

Per una fenomenologia dello sradicamento: l'astrazione dei diritti umani tra Simone Weil e Hannah Arendt

FRANCESCA R. RECCHIA LUCIANI

Lo sradicamento nella sua relazione essenziale con lo spazio

Il tema dello sradicamento (*déracinement*) è uno dei fulcri della riflessione di Simone Weil intorno alla miserabile condizione e al destino di *sventura* degli esseri umani nel mondo contemporaneo. Il suo pensiero-cardine su quello che ella considera una delle più terribili e invalidanti affezioni umano-sociali del suo tempo (e proprio di una vera e propria «malattia» parla Simone) parte da una fondamentale constatazione: «Il radicamento (*l'ennracinement*) è forse il bisogno più importante e più misconosciuto dell'anima umana»¹.

Asserzione di valore etico-politico, ma la cui rifrazione di senso è in modo tipicamente weiliano ispirata da una visione «soprannaturale», che inaugura la sezione dedicata a «Lo sradicamento» nel suo lungo saggio, intitolato *Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano* (nella versione italiana di Franco Fortini *La prima radice*), composto negli ultimi mesi della sua vita, nel 1943 a Londra, sotto forma di contributo filosofico alla riscrittura della futura costituzione della Francia liberata.

Il titolo postumo, *L'ennracinement*, ci piace pensare sia stato voluto da Albert Camus che, nel curarne la pubblicazione nel 1949, lo presentava al pubblico con le seguenti parole:

Questo libro, a mio avviso uno dei più importanti apparsi dopo la guerra, getta una luce potente sull'abbandono in cui si dibatte l'Europa. Ed era forse necessaria la disfatta, l'ebetudine che l'ha seguita e la meditazione condotta da tutto un popolo negli anni oscuri, perché idee così inopportune, giudizi che rovesciano tante idee

¹ S. Weil, *La prima radice. Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, trad. it. SE, Milano 1990, p. 49.

scontate, che ignorano tanti pregiudizi, potessero infine trovare in noi la loro esatta risonanza².

Nelle dense e frementi pagine di questo libro, Simone Weil espone le linee generali di una rifondazione radicale e «radicata» dell'etica contemporanea, anch'essa sfregiata, divelta e distrutta dalla guerra globale che aveva sconvolto l'Europa dopo l'avvento dei totalitarismi e il dominio feroce e incontrastato della «forza». E, dopo aver posto al centro di questo rinnovamento totale dell'etica la nozione di «obbligo», che ribalta a favore dei secondi la logica perversa della rivendicazione dei diritti contro il riconoscimento dei propri doveri, si interroga sul tema del radicamento inteso, per l'appunto, come l'esigenza più profonda e sentita, ma anche quella meno riconosciuta, dell'essere umano, come la sua principale necessità vitale. Difatti, «l'essere umano ha una radice», scrive Simone, in virtù della «sua partecipazione reale, attiva e naturale all'esistenza di una collettività»³ a cui è vincolato nel tempo attraverso legami inerenti il passato e prospettive di futuro, un nodo complesso che allaccia ogni individuo alla sua comunità di appartenenza, che sia di nascita o d'elezione. Questo legame «naturale» di partecipazione e condivisione si esplica secondo «radici multiple», poiché ciascuno «ha bisogno di ricevere quasi tutta la sua vita morale, intellettuale, spirituale tramite gli ambienti cui appartiene naturalmente»⁴.

Questa descrizione, intensa ed empatica, del tipo di interconnessione che lega il singolo alla collettività e che innesta l'esistenza individuale di ogni persona dentro la sfera complessa dei propri rapporti, connotandola principalmente e fondamentalmente come *essere relazionale*, mostra una profonda analogia alla questione attualissima del *riconoscimento*, inteso come dinamica di affermazione dell'identità di singoli e di comunità. Axel Honneth, uno dei massimi interpreti delle dinamiche del riconoscimento come tratto caratterizzante delle società contemporanee, ha descritto questo bisogno essenziale e ineludibile di essere riconosciuti, che genera vere e proprie «lotte» per il conseguimento di que-

2 A. Camus, *Bulletin* delle Edizioni Gallimard, giugno 1949, citato da G. Gaeta in *I "Cahiers". Storia di un'opera postuma*, saggio introduttivo al vol. I dei *Quaderni*, trad. it. Adelphi, Milano 1982-1993, vol. I, pp. 17-18.

3 S. Weil, *La prima radice*, cit., p. 49.

4 *Ibidem*.

sto vitale risultato, attraverso la teoria delle tre sfere. La sua visione del riconoscimento allude ad una sorta di sommatoria tra tre variabili di impatto sociale fondamentale per il singolo, vale a dire, l'*amore* (che corrisponde al trovare un riconoscimento al livello della sfera privata), il *rispetto* (che equivale ad ottenere consenso sul piano politico-giuridico) e la *stima di sé* (che è la conferma conseguita attraverso il lavoro in cui ci si impegna e il ruolo sociale che si viene ad occupare)⁵. Il *radicamento/riconoscimento*, dunque, significa soprattutto possibilità di essere identificati dagli altri membri della propria comunità di appartenenza come soggetti partecipi e attivi della vita collettiva, come unità non separate, mai monadiche di una totalità che si qualifica come luogo pubblico-politico della coabitazione e della condivisione in quanto – per usare un'espressione cara ad Hannah Arendt – «spazio dell'*infra*».

