potere governativo stabile; tuttavia, egli non è mai completamente sottratto alla dimensione politica. Anche chi è privo di cittadinanza rimane infatti inserito nell'orizzonte della sovranità statale, che continua a esercitare il proprio potere oltre i confini nazionali, secondo quella logica che Foucault definirà nei termini di biopotere⁵. Si pensi al fatto che un individuo che abbia perduto il proprio Stato – divenendo in tal modo *bloßes Leben* o «schiuma della terra» – resta comunque sottoposto alle leggi dello Stato presso il quale richiede asilo, sia esso temporaneo o permanente.

Il problema principale risiedeva nel fatto che l'innocenza di queste persone costituiva la loro massima disgrazia, poiché «era

fine della prima guerra mondiale ogni avvenimento politico ha aggiunto con monotona regolarità un nuovo gruppo a quelli che già vivevano al di fuori della legge, e nessuno di essi, per quanto mutasse la situazione originaria, è potuto tornare alla normalità» (Arendt 2009: 375-390).

⁵ Foucault intende il biopotere, da cui biopolitica, come una dimensione moderna di connessioni sovra-statali in cui c'è una concomitanza tra la politica e la vita nella sua caratteristica biologica – da cui il potere statale che decide sul fine vita, sull'inizio di una vita etc. (Foucault 2015).

contrassegno della perdita di ogni diritto, oltre che dello status politico» (ivi: 408). I senza-legge, non potendo neppure essere ricondotti alla categoria del nemico attivo dello Stato – secondo la distinzione schmittiana tra amico e nemico (Schmitt 2013) – venivano privati di ogni rilevanza politica; e tale irrilevanza, in assenza di uno status giuridico, equivaleva a trasformarli in individui che nessuno aveva interesse nemmeno a opprimere (ivi: 409). «Se li si uccide», scrive Arendt, «è come se a nessuno fosse causato un torto o una sofferenza. Questo era il tremendo pericolo che portava con sé l'usanza antica e medievale della messa al bando» (ivi: 418)⁶: una condizione che, in termini diversi, coincide con una forma di tolleranza intesa come indifferenza istituzionale nei confronti dell'altro.

Ne consegue che la cittadinanza si configura come il presupposto fondamentale affinché l'individuo possa intrattenere un rapporto effettivo con l'umanità. In questa prospettiva, la *Dichiarazione dei diritti umani*, lungi dal garantire un'emancipazione universale, rischia di rivelarsi paradossalmente pericolosa per chi ne resta escluso.

58

La privazione dei diritti umani si manifesta soprattutto con la perdita di un posto nel mondo che dia alle opinioni un peso e alle azioni un effetto (ivi: 410).

La conseguenza di tale dichiarazione – che Burke aveva lucidamente anticipato – è che «un uomo che non è nient'altro che un uomo sembra avere perso le qualità che spingevano gli altri a trattarlo come un proprio simile» (ivi: 416). Ne deriva che, nel momento in cui la dimensione politica diventa pervasiva dell'esistenza individuale – coincidente con la fusione tra *zōē* e *bíos politikós* – non sembra più possibile una regressione a una condizione puramente “umana” priva di qualificazione politica. Un'eventuale involuzione è rappresentata dalla figura dell'apolide e dal modo in cui gli Stati nazionali hanno gestito tale fenomeno, tanto che questi individui «appaiono come i primi segni di un possibile regresso della civiltà» (*ibidem*).

Il caso limite evidenziato dalle *displaced persons* mostra come

⁶ Questo costituisce un elemento fondamentale ripreso da Agamben nella teorizzazione dell'*homo sacer*, come di colui la cui vita era uccidibile ma insacrificabile.

coloro che erano stati privati della cittadinanza – e dunque del diritto al lavoro e alla residenza – si trovassero, secondo Arendt, costretti a violare la legge per poter rientrare in una forma di riconoscimento giuridico. La trasgressione diventava infatti il luogo paradossale in cui l'apolide, ridotto a “schiuma della terra” e a nuda vita, veniva riconosciuto dai tribunali di uno Stato e poteva ricevere protezione giuridica alla stregua di un comune criminale. Il reato «diventa il modo migliore per riacquistare una specie di uguaglianza umana, sia pure come eccezione riconosciuta dalla legge» (ivi: 397). In sede processuale, egli aveva diritto a un avvocato e al riconoscimento delle proprie opinioni; mostrando così come dalla condizione di irrilevanza assoluta fosse possibile transitare, attraverso il crimine, a una forma minima di riconoscimento politico.

