

ORIZZONTI DI SENSO

STUDI DI STORIA, FILOSOFIA E DIRITTO

Direttore

Giovanni MOSCHELLA
Università degli Studi di Messina

Comitato di direzione

Luigi CHIARA
Università degli Studi di Messina

Giuseppe GIORDANO
Università degli Studi di Messina

Giacomo PACE
Università degli Studi di Messina

Comitato scientifico

Salvatore ADORNO
Università degli Studi di Catania

Andrea BELLANTONE
Institute Catholique de Toulouse

Roberto BLANCO VALDÉS
Universidad de Santiago de Compostela

Mario BOLOGNARI
Università degli Studi di Messina

Girolamo COTRONEO
Università degli Studi di Messina

Silvio GAMBINO
Università della Calabria

Adriano ROCCUCCI
Università degli Studi Roma Tre

Antonio RUGGERI
Università degli Studi di Messina

ORIZZONTI DI SENSO

STUDI DI STORIA, FILOSOFIA E DIRITTO



La collana offre uno spazio di incontro tra diversi saperi e diversi approcci alla realtà. In un'epoca nella quale le discipline sono sempre più specialistiche e parcellizzate e in cui i diversi modi di guardare il mondo non riescono più a "comunicare tra loro", è opportuno offrire analisi, tutte riconducibili alla tradizione degli studi umanistici, che possano intrecciarsi nel presentare squarci di comprensione della realtà. Studi collettivi, monografie e altre tipologie di ricerca troveranno qui un luogo per dare voce a proposte ermeneutiche, consapevoli di non potere pretendere di "esaurire" la realtà e, quindi, di avere bisogno anche di punti di vista diversi. Diritto, filosofia, storia sono i tre cardini attorno ai quali si muove la collana. I primi due costituiscono fondamenti imprescindibili della civiltà occidentale. La storia è ciò che dà un senso al susseguirsi degli avvenimenti e costruisce la consapevolezza di una tradizione culturale. Lo spazio illuminato dalla luce di questi tre fari è quello che *Orizzonti di Senso* vuole occupare, nella consapevolezza che la cultura umanistica, nelle sue molteplici espressioni e sfumature e nell'articolarsi delle tante sue possibili angolazioni prospettiche, è in grado di fornire un contributo al quale non si può e non si deve rinunciare per declinare l'umano nel tempo attuale.

Francesco Marescalco

Il diritto di avere diritti

Storia, natura e giudizio
nel pensiero politico di Hannah Arendt





Aracne editrice

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

Copyright © MMXX
Giacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

www.giacchinoonoratieditore.it
info@giacchinoonoratieditore.it

via Vittorio Veneto, 20
00020 Canterano (RM)
(06) 45551463

ISBN 978-88-255-2973-9

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: gennaio 2020

Indice

- 9 *Introduzione*
1. Il “laboratorio” del processo come naturale luogo di emersione dei diritti umani, 2. Isolamento ed estraneazione
- 17 *Capitolo I*
Modelli a confronto: Dreyfus vs. Eichmann, ovvero la giustizia come arena
1.1. Il processo come arena e come luogo di verifica per la tenuta dei diritti umani, 1.2. Primo luogo di verifica: l’Affaire Dreyfus, ovvero la negazione del diritto alla Verità come proiezione della disuguaglianza sociale e giuridica, 1.3. Secondo luogo di verifica: il processo ad Adolf Eichmann, ovvero la negazione del diritto ad un giusto processo come proiezione della violazione del divieto di discriminazione, 1.4. Lineamenti di una tradizione sovversiva
- 47 *Capitolo II*
I diritti umani dal punto di vista degli apolidi e delle minoranze
2.1. Sullo statuto ontologico dei diritti umani, 2.2. Il primato dell’agire politico nello spazio pubblico della polis. Il ruolo della cittadinanza, 2.3. Analisi delle radici e dei meccanismi di funzionamento dei regimi totalitari. Il ruolo delle società di massa
- 77 *Conclusioni*
La via della intersoggettività
- 83 *Bibliografia*

Introduzione

SOMMARIO: 1. Il “laboratorio” del processo come naturale luogo di emersione dei diritti umani, 9 – 2. Isolamento ed estraneazione, 11.