D'altra parte, proprio Arendt coglierà il nesso inestricabile tra sradicamento e razzismo quando evidenzierà che i tratti caratterizzanti di quest'ultimo sono, da un lato, la negazione di una «comune origine dell'uomo» e il ripudio del «comune proposito di instaurare l'umanità sulla terra» e, dall'altro, l'introduzione del «concetto di un unico popolo eletto su tutti gli altri» che, per l'appunto, incoraggia e rafforza il fenomeno dello sradicamento diffondendo l'idea che la patria non sia un luogo o un territorio, ma si trovi ovunque vivano altri membri della stessa «tribù»⁶. Per di più, nel collegare in maniera indissolubile il razzismo allo sviluppo dei totalitarismi, Arendt rileva anche un altro fondamentale e insieme funesto effetto dello sradicamento, vale a dire quello di favorire la «superfluità» degli esseri umani, cioè di consegnarli in maniera inarrestabile ad una condizione di radicale «gettatezza» (per usare una terminologia cara al maestro di Arendt) che li rende ininfluenti e insignificanti, esseri interscambiabili e destinati a divenire pezzi seriali di quei luoghi deputati alla «fabbricazione di cadaveri» (ancora un'espressione di Heidegger⁷) che furono i campi di sterminio nazisti.

5 A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, trad. it. Il Saggiatore, Milano 2003.

6 H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, trad. it. Einaudi, Torino 2004, pp. 324-27.

7 Frase pronunciata nel 1949 in occasione del ciclo delle quattro Conferenze di Brema sulla questione della tecnica: «L'agricoltura è adesso un'industria alimentare motorizzata, nella sua essenza la stessa cosa della fabbricazione di cadaveri nelle camere a gas e nei campi di sterminio, la stessa cosa dei blocchi e della riduzione di paesi alla fame, la stessa cosa della fabbricazione di bombe all'idrogeno».

Essere sradicati significa non avere un posto riconosciuto e garantito dagli altri; essere superflui significa non appartenere al mondo. Lo sradicamento può essere la condizione preliminare della superfluità, come l'isolamento può esserlo dell'estraniamento⁸.

Arendt giunge a questa conclusione dopo aver specificato che all'«isolamento nella sfera politica» corrisponde l'«estraniamento nella sfera dei rapporti sociali»⁹. E che la posta in gioco sia il legame sociale, quella dimensione relazionale fondamentale dell'essere umani che rende tutti e ognuno partecipe di consorzi, di collettività, di comunità, che lo qualifica storicamente e antropologicamente come “animale sociale”, è dimostrato da questa intuizione: «L'isolamento è quel vicolo cieco in cui gli uomini si trovano spinti quando viene distrutta la sfera politica della loro vita, la sfera in cui essi operano insieme nel perseguimento di un interesse comune»¹⁰.

Estraniamento, isolamento, superfluità sono le categorie tassonomiche di una complessa *fenomenologia dello sradicamento* che può essere ricostruita a partire dalle riflessioni di Weil e Arendt, ma al cui interno possiamo legittimamente allegare quella marxiana di «alienazione», altro tassello indispensabile a ricostruire tale misera, eppure straordinariamente diffusa, condizione umana tipica della modernità. Patologia sociale altamente pericolosa perché, come scrive Weil proprio nel paragrafo dedicato allo «sradicamento operaio», «si moltiplica da sola», si propaga in forma virale, epidemica, favorita da un contagio che avviene attraverso chiunque vi entri in contatto, in quanto chi viene colpito da questa malattia ha a disposizione solo due possibili reazioni: «o cadere in un'inerzia dell'anima quasi pari alla morte [...], o gettarsi in un'attività che tende sempre a sradicare, spesso con metodi violentissimi, coloro che non lo sono ancora o che lo sono solo in parte»¹¹. Dunque, sradicamento produce, sviluppa e accresce altro sradicamento: «Chi è sradicato sradica. Chi è radicato non sradica», conclude apoditticamente, con inoppugnabile coerenza¹².

8 H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 651.

9 Ivi, p. 650.

10 *Ibidem*.

11 S. Weil, *La prima radice*, cit., p. 52.

12 Ivi, p. 53.

Ma di quali radici parla Simone? Innanzi tutto parla dei tesori riposti in quelle che definisce «gocce del passato vivente», vale a dire storia vissuta, conosciuta e rivitalizzata, tradizioni coltivate e ricreate, poiché «fra tutte le esigenze dell'anima umana nessuna è più vitale di quella del passato»¹³. Ed è per questo che la più grande catastrofe della colonizzazione è la demolizione della storia dei sottomessi.

Da alcuni secoli, gli uomini di razza bianca hanno distrutto dovunque il passato, stupidamente, ciecamente, nelle loro patrie e nelle patrie altrui. [...] Il passato distrutto non torna mai più. La distruzione del passato è forse il delitto supremo. [...] Bisogna arrestare il terribile sradicamento che viene continuamente prodotto dai metodi coloniali europei, persino quando assumono le forme meno crudeli. [...] bisogna anzitutto mettere in programma provvedimenti che consentano agli esseri umani di riavere radici. Ciò non vuol dire confinarli. Anzi, mai come ora l'aereazione è stata tanto indispensabile. Il radicamento e la moltiplicazione dei contatti sono complementari¹⁴.

Colpisce che tanto Weil quanto Arendt ricorrano alla metafora dello *spazio* come ambito del movimento e dello scambio che nutre di energia vitale quelle «radici multiple» necessarie a ciascun individuo e ad ogni comunità per evolversi e progredire. Arendt, per la quale «la pluralità è il *nomos* della terra»¹⁵, descrive «lo spazio tra gli individui, com'è circoscritto dalle leggi», vale a dire, quel necessario intervallo tra gli esseri umani che consente loro il movimento e il rispetto di quello altrui, come «lo spazio vivo della libertà», al punto che una delle caratteristiche salienti del totalitarismo è proprio la cancellazione di quest'ambiente vitale. «Premendo gli uomini uno contro l'altro, il terrore totale distrugge lo spazio tra essi. [...] distrugge il presupposto di ogni libertà, la possibilità di movimento, che non esiste senza spazio»¹⁶.