Questo caso limite rinvia a una soglia instabile che segna il confine tra legale e illegale, tra potere istituyente e potere istituito, tra sovranità e legge⁷. L'apolide non si colloca completamente fuori dall'ordinamento giuridico, poiché può essere giudicato per un reato; tuttavia, non è neppure pienamente incluso in esso, dal momento che non gode dei diritti riconosciuti ai cittadini. Per rientrare nella sfera della civiltà giuridica egli è costretto a infrangere la legge, muovendo da una condizione che non è propriamente *extra legem*, ma nemmeno *in lege*. Tale configurazione anticipa la definizione agambeniana della nuda vita come soglia, tema che verrà approfondito nel prosieguo.

Come qualificare, allora, la condizione di un individuo privato della cittadinanza – e dunque di diritti e tutele – ma non completamente sottratto alla presa del potere statale? Per designare questa forma di vita, Arendt ricorre all'espressione «schiuma della terra», formula che si pone in evidente continuità con il *bloßes Leben* di Benjamin e con il «selvaggio nudo» evocato da Burke.

⁷ A tal proposito, riflette Agamben in merito al rapporto tra la legge e la sua costituzione (Agamben 2021: Vol. I, cap. I). Egli si sofferma sul fatto che colui che istituisce la legge si pone necessariamente al di fuori di essa; quindi, da una dimensione di illegalità, la sovranità (che sia il re o i padri costituenti) istituisce una legge che diventa vincolante per coloro che sottostanno ad essa, ma che trova la sua nascita in uno stato che si trova al di fuori della legge.

Homo sacer è colui che «il popolo ha giudicato per un delitto; e non è lecito sacrificarlo, ma chi lo uccide non sarà condannato per omicidio» (Agamben 2021: 74)⁸; vale a dire, l'individuo che, avendo commesso un crimine ed essendo stato per questo giudicato colpevole, può essere ucciso senza che l'uccisore sia perseguito per omicidio. In altri termini, l'*homo sacer* – inteso come figura-limite del diritto romano – non appartiene né alla sfera del diritto umano, poiché è uccidibile, né a quella del diritto divino, poiché la sua morte non costituisce sacrificio. Egli incarna così la nuda vita, definibile come «vita insacrificabile e, tuttavia, uccidibile» (ivi: 82).

La vita sacra rappresenta la soglia in cui uccidibilità e insacrificabilità si trovano ancora congiunte; soltanto attraverso la loro progressiva separazione si costituisce lo spazio della politica classica. In questo senso, «la vita umana si politicizza soltanto attraverso l'abbandono a un potere incondizionato di morte», vale a dire nel momento in cui gli individui delegano la propria sovranità a un'autorità capace di garantire la loro sopravvivenza, sottraendoli alla costante minaccia della morte violenta⁹.

La nuda vita costituisce così l'elemento politico originario: una vita in cui uccidibilità e insacrificabilità risultano ancora congiunte e dalla cui progressiva separazione prende avvio la distinzione delle sfere proprie dell'ordine politico. Da questa originaria unità si diramano infatti due traiettorie: da un lato, quella che connette l'uccisione alla pena; dall'altro, quella che riguarda il sacrificio e l'invulnerabilità. La politica moderna si fonda precisamente sulla prima di queste articolazioni, stabilendo un nesso strutturale tra uccisione e sanzione: chi uccide è sottoposto a pena e chiamato a rispondere giuridicamente del proprio atto. Scrive Agamben:

Ciò che questo scioglimento implica e produce – la nuda vita, che abita la terra di nessuno tra la casa e la città – è, dal punto di vista della sovranità, l'elemento politico originario (ivi: 89).

⁸ Agamben si rifà a quella che secondo lui è una delle più antiche forme del diritto criminale romano.