1. Il “laboratorio” del processo come naturale luogo di emersione dei diritti umani

L’arco temporale che si dipana tra il 1894 ed il 1961 è caratterizzato da una fitta serie di avvenimenti storici utili a cogliere i tratti rilevanti di una significativa proposta ricostruttiva del fenomeno (dapprima giuridico, e poi sociologico–politico) di emersione dei diritti umani.

In meno di settanta anni “l’umanità” ha oltrepassato dei limiti per loro “natura” ritenuti invalicabili; questo arco temporale ha plasticamente dimostrato che non esistono confini inamovibili per la definizione del perimetro dei diritti umani.

I due eventi, esaminati nella prima parte della presente indagine, sono il processo *Dreyfus* (risalente al 1894) ed il processo *Eichmann* (del 1961), entrambi oggetto di specifica analisi di una delle pensatrici più originali e rappresentative del XX secolo: Hannah Arendt¹.

1. Hannah Arendt (1906–1975), indiscussa protagonista dei dibattiti politici e filosofici più laceranti del Novecento, è stata saggista, giornalista, attivista politica, storica delle idee ed anche filosofa. Tra i suoi scritti maggiormente significativi in questa sede, vanno annoverati: *Le origini del totalitarismo* (1951), *Vita Activa* (1958), *L’umanità in tempi bui* (1959) e *La Banalità del male* (1963).

L'*Affaire Dreyfus* è stato esaminato in maniera approfondita in *Le origini del totalitarismo* e precisamente, nel capitolo di chiusura della "Parte prima", dedicata all'antisemitismo²: esso tratta, in particolare, del caso di un ufficiale ebreo dello stato maggiore francese, accusato di spionaggio e di alto tradimento per la Germania: fu condannato da un tribunale militare, ma — dopo ben dodici anni — la Corte di Cassazione, al fine di porre rimedio ad un clamoroso errore giudiziario, annullò definitivamente il verdetto.

Il processo ad Adolf Eichmann, invece, è raccontato dalla pensatrice ebrea in *La banalità del male*³: qui si rivela il profilo di un tedesco comune, «né svanito, né indottrinato, né cinico», ma semplicemente, «una persona incapace di distinguere il bene dal male»; l'imputato, accusato di gravissimi crimini (in particolare, contro l'umanità), fu condannato a morte da tribunale distrettuale di Gerusalemme.

Sullo sfondo di questi due processi, si pone, da una parte, il delicato equilibrio fra forze, leggi e potere⁴, e dall'altra, quello tra società, diritto e stato; ancor più arretrate, invece, si pongono le concezioni di "Natura" e "Storia".

2. *Le origini del totalitarismo*, (titolo originale: *The Origins of Totalitarianism*) è stato scritto negli anni immediatamente successivi alla Seconda guerra mondiale; il manoscritto originario venne terminato nell'autunno del 1949 e la prima edizione apparve nel 1951; ad essa ne sono seguite altre quattro (del 1958, del 1966, del 1968 e del 1973). Il testo si compone di tre parti: la prima è intitolata all'antisemitismo; la seconda all'imperialismo; la terza al totalitarismo.

3. *La banalità del male, Eichmann a Gerusalemme*, scritto nel 1962, venne dapprima divulgato dalle colonne del *New Yorker*, e poi pubblicato come libro nel 1963; il testo si compone di sedici capitoli ed un'appendice dedicata alle polemiche suscitate: quest'ultima è particolarmente istruttiva ai fini della individuazione delle fonti.

4. Hannah Arendt esamina il rapporto fra forze e potere, rimarcandone, tuttavia, la diversità: «forza e potere non sono la stessa cosa; (...) il potere sorge solo là dove delle persone agiscono insieme, ma non là dove cresce la loro energia in quanto individui». Poco più avanti, precisa altresì che «nessuna forza sarà mai grande abbastanza per sostituire il potere; ovunque la forza si confronterà con il potere, soccomberà sempre». Sul punto, H. ARENDT, *L'umanità in tempi bui* cit., p. 81.

Perché, tuttavia, di questo torno di anni così ricco di avvenimenti storici si considerano due procedimenti giudiziari che vedono coinvolti due imputati che, sia pure per ragioni diverse, sono stati considerati colpevoli di reati?