13 Ivi, p. 55.

14 Ivi, p. 56.

15 Nello spiegare la differenza tra «la coscienza» e il «pensiero», Arendt chiarisce che la prima diviene la principale caratteristica dell'essere umani poiché attraverso di essa «il due-in-uno socratico guarisce l'essere solo del pensiero: la sua dualità intrinseca fa segno alla *pluralità infinita che è la legge della terra* (Ead., *La vita della mente*, trad. it. il Mulino, Bologna 1987).

16 H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 638.

Lo sradicamento si connota, dunque, come obliterazione e annientamento delle coordinate spazio-temporali, poiché se da un lato rappresenta e manifesta un restringimento asfissiante dei territori e dei confini entro cui si sviluppa l'azione umana, dall'altro rivela la cancellazione del passato e della storia individuale e collettiva che svelle le radici antropologiche sulle quali esseri e comunità umane si sviluppano e fioriscono. Non a caso sia Arendt che Weil giungono a interrogarsi sulle forme e l'intensità dello sradicamento come fenomeno dominante del loro tempo compiendo un attraversamento circostanziato del concetto di "sterminio", che per la prima ha i tratti del genocidio degli ebrei d'Europa ad opera dei nazisti, mentre per la seconda segue il profilo della crociata distruttiva contro i catari che cambiò irreversibilmente il volto della civiltà mediterranea.

In questo illuminante passaggio dei *Quaderni* traspare con nettezza l'idea weiliana di disintegrazione, insieme storica e antropologica, che racchiude in sé l'opera sterminatrice in grado di cancellare un'intera civiltà:

Vi è qualcosa di infinito nello sterminio totale di un popolo. In un certo senso, è vero, l'azione sembra disinteressata, perché non c'è né bottino, né schiavi, né soggetti, né coazione. Ma c'è una specie di onnipotenza, la distruzione in un istante di secoli accumulati¹⁷.

Ecco allora che lo sradicamento si connota come l'effetto di definitiva devastazione di quella potenza annientatrice che Simone Weil chiama la «forza» – il cui «impero è grande»¹⁸ poiché si protrae infinitamente nei secoli – e che vede all'opera nell'Iliade, così come in alcuni poemi epici (come per l'appunto nella *Chanson de la croisade contre les albigeois*) o in alcune pagine dei Vangeli. Ovunque, in questi testi mirabili, ciò che colpisce Simone è il racconto della disfatta e la somma illimitata delle sue conseguenze, il danno irreparabile che viene fatto all'umanità tutta.

Nulla è più crudele nei riguardi del passato che il luogo comune secondo cui la forza è impotente a distruggere i valori spirituali: [...]. La pietà impone che ci si attac-

17 S. Weil, *Quaderni*, cit., vol. I, p. 316.

18 Ead., *L'agonia di una civiltà nelle immagini di un poema epico*, in Ead., *I catari e la civiltà mediterranea*, trad. it. Marietti, Genova 1996, p. 19.

chi alle tracce, anche rare, delle civiltà distrutte, per tentare di comprenderne lo spirito¹⁹.

In questa inusuale e infaticabile ricerca di spiritualità autentica si rivela anche il cristianesimo originario di Simone Weil, l'ebrea divenuta mistica cristiana che tuttavia non volle mai convertirsi al cattolicesimo. Ne è prova concreta quel suo avvertire distintamente il grido di dolore di ogni essere umano – lo stesso grido e la stessa invocazione di Cristo sulla croce («croce che fu una bilancia sulla quale il corpo del Cristo fu il contrappeso dell'universo»²⁰) – come un richiamo ultraterreno, capace di trascendere ogni *pietas* e tradursi in vera *caritas*, amore di Dio che si rivela nell'amore per il prossimo, nell'amore umano verso gli esseri umani, nell'amore naturale che, come un diamante purissimo, riflette la luce dell'amore soprannaturale. L'impegno di tutta la sua vita fu volto alla «costruzione di ponti» (*μεταξὺ*); come «i migliori tra i Greci», ella fu posseduta «dall'idea di mediazione tra Dio e l'uomo, di mediazione nel movimento discendente per il quale Dio va in cerca dell'uomo»²¹.

Ma mai come nel suo tempo, Simone visse tra il 1909 e il 1943, epoca del massimo dispiegamento delle potenzialità devastatrici della *forza* e del più radicale *sradicamento* umano immaginabile, l'opera di edificazione di *ponti*, luoghi del passaggio e della mediazione, si rivelò così improba. Non a caso, la sua puntuta analisi della colonizzazione, come atto di *sradicamento* compiuto dai Francesi nelle colonie, le appare del tutto assimilabile alla ideologia politica e militare che guida la campagna di occupazione del Terzo Reich: «la natura dell'hitlerismo consiste proprio nell'applicazione, da parte della Germania, dei metodi della conquista e della dominazione coloniali al continente europeo, e più in generale ai paesi di razza bianca»²².

Proprio con le stesse metodologie, il nazismo e il colonialismo producono

19 Ivi, p. 26.

20 Ead, *L'ispirazione occitana*, in Ead., *I catari e la civiltà mediterranea*, cit., p. 33.

21 Ivi, p. 29. D'altra parte, altrove scrive: «Se l'uomo ha bisogno d'un soccorso esterno, e se si ammette che questo soccorso sia d'ordine spirituale, il passato si rivela indispensabile, perché esso è il deposito di tutti i tesori spirituali. [...] La perdita del passato equivale alla perdita del soprannaturale», Ead, *Sul colonialismo. Verso un incontro tra Occidente e Oriente*, trad. it. Medusa, Milano 2003, p. 50.