⁹ Questa non è nient'altro che la teoria di Hobbes sulla nascita dello Stato; però, Agamben a differenza di Hobbes fonda come elemento originario il bando medievale, non il patto tra individui (Hobbes 2011).

A partire da queste considerazioni, Agamben riflette sullo statuto dei diritti umani sanciti dalla *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, formulando due osservazioni centrali. Anzitutto, egli rileva come le difficoltà applicative dei cosiddetti diritti sacri e inalienabili dell'uomo siano già implicitamente contenute nella struttura stessa della Dichiarazione, nella quale rimane ambiguo il rapporto tra "uomo" e "cittadino". Si pone infatti il problema di stabilire se si tratti di due figure autonome oppure se l'una dipenda strutturalmente dall'altra. In questa prospettiva, si potrebbe sostenere che l'errore originario della Dichiarazione consista nell'aver separato lo statuto dell'uomo da quello del cittadino, laddove soltanto la cittadinanza garantisce l'effettivo godimento di diritti e tutele che risultano, in concreto, inseparabili dall'appartenenza a uno Stato.

La seconda osservazione riguarda il significato storico-politico delle dichiarazioni dei diritti, che Agamben interpreta come il luogo in cui «si attua il passaggio dalla sovranità regale di origine divina alla sovranità nazionale» (ivi: 118). In una modernità che ha progressivamente smarrito il proprio fondamento trascendente ed escatologico – ossia in una società ormai secolarizzata – la politica, emancipata dall'investitura divina, è stata costretta a individuare nuove fonti di legittimazione per giustificare l'esercizio legale del potere. Tale nuova matrice di legalità è stata rinvenuta nell'individuo in quanto tale, concepito come portatore universale di diritti inalienabili. Tuttavia, come si è già osservato, in assenza di uno Stato capace di garantirli, tali diritti si rivelano pienamente alienabili.

61

Proseguendo nell'argomentazione agambeniana, lo Stato moderno non trova il proprio fondamento nell'«uomo come soggetto politico libero e cosciente», come la Dichiarazione avrebbe voluto affermare, bensì nella «nuda vita, la semplice nascita che, nel passaggio dal suddito al cittadino, è investita come tale del principio della sovranità» (ivi: 119).

5 Judith Butler: vita gettata a mare nello Stato-Nazione

Se Agamben aveva definito la nuda vita come vita uccidibile ma insacrificabile, sottratta alla piena sfera del diritto pur restando biologicamente esistente e politicamente esposta, Judith Butler rivolge a questa impostazione una critica significativa. Secondo

Butler, la nozione di nuda vita rischierebbe di presupporre una condizione di a-politicità che, in realtà, non si dà mai, poiché ogni forma di vita è comunque inscritta in rapporti di potere.

Nel saggio *Che fine ha fatto lo Stato-Nazione?* (Butler 2020), Butler riflette sulla struttura governativa dello Stato-Nazione interrogandosi sul significato del trattino che unisce i due termini. In una prima definizione, ella intende lo Stato come l'insieme delle strutture giuridiche che delimitano un determinato territorio e che costituiscono la matrice dell'obbedienza politica; tale apparato detiene inoltre il potere di sospendere la propria funzione legale e di espellere un cittadino dal proprio ambito di appartenenza (ivi: 43-45). Al contrario, la Nazione rinvia a una forma di appartenenza comune fondata sulla nascita entro un determinato territorio e sulla condivisione di costumi, tradizioni e legami culturali che si trasmettono per discendenza.

Lo Stato, così inteso, si configura come un ulteriore elemento liminare della dimensione politica: esso può includere l'individuo entro il proprio ordinamento, garantendogli tutela in quanto cittadino, ma può anche produrre esclusione, configurandosi come «non appartenenza» e generando persino «una non appartenenza allo Stato quasi permanente» (ivi: 45). Lo Stato è dunque ciò che può includere un individuo nel proprio ordinamento, ma anche ciò che può espellerlo dai propri confini, determinando così lo stato – in senso esistenziale e non giuridico – dell'individuo stesso. In entrambe le ipotesi, lo Stato rimane implicato nella vita dell'individuo, anche quando questa si presenta come nuda.