La risposta è agevole non soltanto per chi considera l'agone giudiziario come un laboratorio virtuale in cui sperimentare innovative alchimie giuridiche volte a colmare le lacune del diritto positivo, posto al cospetto del diritto naturale e talvolta ad esso contrapposto: il processo, infatti, oltre a costituire un "luogo", è evocativo altresì di un "tempo" e riflette esattamente la rispondenza che esiste tra la società con le sue forze, lo stato con il suo potere ed il diritto con le sue leggi⁵: lungo questa trama argomentativa si svilupperà quindi la seconda parte del presente lavoro.

Il nucleo dell'intera indagine è, invece, racchiuso in una espressione adoperata da Hannah Arendt ne *Le origini del totalitarismo*, ed in particolare, nel paragrafo intitolato *Incertezze dei diritti umani*: "Il diritto di avere i diritti", posto tra Natura, Storia e Giudizio.

2. Isolamento ed estraneazione

Quali sono i tratti che accomunano Alfred Dreyfus ed Adolf Eichmann?

L'accostamento, *prima facie*, potrebbe apparire irriverente, considerato che il primo era un ebreo ed il secondo, invece, un (più o meno convinto) antisemita⁶; il primo, dopo una odissea giudiziaria

5. Lo squilibrio tra forze e potere viene rimodulato attraverso la delicata intermediazione del diritto: esso, tuttavia, non viene preso nella dovuta considerazione dalla pensatrice ebreo-tedesca. Sul punto, cfr. ancora H. ARENDT, *L'umanità in tempi bui* cit., p. 81.

6. Nel 1967, l'autrice de *La Banalità del male* pubblicò un articolo intitolato *Verità e Politica* con la dichiarata finalità di stemperare gli effetti conseguenti all'aspra polemica sorta in seguito alla pubblicazione del suo *reportage* sul processo contro Adolf Eichmann. La Arendt, infatti, evidenziò il fatto che Eichmann era una persona "normale", un individuo tutt'altro che disumano. Orbene, secondo la prevalente stori-

durata ben dodici anni, uscì assolto da tutte le accuse, mentre il secondo fu condannato a morte. Tuttavia, a ben vedere, ad un esame più approfondito delle due vicende, è possibile rendersi conto che ai due protagonisti è toccata, tutto sommato, una sorte non dissimile.

Prima di delineare i profili dei due imputati — che saranno esaminati *ex professo* nel primo capitolo — appare tuttavia utile un inquadramento preliminare sul problema del rapporto che esiste tra il “terrore” e la logicità del pensiero ideologico come riflesso del riconoscimento dei diritti umani.

Dal punto di vista della storia delle idee, un potere arbitrario, non frenato dal diritto, esercitato nell’interesse del governante a scapito dei governati, poggia sulla paura, considerata come “principio dell’azione”: in particolare, paura del popolo da parte del governante e paura del governante da parte del popolo.

Per questo motivo, Hannah Arendt, in una pagina magistrale⁷, ha avuto premura di precisare che «il terrore può imperare con asolutezza solo su individui isolati l’uno dall’altro e che quindi una

grafia, «Prendere atto di questa normalità fu per lei stessa difficile, dal momento che si aspettava di trovare di fronte a sé un mostro, ma la stimolò a mettere a fuoco la spaventosa banalità del male: alla base della partecipazione agli eventi più terrificanti, può esservi non la diabolica scelta del male o il piacere delle sofferenze altrui, ma la mera superficialità, il distacco dalla realtà, l’incapacità di pensare e di giudicare, e dunque la tendenza a subire *clichés* e ordini, anche quelli più terribili. La accusarono di aver trasformato Eichmann in un uomo dalla coscienza immacolata; in realtà, le sue riflessioni sono tutt’altro che accomodanti». Sul punto, in particolare, Vincenzo Sorrentino nella nota introduttiva ad H. ARENDT, *Verità e politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1995, pp. 7-8. Nella medesima prospettiva, E. YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt: 1906-1975: per amore del mondo*, Bollati Boringhieri, Torino, 1990, pp. 84 e ss.

7. Si allude, in particolare, al saggio apparso per la prima volta nel 1953, con il titolo *Ideology and Terror*, pubblicato sulla *Review of Politics* (XV, 1953). Il testo è stato successivamente apposto a conclusione della seconda edizione di *The Origins of Totalitarianism* del 1958. Alcuni autori hanno ravvisato in queste pagine «una sorta di metafisica del totalitarismo, non riconducibile al semplice intrecciarsi dei fenomeni storici analizzati nel corso dell’opera». Sul punto, S. FORTI, *Le figure del male*, in *Le origini del totalitarismo* (edizione italiana, Torino, Piccola Biblioteca Einaudi, 2004, saggio introduttivo, pagine XXXII e XXXIII).

delle prime preoccupazioni di ogni regime tirannico è quella di creare tale isolamento».