22 Ead, *Sul colonialismo*, cit., p. 36.

i medesimi effetti di sradicamento con la conseguente reificazione degli esseri umani: «Privando i popoli della loro tradizione e di conseguenza della loro anima, la colonizzazione li riduce allo stato di materia umana»²³.

Lo sradicamento nella sua relazione essenziale con il tempo

Vi è un legame profondo e incancellabile tra ogni comunità e l'evoluzione temporale della sua esistenza, una connessione orizzontale e verticale al contempo, diacronica e sincronica all'unisono con la storia del proprio sviluppo che spiega e mostra quel che quella collettività è diventata nell'arco dei millenni. Questa relazione coesistente col proprio *tempo storico* è un elemento costitutivo della natura stessa di ogni comunità, che in virtù di questa connessione si fa «nutrimento» per i membri della sua compagine, per gli individui che la compongono che possono muoversi soltanto nell'orizzonte di tempo e di senso tracciato da quell'arco temporale.

Dobbiamo rispetto a un campo di grano non in se stesso ma perché è nutrimento per gli uomini.

Allo stesso modo dobbiamo rispetto a una collettività, qualunque essa sia – patria, famiglia o altro – non in se stessa ma in quanto nutrimento di un certo numero di anime umane.

Quest'obbligo impone in realtà atteggiamenti e atti differenti secondo le differenti situazioni. Ma considerato di per sé, è assolutamente identico per tutti.

In modo particolare e assolutamente identico per coloro che sono fuori della collettività.

Il grado di rispetto dovuto alle collettività umane è molto elevato; e per vari motivi. Anzitutto, ognuna di esse è unica, e non può essere sostituita se viene distrutta. [...]

Il nutrimento che una collettività fornisce all'anima dei suoi membri non ha equivalente in tutto l'universo.

Poi, *con la sua durata*, la collettività penetra già nell'*avvenire*. Contiene nutrimento non solo per le anime dei vivi, ma anche per quegli esseri non ancora nati che verranno al mondo *nei secoli avvenire*.

23 Ivi, p. 39.

E finalmente, per la sua stessa durata, la collettività ha le sue *radici nel passato*. Essa costituisce l'unico organo di conservazione per i tesori spirituali accumulati dai morti, l'unico *organo di trasmissione mediante il quale i morti possono parlare ai vivi*. E la sola cosa terrestre che abbia un legame diretto con il *destino eterno* dell'uomo è lo splendore di coloro i quali hanno saputo prendere coscienza completa di quel *destino, trasmesso da generazione a generazione*²⁴.

Il tempo, declinato secondo le forme dell'«avvenire» oppure modellato su quelle della «durata», dunque, è fattore essenziale del costituirsi di una comunità, del passaggio tra le generazioni e del trasferimento dall'una all'altra delle ricchezze «spirituali» che rappresentano il nucleo vitale della sua identità, del suo concretizzarsi come spazio collettivo, come dimensione «pubblica».

Un gesto simile, un'asserzione altrettanto potente circa il valore del passato rispetto al presente e al futuro, che allinea i giorni sulla linea del tempo ricostruendone il senso individuale perché collettivo, il suo significato per il singolo in quanto elemento di radicamento che ne fa parte attiva e consapevole di una comunità, lo compie anche Hannah Arendt, commentando l'aforisma di René Char: «La nostra eredità non è preceduta da alcun testamento». Qui la filosofa inaugura una riflessione su quella «lacuna tra passato e futuro» in cui scompare un «tesoro antichissimo», il «tesoro perduto delle rivoluzioni», o qualunque altro prezioso lascito che si consegna ai posteri. Ella scrive:

Senza testamento, o, fuor di metafora, senza la tradizione (che opera una scelta e assegna un nome, tramanda e conserva, indica dove siano i tesori e quale ne sia il valore), il tempo manca di una continuità tramandata con un esplicito atto di volontà, e quindi, in termini umani, non c'è più né passato né futuro, ma soltanto la sempiterna evoluzione del mondo e il ciclo biologico delle creature viventi²⁵.

Arendt insiste qui sul fatto che la specie, quella umana in particolare, non si preserva se non dentro la storia; la natura e la biologia non sono da sole sufficienti a dare conto e a sostenere nella continuità del tempo l'umanità. Essere umani significa assegnare il giusto valore allo scambio generazionale che non si con-

24 Ead, *La prima radice*, cit., p. 17.

25 H. Arendt, *Tra passato e futuro*, trad. it. Garzanti, Milano 1991, p. 27.

serva se non all'interno dello schema storico-evolutivo e culturale in cui i viventi sono essenzialmente esseri sociali connessi tra loro, e in cui parole come «tradizione» ed «eredità» hanno il significato di un legame trasmissibile di senso che dentro la parabola del tempo e della storia segna indelebilmente un'interconnessione che crea legami sociali.

Così, il tesoro non si è perduto per le circostanze storiche o per l'urto con una realtà avversa, bensì perché il suo apparire e il suo esistere non erano stati previsti da una tradizione, perché il tesoro stesso non era stato legato da un testamento²⁶.