Butler analizza la condizione dei rifugiati, osservando che chi viene espulso dal proprio Stato si trova costretto a intraprendere un viaggio alla ricerca di un altro luogo capace di riprodurre – o, più spesso, di migliorare – le condizioni di vita precedenti. Tale viaggio presenta due caratteristiche decisive. Anzitutto, esso ha natura transitoria: il rifugiato «può trovarsi all'interno dei confini di un dato Stato, ma non come cittadino» (ivi: 47), venendo accolto in una situazione di non appartenenza. In secondo luogo, non si può sostenere che egli passi semplicemente da uno Stato a un altro, poiché «questi movimenti sono più complessi». Da qui Butler deduce che «coloro che sono effettivamente diventati senza-Stato sono ancora sotto il controllo del potere dello Stato» (*ibidem*), ragione per cui non possono essere concepiti come collocati in una condizione di totale assenza di potere. La loro è, al

contrario, «una vita immersa nel potere». Il rifugiato o l'apolide, pur essendo senza-Stato, si trova costantemente sottoposto a forme di potere statale che esercitano su di loro pratiche di controllo, che Butler definisce nei termini di «destituzione, spossamento e dislocamento» (ivi: 50).

Infine, i senza-Stato non sono semplicemente individui privati giuridicamente dei propri diritti, ma soggetti collocati all'interno di un campo di potere sovranazionale che Butler descrive nei termini di "Impero". Essi rappresentano, nell'ambito della presente indagine, un'ulteriore configurazione della vita esposta al potere: quella che Butler definisce «vita gettata a mare»:

La vita gettata a mare può essere giuridicamente satura senza però avere diritti, ed è quel che accade sia ai prigionieri sia a coloro che vivono sotto occupazione (ivi: 66).

Muovendo da queste premesse, Butler si confronta con la teoria agambeniana della sovranità, che nella sua interpretazione implicherebbe la facoltà del potere sovrano di espellere uno o più individui dall'ordine politico. Tale possibilità costituirebbe, secondo Butler, il nucleo della nozione di "nuda vita" (ivi: 70), intesa come vita espulsa dalla *polis* ed esposta alla violenza sovrana. Butler ribadisce che:

Politico vuol dire appartenere ai ranghi della cittadinanza [...] Se essere 'nuda vita' significa essere esposti al potere, allora il potere è ancora al di fuori di quella vita, e la vita, metafisicamente, è ancora salvaguardata dal politico (ivi: 72).

La critica di Butler nei confronti di Agamben solleva tuttavia alcune questioni problematiche. Con l'espressione "nuda vita", Agamben non intende infatti designare un ambito estrinseco alla *polis*, nel quale la vita risulterebbe totalmente depoliticizzata. Diversi passaggi di *Homo sacer* sembrano attestare il contrario. Si pensi, ad esempio, alla lettura del racconto kafkiano *Davanti alla legge* (Kafka 2017), in cui Agamben osserva come l'uomo non possa varcare la soglia della legge perché si trova già sempre dentro di essa. Analogamente, la figura stessa dell'*homo sacer*, collocata fuori tanto dallo *ius humanum* quanto dallo *ius divinum*, non è estranea alla dimensione politica: la sua vita è esposta alla morte come elemento strutturalmente politico (Agamben 2021: 82).

Alla luce di ciò, è possibile proporre un'interpretazione diversa da quella avanzata da Butler: la nuda vita, in Agamben, non si situa al di fuori della politica, ma ne costituisce la soglia interna. Non a caso, «la nuda vita è, dal punto di vista della sovranità, l'elemento politico originario» (ivi: 89).

6 Conclusioni. Riflessioni sul diritto ad avere diritti

L'analisi condotta attraverso il confronto tra Burke, Benjamin, Arendt, Agamben e Butler ha mostrato come la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* racchiuda in sé una tensione strutturale: l'individuo gode effettivamente di diritti solo in quanto cittadino, ossia in quanto membro di uno Stato. L'universalità proclamata sul piano normativo si rivela, nella prassi, dipendente dall'appartenenza politica. I diritti umani, dunque, lungi dal costituire un fondamento originario della politica, dipendono strutturalmente dall'ordine sovrano che li istituisce e li garantisce.