Ma come incide l'isolamento sulla formazione ed il riconoscimento dei diritti fondamentali?

La risposta al quesito la fornisce poco più avanti la stessa Autrice, laddove afferma perentoriamente che «la sua caratteristica (cioè quella dell'isolamento) è l'impotenza, in quanto il potere deriva sempre da uomini che operano insieme, che agiscono di concerto»⁸: logico corollario di tale assunto è che «gli individui isolati sono impotenti per definizione»⁹.

Ritornando di nuovo all'originario trinomio Forze–Leggi–Potere ed al suo correlato Società–Diritto–Stato, appare evidente che il concetto di isolamento si colloca sul “versante politico” e si annida nel segmento Potere–Stato, di guisa tale da rendere gli uomini “impotenti per definizione”.

Spostandosi sul versante dei rapporti sociali, l'isolamento diventa, invece, “estraneazione”.

I due concetti, tuttavia, sono ontologicamente diversi in quanto, precisa la Arendt, «posso essere isolato — cioè in una situazione in cui non posso agire perché non c'è nessuno disposto ad agire con me — senza essere estraniato»; ma, ed è questo il fulcro del ragionamento, «posso essere estraniato — cioè in una situazione in cui come persona mi sento abbandonato dal consorzio umano — senza essere isolato».

Questo secondo elemento (l'estraneazione) incide sul binomio “Forze–Società” e degrada la persona da *homo faber* ad *animal laborans*, «il cui necessario metabolismo con la natura non interessa più a nessuno» e che si logora in attività di sostentamento direttamente legate alla natura.

8. L'espressione è mutuata da E. BURKE, *Reflections on the Revolution in France* (1790), 2° ed. 1850.

9. *Le origini del totalitarismo* cit., p. 650.

La differenza fra isolamento ed estraneazione si rinviene dunque nel fatto che, mentre il primo concerne soltanto l'aspetto politico della vita (si allude, precisamente, alla dimensione pubblica), l'estraneazione incide, invece, sulla vita umana nel suo insieme, su quella cioè che viene denominata sfera privata.

La nozione di estraneazione è dunque legata a fil doppio con quelle di sradicamento e di superfluità: essere sradicati, infatti, significa non avere un posto riconosciuto e garantito dagli altri; essere superflui, significa, invece, non appartenere al mondo.

In questo senso, l'estraneazione è contraria alle esigenze fondamentali della condizione umana perché essa dipende «dal nostro contatto con gli altri uomini», ma soprattutto, «dal nostro senso comune che regola e controlla tutti gli altri sensi e senza il quale ognuno di noi resterebbe rinchiuso nella sua particolarità di dati sensibili perché inattendibili e ingannevoli»¹⁰.

10. Queste riflessioni sul "senso comune" sono chiaramente ispirate al pensiero kantiano e, segnatamente, alla Critica della capacità di giudizio; nel § 40 si legge infatti testualmente: «Ma per *sensus communis* si deve intendere l'idea di un senso che abbiamo in comune, cioè di una facoltà di valutare che nella sua riflessione tiene conto pensando (a priori) della maniera di rappresentazione di ogni altro, per appoggiare, per così dire, il proprio giudizio all'interezza del senso umano e sfuggire in questo modo, a quell'illusione che, in base a condizioni soggettive private facilmente scambiabili per oggettive, potrebbe avere un'influenza nociva sul giudizio». Sul punto, E. KANT, *Critica della capacità di Giudizio* (1790), a cura di Leonardo Amoroso, Milano, Garzanti, 2007, vol. I, p. 391. Nel saggio del 1953 (poi trasfuso nell'opera *Le origini del totalitarismo*, si afferma pure che «Solo perché abbiamo il senso comune, cioè solo perché gli uomini e non un uomo solo, abitano la terra, possiamo fidarci dell'esperienza immediata dei nostri sensi» (*Le origini del totalitarismo* cit., p. 652). Il tema del senso comune è stato trattato da Hannah Arendt anche nelle sue *Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, tenute alla *New School for Social Research*, durante il semestre autunnale del 1970: nella dodicesima lezione, in particolare, l'autrice precisa che «Il *sensus communis* è il senso specificamente umano perché la comunicazione, cioè il linguaggio, dipende da esso». Poco più sopra, si legge, invece, che il senso comune «è l'attributo in base al quale gli uomini si distinguono dagli animali e dagli dei. È l'autentica umanità dell'uomo che si distingue in questo senso». H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico*, a cura di Roland Beiner, Genova, Il Melangolo, 1982, p. 106.