Colpisce come sia Weil che Arendt descrivano le acquisizioni della storia come «tesori», dunque come qualcosa che vada preservato a tutti i costi poiché costituisce la ricchezza, il patrimonio, l'eredità di una comunità, vale a dire quel capitale che cresce nel tempo e che costituisce il portato di civiltà di una collettività. Ciò implica che noi siamo, in quanto umani, esseri storicamente costituiti, e che quel che siamo dipende in parte cospicua dalla stratificazione culturale che nei secoli ha prodotto il gruppo cui apparteniamo e del quale ereditiamo il passato con tutti i suoi beni.

La vita umana individuale si sviluppa temporalmente all'interno di uno spazio aperto su due lati, per cui noi viviamo «sempre nell'intervallo tra passato e futuro», in tal senso la nostra posizione sulla linea della storia coincide con «una lacuna del tempo mantenuta in essere dall'incessante combattimento con cui [ognuno] prende posizione contro passato e futuro insieme»²⁷.

L'immagine metaforica qui in uso ricorda quella celeberrima cui Nietzsche ricorre nello *Zarathustra* per evocare l'infinita circolarità del tempo, la porta carraia da cui dipartono due strade, una indirizzata all'illimitato futuro, l'altra all'interminabile passato:

Guarda questa porta carraia! Nano! continui: essa ha due volti. Due sentieri convergono qui: nessuno li ha mai percorsi fino alla fine.

Questa lunga via fino alla porta e all'indietro: dura un'eternità. E quella lunga via fuori della porta e in avanti – è un'altra eternità.

26 Ivi, p. 28.

27 Ivi, pp. 33-34.

Si contraddicono a vicenda, questi sentieri; sbattono la testa l'un contro l'altro: e qui, a questa porta carraia, essi convergono. In alto sta scritto il nome della porta: «attimo»²⁸.

Tuttavia, se anche nell'allegoria nietzscheana è nello snodo delle due strade che si manifesta la dialettica interna del tempo, cioè è nel presente che il futuro e il passato prendono avvio e al contempo divergono muovendo in direzioni opposte, la sostanziale differenza rispetto all'analogia metafora arendtiana sta nel fatto che, per lei, è «l'inserirsi dell'uomo che spezza il continuum [e che] non può non far deviare le forze, sia pure in misura minima, dalla loro direzione originale» producendo così non più «uno scontro frontale», bensì facendole incontrare «ad angolo»: il «parallelogramma di forze» che viene così a prodursi è il presente, al cui interno si genera una «forza diagonale, avente un'origine nota, una direzione determinata dal passato e dal futuro, ma un termine illimitato, [che] è l'immagine perfetta dell'attività del pensiero»²⁹.

Se la metafora nietzscheana mette capo ad una concezione del tempo circolare inteso come «eterno ritorno dell'uguale», che trova una sintesi alla contraddizione delle forze temporali contrapposte per via della loro direzione ricomponendole nel ritorno del tempo su se stesso, l'immagine arendtiana invece, che pure insiste su una visione geometrica della temporalità, recupera l'elemento dello scontro, dell'antitesi tra forze divergenti sulla linea del tempo restituendo agli esseri umani la responsabilità di dare un senso al tempo vissuto come presente pensato. Nello spazio nietzscheano il tempo è una circonferenza, la sua proiezione volumetrica somiglia alla «perfetta sfera» dell'essere parmenideo, è un tutto-pieno; in quello di Hannah Arendt domina la temporalità lineare, il cui continuum è tuttavia illusorio venendo essa sempre spezzata in segmenti che giungono a comporsi nella figura geometrica spigolosa e appuntita del parallelogramma, uno spazio vuoto, una «lacuna».

Questi schemi dell'immaginazione, raffigurazioni metaforiche funzionali ad un'idea, hanno delle conseguenze rilevanti per ambedue le visioni del tempo. Il grande circolo eternamente ritornante che a Nietzsche viene rivelato dinanzi alla «porta carraia» detta «attimo» privilegia fatalmente il passato poiché

28 F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, trad. it. Adelphi, Milano 1976, pp. 183-84.

29 H. Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., pp. 34-35.

ne accetta la continua riproduzione, financo ama la sua ripetitività (*amor fati*), finendo per assegnare al futuro solo il simulacro di una trasformazione e concependo l'avvenire soltanto come una simulazione di cambiamento, poiché in effetti in questa figurazione non è che il passato che tornerà a riprodursi nel presente. Per Arendt, invece, il tempo umano è delimitato dalle linee che disegnano la figura piana di un presente inteso come crocevia, luogo irrisolto e dialettico, tra passato e futuro, in cui si dà il pensiero come attività propriamente umana. Ma è la stessa Arendt che traccia con nettezza i limiti di queste rappresentazioni:

Nessuna di queste metafore può avere un senso nel tempo storico e biografico, dove non esistono lacune. Sono nella misura in cui pensa, e cioè nella misura in cui è fuori del tempo, il protagonista della parabola, l'uomo [...], vive nella lacuna di tempo tra passato e futuro in tutta la pienezza attuale del suo essere concreto³⁰.

Chi è nello spazio del contemporaneo – sembra suggerire Arendt – esperisce pertanto una relazione sagittale col proprio tempo, proprio come quella auspicata da Foucault attraverso la sua idea di un'“ontologia dell'attualità” ben distinta dall'“analitica della verità”, che danno luogo anche a due stili diversi di riflessione, una “filosofia critica” nel primo caso, un “pensiero critico” nel secondo³¹. Dunque, questa lacuna «coeva all'esistenza terrestre dell'uomo» determina una forma del tutto peculiare di radicamento perché crea le condizioni per pensare, mette i viventi in uno stato congeniale all'attività del pensiero, della riflessione.

