

POTERE, LEGGE, MONDO: UN'IDEA DI COSMOPOLITISMO ATTRAVERSO UNA LETTURA ARENDTIANA

LETIZIA KONDERAK

*Dipartimento di Ricerca e Innovazione Umanistica
Università degli Studi di Bari
Center for Advanced Studies South Eastern Europe
University of Rijeka
letizia.konderak@uniba.it*

ABSTRACT

This paper discusses Taraborrelli's hypothesis that a cosmopolitan longing pervades Arendt's thought, wondering if a cosmopolitanism without uprootedness is possible. This scope is pursued through Arendt's themes of the "right to have rights" and the connection between power, law, and world. The first chapter examines the syntagm "right to have rights", showing the distinct levels on which the first right - the only human right - lies, beyond and over the rights of the citizens. The second chapter discusses Rancière's and Balibar's reading of Arendt's right to have rights; thus, it demonstrates that, while the two authors grasp the relevance of political action, they downplay the two levels where the only human right and the rights of the citizens situate. The third chapter locates on the degree of the rights of the citizen and studies Arendt's idea of the implication between civil and political rights through the magnifying lens of the foundation. Lastly, the article shows that Arendt appeals to international law as a worldly federation of conciliar states, while she invokes the cosmopolitan law for the guarantee of the only human right against the only crime against the mankind: the cosmopolitical domain lies outside the spatial organization of the people.

KEYWORDS

Cosmopolitanism, Civil rights, Human Rights, Power, Law, World

1. INTRODUZIONE

Nel ricostruire la storia dello *jus gentium*, Carl Schmitt esplicita le ragioni della scelta di tralasciare il cosmopolitismo ellenistico: «le generalizzazioni del periodo ellenistico, che fanno della *polis* una *cosmopolis* [...] erano senza *topos*, vale a dire senza una localizzazione nello spazio e quindi senza un ordinamento concreto»¹.

¹ C. Schmitt, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello "jus publicum Europaeum"*, traduzione di E. Castrucci, Adelphi, Milano 2017, p. 30; come ricorda Taraborrelli, nella prima metà del XX secolo il termine cosmopolitismo aveva l'accezione negativa del «cosmopolitismo senza

Lo sradicamento spaziale del cosmopolitismo impedisce a Schmitt di annoverarlo tra i progenitori dei concreti ordinamenti spaziali definitisi a partire dall'età moderna, man mano che il globo terrestre si unificava e che i paesi europei concepivano con fatica un diritto pubblico globale.

Hannah Arendt, a sua volta, impiega a più riprese nella sua riflessione sulla politica una varietà di concetti spaziali, che passano attraverso la terra, il mondo e lo spazio politico, in corrispondenza alle attività in cui si articola la vita attiva - lavoro, opera e azione. In tal senso, la riflessione arendtiana e quella schmittiana sono accomunate dall'attenzione alla spazialità della politica². Questo contributo si interroga pertanto circa la possibilità di rinvenire, nell'opera arendtiana, un progetto cosmopolitico liberato dallo sradicamento che da principio infesta la posizione del cittadino del mondo. Insomma, si tratterà l'ipotesi - anche attraverso il contributo di Taraborelli *Hannah Arendt e il cosmopolitismo* - che Arendt immagini un cosmopolitismo non delocalizzato, che pure mantenga quella eccedenza rispetto al diritto internazionale attribuitagli da Kant³. Tale questione verrà indagata analizzando due temi della riflessione arendtiana: il problema dell'"unico diritto umano" o del "diritto ad avere diritti", e la coimplicazione tra legge e potere, che verrà esaminata nel caso esemplare della fondazione politica.

2. "ESISTE UN UNICO DIRITTO UMANO"

Le tesi elaborate da Arendt nel capitolo di *Le origini del totalitarismo* intitolato "Il tramonto dello stato nazionale e la fine dei diritti umani" sono state rese celebri da Earl Warren, presidente della Corte Suprema degli Stati Uniti, che citò il sintagma "diritto ad avere diritti" nel 1958 pronunciandosi contro la prerogativa, che il governo statunitense si arrogava, di denaturalizzare alcuni cittadini⁴. La formula ha da quel momento incontrato un'ampissima fortuna, che non verrà in questa sede ricostruita: essa coglie però il nocciolo dell'argomentazione arendtiana, e cioè la sua idea che l'appartenenza a uno stato sia condizione di possibilità del possesso dei diritti.

radici» (A. Taraborelli, *Hannah Arendt e il cosmopolitismo. Stato, comunità, mondi in comune*, Mimesis, Milano/Udine 2022, p. 19).