Nel prosieguo del saggio, l'autrice pone due ulteriori questioni contigue al tema trattato: (i) l'estraneazione non è solitudine; (ii) la solitudine può diventare estraneazione.

Anche questi assiomi fungono da predicato al riconoscimento dei diritti umani.

La solitudine, infatti, richiede che si sia soli, mentre «l'estraneazione si fa sentire più acutamente in compagnia di altri».

La Filosofa, per illustrare la portata effettiva dell'espressione, invoca Epitteto che ha rivolto la sua indagine «all'essere da solo», nel senso dell'indipendenza assoluta.

Ella, richiamando il pensiero dello schiavo filosofo di origine greca, precisa che «l'uomo estraniato si trova circondato da altri, con cui non può stabilire un contatto o alla cui ostilità è esposto»; diversa, invece, è la posizione dell'uomo solitario che «può essere insieme con se stesso, perché gli uomini hanno la capacità di parlare con se stessi».

Nella solitudine, in definitiva, l'individuo è con se stesso, mentre nell'estraneazione è effettivamente «uno», abbandonato da tutti: la Arendt, in particolare, rielaborando il pensiero socratico, discorre di «dialogo del due in uno», dove l'individuo non perde il contatto con i suoi simili ed ha bisogno degli altri per essere riconosciuto con una specifica identità «che non può mai essere confusa con quella altrui».

La solitudine può tuttavia diventare estraneazione: in questa incisiva espressione si estrinseca tutta la potenza del pensiero di Hannah Arendt sull'essenza dell'uomo: la solitudine, in tale ambito, diventa infatti un diritto e si traduce nell'incontestabile scelta dell'individuo di chiudersi completamente in se stessi¹¹.

11. Appaiono particolarmente significative le considerazioni svolte da Julia Kristeva: «Chi siamo» si contrappone a «Che cosa siamo»: questa è l'inquietante rivelazione che anima l'opera politica e filosofica della Arendt. L'aveva preceduta il quesito heideggeriano «Chi è il Dasein?». Tuttavia, a differenza della riflessione solitaria, la Arendt radica le azioni e le parole che rivelano il «chi» nella pluralità del

Attraverso la giustapposizione dei due assiomi, è quindi possibile raggiungere un perfetto equilibrio sul piano della costruzione del sé: l'identificazione della solitudine come antitesi della estraneazione e, nel contempo, la facoltà dell'individuo di estraniarsi, salvaguardando, tuttavia, la irripetibilità e la unicità del "proprio io"¹².

Dalla ridefinizione dei confini tra il privato o il "proprio" (*idion*) ed il pubblico o il "comune" (*koinon*), si spiana la lunga e faticosa strada che conduce al riconoscimento dei diritti umani.

mondo". Sul punto, J. KRISTEVA, *Hannah Arendt, La vita, le parole*, Roma, Donzelli, 2005, pp. 207–208.

12. Precisa Hannah Arendt: «Quel che rende l'estraneazione così insopportabile è la perdita del proprio io, che può essere realizzato nella solitudine, ma confermato nella sua identità soltanto dalla compagnia fidata e fiduciosa dei propri simili». H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 653. Particolarmente significative anche le osservazioni di Julia Kristeva, secondo cui "presso la Arendt", il "Chi" non è un se solitario. Seguendo il movimento che porta l'essente all'Essere, Heidegger chiamava questa trascendenza un eccesso che sfocia in un raffinarsi del Selbst («Se stesso»), in un autentico «potere essere sé», in un «sapere intimo». J. KRISTEVA, *Hannah Arendt*, cit., p. 209.