64 I totalitarismi del XX secolo hanno reso evidente l'inconsistenza dei diritti umani quando essi vengono fondati esclusivamente su un principio astratto di universalità. I fenomeni migratori di massa, le espulsioni, le occupazioni e le apolidie hanno mostrato per la prima volta, su scala globale, l'emergere di forme di vita che sfuggivano alle tradizionali categorie di tutela giuridica. Queste configurazioni – designate, di volta in volta, come “selvaggio nudo”, *bloßes Leben*, *displaced persons*, “schiuma della terra”, “nuda vita” o “vita gettata a mare” – evidenziano la necessità di strumenti di protezione che non dipendano esclusivamente dall'appartenenza statale. Poiché i precedenti trattati sulle minoranze e le forme di tutela internazionale si sono dimostrati insufficienti, è necessario ripensare le garanzie giuridiche, al fine di evitare che tali individui ricadano nell'indifferenza o nella mera tolleranza.

Hannah Arendt, e successivamente Judith Butler, hanno formulato l'esigenza di un «diritto ad avere diritti» (Arendt 2009: 410), inteso come diritto originario che non sia subordinato a una specifica forma di governo, in virtù del quale si sia «giudicati per le proprie azioni e opinioni» (*ibidem*), e non per la propria appartenenza statale. Butler ne parla nei termini di un «diritto ad avere una tessitura sociale della vita» (Butler 2020: 79), poiché la perdita dei diritti coincide con «la mancanza di un

posto nel mondo» (Arendt 2009: 410). In tal senso, esso non è un diritto positivo, ma piuttosto un diritto di appartenenza (Butler 2020: 79), ossia della possibilità stessa di essere riconosciuti come soggetti entro un ordine politico. Una tale impostazione rinvia alla necessità di accordi internazionali capaci di fondare una forma di diritto cosmopolitico in senso kantiano; tuttavia, le modalità concrete di attuazione di un simile progetto restano incerte. Ciò che appare indiscutibile è che il diritto ad avere diritti si impone come ideale normativo imprescindibile nel dibattito filosofico-politico ed etico contemporaneo.

In questa prospettiva, la riflessione contemporanea che ha messo in discussione il carattere autoevidente e salvifico dei diritti umani – come nel caso di Fabrizio Sciacca, che ha parlato di un vero e proprio “mito dei diritti” – invita a interrogare criticamente la retorica universalistica che li accompagna, mostrando come essi, lungi dal costituire una garanzia ontologica dell’umano, rimangano sempre esposti alla mediazione del potere politico che ne rende possibile l’efficacia o ne sancisce la sospensione.

Bibliografia

- Agamben, Giorgio (2021). *Homo sacer* [1995]. Macerata: Quodlibet.
- Arendt, Hannah (2009). *Le origini del totalitarismo* [1951]. Torino: Einaudi.
- Benjamin, Walter (2020). *Per una critica della violenza* [1921], Milano: Asterios.
- Burke, Edmund (1998). *Riflessioni sulla Rivoluzione in Francia* [1790]. Milano: Ideazione Editrice.
- Butler, Judith – Spivak, Gayatri Chakravort (2020). *Che fine ha fatto lo Stato-Nazione?* [2007]. Milano: Meltemi.
- Caracciolo, Lucio – Roccucci, Adriano (2017). *Storia contemporanea. Dal mondo europeo al mondo senza centro*. Milano: Feltrinelli.
- Foucault, Michel (2015). *Nascita della biopolitica. Corso al collège de France (1978-1979)* [2004]. Milano: Feltrinelli.
- Hobbes, Thomas (2011). *Leviatano* [1651]. Milano: Rizzoli.
- Kafka, Franz (2017). *Tutti i racconti* [1971]. Milano: Mondadori.
- Schmitt, Carl (2013). *Le categorie del politico* [1932]. Bologna: Il Mulino.
- Sciacca, Fabrizio (2025). *Il mito dei diritti*. Macerata: Liberilibri.