[Essa] è quella regione dello spirito, o meglio, il sentiero aperto dal pensiero, la sottile pista atemporale battuta dal pensiero nel limitato spazio-tempo dell'uomo, nella quale il pensiero, la memoria e la preveggenza salvano qualunque cosa tocchino dalla rovina del tempo storico e biografico. Questo ristretto spazio atemporale ricavato nel cuore stesso del tempo, a differenza del mondo e della civiltà nei quali si nasce, può solo essere indicato, non ereditato o tramandato: perciò ogni nuova generazione, anzi ogni nuovo essere umano, inserendosi tra un passato e un

30 Ivi, p. 36.

31 Cfr. M. Foucault, *Che cos'è l'illuminismo?*, in: Id., *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste* (3, 1978-1985), trad. it. Feltrinelli, Milano 1998, pp. 253-261.

futuro infiniti, deve scoprirlo e mantenerselo con assidua fatica³².

Se lo sradicamento, come abbiamo visto, è dunque una patologia del moderno, soprattutto nel suo associarsi pernicioso al razzismo da una parte e al rischio incombente della superfluità umana dall'altra, in quanto «intere masse di uomini sono di continuo rese superflue nel senso della terminologia utilitaristica»³³, l'unico riparo, l'unico antidoto sembra essere, nella visione arendtiana, quello del radicamento nel pensiero, dell'attività di pensare come fedeltà a se stessi e al proprio essere attivamente e propriamente umani. In questo è nuovamente prepotente l'analogia con la visione di Simone Weil, la quale scrive:

Per quanto concerne il pensiero [...] l'individuo è più della collettività nella stessa misura in cui qualcosa è più di nulla, perché il pensiero si forma soltanto in uno spirito che si trova a essere solo dinanzi a se stesso; le collettività non pensano affatto. [...] l'uomo non ha nulla di essenzialmente individuale, nulla che gli sia assolutamente proprio, se non la facoltà di pensare³⁴.

Sappiamo che tanto Arendt quanto Weil hanno creduto che gli orrori dell'età dei totalitarismi, le violenze sconvolgenti del secolo scorso siano state provocate per lo più dalla trasformazione degli esseri umani in persone-massa, prive di coscienza e dunque inabili al pensiero e a giudicare i propri e gli altrui atti con un metro di valore ispirato all'umanità, condizioni che hanno accomunato nell'orrore carnefici e vittime. Credere nelle capacità del pensiero umano, nell'applicazione della facoltà di giudizio sorretta dall'immaginazione empatica e dalla ragion pratica è stata la sola comune ambizione di Weil e Arendt dinanzi alle macerie dell'Europa e del mondo sconvolto dal secolo dei totali-

32 Ivi, pp. 36-37. Sulla fondamentale importanza attribuita ad Arendt a «pensare a ciò che facciamo» si veda N. Martucci, *La politica esemplare. Sul pensiero di Hannah Arendt*, Franco Angeli, Milano 2012, in particolare pp. 174 e ss.

33 H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 629.

34 S. Weil, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, trad. it. Adelphi, Milano, p. 94.

tarismi³⁵. Tuttavia, l'esercizio del pensiero critico e riflessivo come propulsore di vite moralmente ben condotte deve fare i conti con la condizione del singolo all'interno della comunità cui appartiene, vale a dire, anche se si tratta di un agire individuale proprio dell'ambito privato, è nella sfera pubblico-politica che l'attività di giudizio che da esso deriva deve esplicarsi, trovare applicazione. Il «male estremo» che si è manifestato nel XX secolo nei lager nazisti e nei gulag sovietici, nella misura in cui «nel totalitarismo il terrore agisce come principio di governo», ha reso questi luoghi una vera e propria «incarnazione dell'estremo», ma ne ha fatto anche il «modello deformante della società» al punto che proprio «perché ne è l'estremo, o l'opposto, il totalitarismo può insegnarci molte cose sulla democrazia»³⁶.

Dopo il crollo subitaneo o la consunzione che ha provocato la fine dei regimi totalitari europei l'unico spazio pubblico-politico che sembra disponibile per un esercizio equilibrato delle facoltà di pensiero e riflessione del singolo rispetto ai poteri e alle istituzioni collettive è quello designato dai sistemi democratici, ma resta inesausta una domanda che troviamo sia nella riflessione weiliana che in quella arendtiana: nell'ambito democratico i diritti che sanciscono la dignità della persona, quelli che sono giunti sino a noi dalla Dichiarazione dei diritti dell'uomo scaturita dalla Rivoluzione Francese, sono sufficienti a salvaguardare l'intangibilità e la sacralità della vita umana?³⁷

Lo sradicamento contemporaneo: neocolonialismo su suolo patrio

Per Simone Weil lo stesso vocabolario della democrazia (contesto nel quale troppo spesso la collettività è oggetto di pura «idolatria»³⁸), in cui campeggiano termini come «diritti» o «persona» (per di più di sovente associati in un unico

35 Su questa affinità insisto nel capitolo *La vita informe: Simone Weil e il vaticinio della Shoah*, nel volume *Simone Weil. Tra filosofia ed esistenza*, Pensa Multimedia, Lecce 2012, pp. 217-52, cui mi permetto di rinviare.

36 T. Todorov, *Di fronte all'estremo*, trad. it. Garzanti, Milano 1992, pp. 277-79.

37 Per una storia filosofica, intellettuale e culturale dei diritti umani si veda l'ormai classico libro di L. Hunt, *La forza dell'empatia. Una storia dei diritti dell'uomo*, trad. it. Laterza, Roma-Bari 2007.