Modelli a confronto: Dreyfus vs. Eichmann

Ovvero la giustizia come arena

SOMMARIO: 1.1. Il processo come arena e come luogo di verifica per la tenuta dei diritti umani, 17 – 1.2. Primo luogo di verifica: l’Affaire Dreyfus, ovvero la negazione del diritto alla Verità come proiezione della disuguaglianza sociale e giuridica, 22 – 1.3. Secondo luogo di verifica: il processo ad Adolf Eichmann, ovvero la negazione del diritto ad un equo processo come proiezione della violazione del divieto di discriminazione, 29 – 1.4. Lineamenti di una tradizione sovversiva, 40.

1.1. Il processo come arena e come luogo di verifica per la tenuta dei diritti umani

Il processo, aprendosi allo spazio pubblico, può costituire occasione di disvelamento, allorquando una singola vicenda si trasforma in cassa di risonanza di un caso avente una portata più generale.

L’Illuminismo è il periodo durante il quale si sono progressivamente profilati ed affermati due differenti modi di usare il processo, che hanno avuto nel tempo un seguito duraturo.

Il primo modello, che possiamo chiamare liberale, rimanda alle modalità con cui nasce un caso giudiziario¹: esso si è sviluppato

1. La figura dell’avvocato che si serve del diritto come di un’arma contro il potere si è delineata nel XVIII secolo, con l’*Affaire Calas* (1765) in cui Voltaire si

per tutto il corso del XIX e del XX secolo, e, senza dubbio, il caso Dreyfus ha rappresentato il punto più alto di questa alleanza tra scena giudiziaria e dibattito intellettuale.

Il secondo modello — caratterizzato dalla tendenza a strumentalizzare il tribunale ai fini della propaganda politica — è quello cosiddetto “leninista”²: in esso si iscrive, a giusto titolo, il processo ad Adolf Eichmann³.

In questo caso, sia che si tratti di difendere una causa, di supportare una rivendicazione o di contestare un potere in carica, il diritto

prodigò per riabilitare un cittadino di Tolosa, protestante e condannato per parricidio. In quel frangente, il caso Calas fu l’occasione per denunciare l’oscurantismo a vantaggio della tolleranza religiosa. Sulle diverse concezioni del processo, cfr. L. ISRAEL, *Le armi del diritto*, Milano, Giuffrè, 2012, p. 49, che richiama il fondamentale testo di L. BOLTANSKI, E. CLAVERIE, N. OFFENSTADT e S.V. DAME, *Affaires, scandales et grandes causes. De Socrate a Pinochet*, Parigi, Stock, 2007.

2. Questo modello rinviene le sue radici nel processo a Gracco Babeuf che si tenne nel 1797 dinanzi all’Alta Corte di Giustizia a seguito della congiura degli Uguali. La vicenda è ampiamente trattata nel libro *La défense accusée*, pubblicato, per la prima volta, nel 1938 dall’avvocato francese Marcel Willard. Il fulcro dell’opera si rinviene in una “Lettera sulla difesa” — traduzione di una lettera scritta da Lenin nel 1905 — in cui si insiste sulla necessità di strumentalizzare il tribunale ai fini della propaganda politica.

3. Hannah Arendt, in *La banalità del male* cit., precisa che «il processo non divenne mai un dramma; tuttavia, lo spettacolo che Ben Gurion aveva in mente ci fu, o meglio il complesso di lezioni che egli pensava di dover impartire agli ebrei e ai gentili, agli israeliani e agli arabi e insomma a tutto il mondo. Queste lezioni erano diverse a seconda dei destinatari. Ben Gurion ne aveva abbozzato le grandi linee già prima che iniziasse il processo, in vari articoli miranti a spiegare perché Israele aveva rapito l’imputato». Poco più avanti si afferma pure che «C’era la lezione per il mondo non ebraico: Noi vogliamo far sapere alle nazioni di tutto il mondo come milioni di persone, solo perché erano ebrei, e milioni di bambini, solo perché erano ebrei, sono stati assassinati dai nazisti (...). L’opinione pubblica mondiale deve sapere che la Germania nazista non è stata la sola responsabile dello sterminio di sei milioni di ebrei. Perciò noi vogliamo che le nazioni di tutto il mondo sappiano e si vergognino». Hannah Arendt, *La banalità del male*, cit., pp. 17–18. Per l’autrice, in definitiva, l’obiettivo era quello di provocare vergogna nelle altre nazioni e giustificare lo Stato ebraico come unico luogo in cui gli ebrei potessero trovarsi al sicuro. Logico corollario è che al banco degli imputati era seduto non un uomo ma “l’antisemitismo nel corso di tutta la storia”. Cfr. ancora H. ARENDT, *La banalità del male*, cit., p. 27.

può essere invocato da attori diversi, con conseguenze non sempre facili da prevedere, ma che in gran parte, dipendono dallo stretto rapporto che esiste tra il diritto e l'esercizio del potere legittimo.