38 S. Weil, *La persona e il sacro*, trad. it. ETS, Pisa 1990, p. 43.

sintagma), è del tutto insufficiente a preservare quel che veramente conta, cioè il «rispetto per il carattere sacro degli esseri umani»³⁹ in quanto tali, e non perché membri di una comunità nazionale o politica. Per lei la riproposizione e la promozione attiva dei «diritti» non risolve la contrapposizione tra l'affermazione delle istanze collettive e la risposta ai bisogni individuali; ella concepisce, all'opposto, solo i doveri, nel loro contenuto di «obbligazione», come vincolo necessario che responsabilizza il soggetto nei confronti dei suoi consimili, solo strumento per rimettere al centro della scena della storia e della politica il singolo e la sacralità della sua esistenza.

Diverso il punto di vista di Hannah Arendt su questo argomento, infatti ella nota che dal momento che «la perdita dei diritti nazionali ha portato con sé in tutti i casi la perdita dei diritti umani», ne è scaturita l'infausta conseguenza che «il mondo non ha trovato nulla di sacro nell'astratta nudità dell'essere uomo»⁴⁰.

I superstiti dei campi di sterminio, gli internati dei campi di concentramento e gli apolidi hanno potuto rendersi conto [...] che l'astratta nudità dell'essere-nient'altro-che-uomo era il loro massimo pericolo. Per causa sua erano considerati selvaggi; e, nel timore di finire con l'essere equiparati a bestie, essi insistevano fanaticamente sulla loro nazionalità, l'ultimo segno della cittadinanza perduta, come l'unico superstite legame con l'umanità.

[...] Se un individuo perde il suo status politico, dovrebbe trovarsi stando alle implicazioni degli innati e inalienabili diritti umani, nella situazione contemplata dalle dichiarazioni che li proclamano. Avviene esattamente l'opposto: un uomo che non è altro che un uomo sembra aver perso le qualità che spingevano gli altri a trattarlo come un proprio simile.

[...] se si considera soltanto la condizione umana generale degli individui esclusi da ogni comunità politica [...] a prescindere dal trattamento, dalla libertà e dall'oppressione, dalla giustizia e dall'ingiustizia, essi hanno perso il contatto con quelle parti del mondo e quegli aspetti dell'esistenza che sono frutto del comune lavoro⁴¹.

39 Ivi, p. 45.

40 H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 415.

41 Ivi, pp. 415-16.

Su questa palese qualità astratta dei diritti umani⁴² – che costituisce il loro limite principale – si fonda anche la radicale differenza tra la sfera pubblica e la sfera privata, proprio in quanto quest’ultima è concepita come la sede delle manifestazioni della «mera esistenza» dell’individuo, «vale a dire tutto ciò che ci è misteriosamente dato con la nascita e che include la forma del nostro corpo e le doti della nostra mente» e che invece suscita nella «vita politica [...] una specie di astio contro il miracolo per cui ognuno di noi è fatto così com’è, unico, inimitabile, immutabile»⁴³. Da ciò deriva un conflitto insanabile tra «vita privata» e «sfera pubblica», in quanto questa «si basa sulla legge dell’uguaglianza come quella privata si basa sulla legge della diversità e dell’infinita differenziazione».

L’uguaglianza non ci è data, ma è il risultato dell’organizzazione umana nella misura in cui si fa guidare dal principio di giustizia. Non si nasce eguali; si diventa eguali come membri di un gruppo in virtù della decisione di garantirsi reciprocamente eguali diritti.

La nostra vita politica si fonda sul presupposto che possiamo instaurare l’uguaglianza attraverso l’organizzazione, perché l’uomo può trasformare il mondo e crearne uno di comune, insieme coi suoi pari e soltanto con essi⁴⁴.

L’ossessione dell’«omogeneità etnica» che assilla le comunità politiche deriva dal desiderio di neutralizzare e rendere del tutto ininfluenti «le differenze naturali, sempre presenti, che suscitano odio, diffidenza e discriminazione».

La diversità e l’individualità, di cui lo “straniero” è un simbolo allarmante, indicano le sfere in cui l’uomo non può agire e trasformare e in cui, quindi, ha tendenza a distruggere.

[...] Il paradosso è che la perdita dei diritti umani coincide con la trasformazione in uomo generico – senza professione, senza cittadinanza, senza una opinione, senza un’attività con cui identificarsi e specificarsi – e in individuo generico, rappresen-

42 Per una critica contemporanea ai diritti umani, alla loro astrattezza e alla loro ambiguità, alla loro insufficienza e alla loro difficile applicabilità si vedano due testi di Slavoj Žižek, *Contro i diritti umani* (trad. it. Il Saggiatore, Milano 2005) e *Diritti umani per Odradek?* (trad. it. Nottetempo, Roma 2005).

43 Ivi, pp. 416-17.

44 Ivi, p. 417.

tante nient'altro che la propria diversità assolutamente unica, spogliata di ogni significato perché privata dell'espressione e dell'azione in un mondo comune⁴⁵.

Il fenomeno massiccio, anzi epocale, delle migrazioni di massa che caratterizzano i paesi occidentali e l'Europa in particolare nel tempo presente richiamano molti passaggi sia dell'analisi appena riportata dal celebre testo arendtiano del dopoguerra che quella condotta in queste pagine sul tema dello sradicamento attraverso le interpretazioni e le riflessioni filosofiche elaborate sia da Hannah Arendt che da Simone Weil. Oggi come allora siamo posti dinanzi alla brutale realtà di esseri umani ridotti a pura materia o, per dirla con Baumann, a mero «scarto», residuo privo di umanità.