La tragedia classica di Antigone viene spesso utilizzata come modello rappresentativo dello scontro tra legalità e legittimità che permea di sé la sociologia del diritto.

Come è noto, per Antigone si tratta di sapere se è più importante seppellire suo fratello, perché la sua anima possa trovare la quiete, o rispettare la decisione del re che ha proibito di dare sepoltura a Polinice.

Ebbene, Antigone si trova a scegliere tra le leggi della morale e della religione, da una parte, e le leggi scritte della città, dall'altra.

Ragionando in chiave rigorosamente giuridica, la questione si traduce nel seguente dilemma: esistono principi superiori che permettano di contestare il diritto in essere, nel senso che ad un diritto positivo (vigente) sia possibile opporre un diritto naturale? E ancora: in quali casi il diritto può essere considerato legittimo?

Il caso più celebre e rappresentativo di questo dibattito fu quello del giurista tedesco Gustav Radbruch, il quale — già ministro della giustizia durante la Repubblica di Weimar — era stato fino a quel momento favorevole ad una concezione positivista del diritto.

Egli, tuttavia, dopo la fine della Seconda guerra mondiale, cominciò a tener conto dei casi in cui le leggi diventavano talmente ingiuste da non dover più essere considerate valide.

Questa conversione di uno dei più autorevoli giuristi tedeschi divenne oggetto di una controversia che nel 1958 contrappose, sulla *Harvard Law Review*, due celebri professori americani riguardo alla interpretazione che doveva essere data al diritto nazista ed al modo di giudicare a posteriori i crimini commessi sotto quel regime: i protagonisti di questa contesa furono H.L.A. Hart e Lon Fuller.

Il primo affermava che diritto e morale sono realtà distinte e, conseguentemente, altro è riconoscere che una norma è valida, al-

tro che una norma è giusta; il secondo, invece, propugnava l'idea della esistenza di una moralità interna al diritto⁴.

In questo dibattito si colloca a giusto titolo anche Hannah Arendt, aggiungendo un ulteriore argomento.

Secondo la Filosofa, la Dichiarazione dei diritti dell'uomo, risalente alla fine del XVIII secolo (1789), segnò una svolta nella storia⁵: con l'elaborazione di tale documento, accadeva infatti che «d'allora in poi, l'uomo e non il precetto divino o gli usi consacrati dalla tradizione, sarebbe stato la fonte del diritto».

L'auspicio era dunque che i principi in essa contenuti avrebbero spazzato via tutti i privilegi assicurati dalla storia a certi strati della società e a certe nazioni: in definitiva, con essa sarebbe dovuta essere certificata l'emancipazione del genere umano da qualsiasi tutela.

Per questo motivo, «durante il XIX secolo, fu opinione concorde che i diritti umani dovessero essere invocati ogni qual volta gli individui avevano bisogno di protezione contro la sovranità dello stato e l'arbitrio della società».

Ulteriore corollario di tale assunto fu che i diritti umani, poiché inalienabili e irrinunciabili, «non derivavano la loro validità da altri diritti o leggi» e, soprattutto, «non occorreva nessuna volontà per istituirli»: l'uomo, pertanto, appariva come «l'unico sovrano in materia di diritto», alla stessa stregua «dello stato in materia di governo».

L'uomo, conseguentemente, secondo l'intenzione dei compilatori della Dichiarazione Universale del 1789, «si era appena affermato come un essere completamente isolato, emancipato da qualsiasi autorità o vincolo, come un essere che portava in se stesso la sua dignità senza riferimento a un ordine superiore più vasto che già si riduceva a membro di un popolo».

4. Sulla concezione del diritto elaborata da H.L.A. Hart, cfr. F. TODESCAN, *Compendio di storia della filosofia del diritto*, Padova, Cedam, 2013, pp. 487-488; sul dibattito tra Hart e Lon Fuller, cfr. L. ISRAEL, *Le armi del diritto*, cit., p. 88.

5. Sul punto, H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo* cit., p. 403.