Questa forma contemporanea di sradicamento e di perdita irreparabile delle radici, questo coevo contrarsi dello spazio e spezzarsi del tempo, è ancora, come ai tempi di Simone e di Hannah, la peggiore afflizione sociale che si possa immaginare e che alcuni esseri umani ridotti alla disperazione sono costretti ad affrontare. Nondimeno, non si può parlare correttamente di questa immane tragedia collettiva senza considerarla l'effetto di quel medesimo progetto di conquista che produsse il colonialismo europeo, in una condizione naturalmente mutata che si mostra attualmente come effetto *rebound* o come *backlash*, rimbalzo e contraccolpo, che si abbatte sulle nostre città, i nostri paesi, il nostro continente, ma che, tuttavia, non può essere ritenuto incidentale.

Ciò di cui parliamo può essere definito un processo di *neocolonizzazione sul suolo patrio*, vale a dire, la massa di diseredati che approda in modo sempre più massiccio e disperato sulle nostre coste, o che viene ammassata alle nostre frontiere in un'Europa sempre più incapace di assicurare quella accoglienza dovuta a chi fugge dalla miseria e dalla violenza, non fa che consegnarsi nelle mani dei vecchi colonialisti che continuano ad imporre su di essi forme di schiavitù non diverse dal passato. A questi esseri umani lo sradicamento e la cancellazione del passato sono giunti sotto forma di eredità coloniale, e pertanto, privati come sono ormai delle proprie radici da molte generazioni, cercano un radicamento proprio sul suolo degli antichi conquistatori, ma trovano invece qui null'altro

45 Ivi, p. 418. Su queste riflessioni arendtiane si è a lungo soffermato F. Fistetti dapprima nel suo *Democrazia e diritti degli altri*, Palomar, Bari 1992 e poi in *Hannah Arendt e Martin Heidegger. Alle origini della filosofia occidentale*, Edotori Riuniti, Roma 1998.

che la riproposizione delle medesime forme di colonizzazione, di schiavitù, di sfruttamento e di deprivazione totale di umanità.

Sinché non saremo capaci di liberarci di quella mitologia della forza e della sopraffazione che hanno contraddistinto la mentalità europea nella sua evoluzione secolare, il destino degli esseri umani che verranno a contatto con essa sarà tragicamente segnato come un destino di sradicamento e deumanizzazione, le loro vite annientate dal disprezzo e dallo sfruttamento, loro stessi reificati e ridotti a pura passività. Ma oggi, dopo gli orrori ineguagliabili del Novecento, non dobbiamo e non possiamo consentire il ripetersi di quell'oscena metamorfosi antropologica che trasforma soggetti in oggetti, che costringe, ancora una volta, delle persone ad abitare quella condizione che contraddice la stessa natura umana e la sua costituzione ontologica trasformandole in mera «materia inerte» e riproducendo la catastrofe, già vista sin troppe volte nella storia europea e mondiale, di esseri viventi ridotti a semplici «cose», ricondotti alla loro interscambiabile superfluità.

Arendt avvertiva già alla fine della Seconda guerra mondiale che lo sradicamento e altre patologie sociali alimentavano ineluttabilmente l'attitudine di alcuni a «maneggiare gli uomini come cose superflue» al punto che i campi di concentramento e le camere a gas avrebbero potuto essere «non solo di monito, ma anche di esempio» e così «le soluzioni totalitarie [...] sopravvivere alla caduta dei loro regimi sotto forma di tentazioni destinate a ripresentarsi ogni qual volta appare impossibile alleviare la miseria politica, sociale o economica in maniera degna dell'uomo»⁴⁶.

Ora, dal momento che i processi di emancipazione post-coloniale nei paesi che sono stati vittime dell'aggressività europea e occidentale sono spesso stati interrotti e risultano pertanto incompiuti e imperfetti può ancora essere utile riferirsi a Frantz Fanon, che nel suo celebre libro del 1961 (uscito a pochi giorni dalla sua morte), *I dannati della terra*⁴⁷, conduceva un'analisi spietata del colonialismo europeo e delle conseguenze da esso prodotte, delle quali peraltro evidenziava l'impatto e la durata "generazionale" rispetto ai popoli colonizzati. Tra esse Fanon annoverava il radicale mutamento di mentalità e di visione che le forme del dominio coloniale producevano sugli assoggettati nella misura in cui

46 Ivi, p. 629.

47 F. Fanon, *I dannati della terra*, trad. it. Einaudi, Torino 2007.

il colonizzatore elaborava un immaginario “culturale” intorno al colonizzato, la cui logica si basava sulla totale disumanizzazione di quest’ultimo, da una parte, e su una simmetrica mitologizzazione del colonizzatore, dall’altra, finalizzata a legittimarne sino alla glorificazione l’opera di conquista.

Quel colonialismo, la sua idea di assoggettamento, di sfruttamento, di deumanizzazione, non è morto con la fine degli imperi coloniali, ha però cambiato pelle, modalità d’azione, luoghi d’intervento. Dinanzi allo sradicamento contemporaneo di immense masse umane, a questo neocolonialismo importato sul suolo patrio dalla stessa emergenza che spinge i migranti a giungere in Europa dai paesi che essa aveva colonizzato qualche generazione fa, il richiamo di Fanon suona come una cupa premonizione, come un incubo da cui il vecchio continente – la patria ideale di tutte le filosofie dei diritti, di tutte le teorie dell’umanità –, sembra non riuscire ancora a risvegliarsi.

Lasciamo quest’Europa che non la finisce più di parlare dell’uomo pur massacrandolo dovunque lo incontra, a tutti gli angoli delle sue stesse strade, a tutti gli angoli del mondo⁴⁸.

48 Ivi, p. 227.