² H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, traduzione di M. Bistolfi, Einaudi, Torino 2006, p. 95; Lindahl nota come Arendt manchi di cogliere la struttura riflessiva dell'ordinamento politico e spaziale, e cioè la sua prerogativa di distinguere un interno e un esterno (H.K. Lindahl, *Give and Take: Arendt and the Nomos of Political Community*, «Philosophy and Social Criticism» 32 (7), pp. 881-901). Sulla critica arendtiana di Schmitt A. Jurkevics, *Hannah Arendt and Carl Schmitt's Nomos of the Earth: a Dialogue on law and geopolitics from the margins*, «European Journal of Political Theory», 2015 (0), pp. 1-22.

³ I. Kant, *Per la pace perpetua*, traduzione di R. Bordiga, Feltrinelli, Milano 2017, p. 54.

⁴ S. De Gooyer - A. Hunt - L. Maxwell - S. Moyn - A. Taylor, *The Right to Have Rights*, Verso, London/New York, 2017, p. 9 e A. Taraborelli, *Hannah Arendt e il cosmopolitismo*, cit., p. 29, nota 30.

Nel testo del 1951 Arendt esplicita le perplessità dei diritti umani, perplessità che per l'autrice emersero col diffondersi dell'apolidia in Europa a cavallo tra le due guerre mondiali. In quel periodo, tra le esperienze di sradicamento generale che affliggevano le popolazioni europee a causa dell'inflazione, della disoccupazione, delle guerre civili, emerse una categoria di individui su cui gli avvenimenti storici si abbattono con maggiore violenza: gli apolidi, e cioè quegli individui che avevano subito una snaturalizzazione a seguito di guerre civili o cambi di regime. La snaturalizzazione sottraeva loro la personalità giuridica che possedevano in quanto cittadini di uno stato:

Le guerre civili scoppiate nel periodo fra i conflitti mondiali furono più sanguinose e crudeli che in passato; e diedero luogo a migrazioni di gruppi che a differenza dei loro più fortunati predecessori, i profughi delle guerre religiose, non furono accolti e assimilati in nessun paese. Una volta lasciata la patria d'origine essi rimasero senza patria, una volta lasciato il loro stato furono condannati all'apolidia. Privati dei diritti umani garantiti dalla cittadinanza, si trovarono ad essere senza alcun diritto, la schiuma della terra⁵.

Venuta meno la cittadinanza dello stato d'origine, gli apolidi non ne acquisivano più nessuna, tanto a causa della mole sempre crescente di profughi⁶, quanto per il rifiuto degli altri paesi ad accoglierli. L'indesiderabilità di questi individui - che si traduceva nelle pratiche di rimpatrio messe in atto al di fuori della legge dalle polizie di confine - rivelava la radicale superfluità cui gli apolidi erano condannati⁷.

Quello che poteva sembrare il semplice accrescimento di un fenomeno già esistente, celava in realtà, agli occhi di Arendt, l'esplosione delle aporie dell'assetto internazionale configuratosi a partire dall'affermarsi dello stato nazionale e del concetto di umanità che ad esso era ancorato. Per l'autrice, infatti, gli apolidi, una volta persa la cittadinanza del proprio paese, venivano a trovarsi al di fuori dell'umanità poiché l'umanità era organizzata in una famiglia di nazioni⁸. Eppure, come Arendt sottolinea, proprio gli apolidi erano la perfetta incarnazione dell'Uomo cui le enumerazioni dei diritti umani, a partire dalle Rivoluzioni americana e francese, avevano attribuito tali diritti: quando gli apolidi cessavano di esser cittadini, i diritti umani avrebbero dovuto emergere come garanti della loro nuda umanità, della loro natura di uomini. Ciò che si esperiva era invece la consequenzialità tra la privazione dei diritti dei cittadini e lo svanire dei diritti umani. Le sventure degli apolidi erano,

⁵ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, traduzione di A. Guadagnin, Einaudi, Torino 2009, p. 372.

⁶ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 385, il che impediva che potesse essere applicata loro la misura eccezionale del diritto d'asilo (ivi, p. 407, Ead., *Es gibt nur ein einziges Menschenrecht*, «Die Wandlung», 4 (1949), pp. 754-770, pp. 757-758).

⁷ Sullo scambio di espulsi ai confini, H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 394 e pp. 399-400; sulla superfluità, ivi, p. 626 e p. 651.

⁸ Ivi, pp. 406-407 e pp. 225-226.

per l'autrice, la prova fattuale della vacuità dei sacri diritti umani⁹, dell'inutilità degli sforzi delle associazioni filantropiche di perfezionare l'elenco dei diritti laddove nessuno era in grado di garantirli a coloro che più ne avevano bisogno.

L'autrice indaga le ragioni del fallimento delle sublimi *Dichiarazioni dei diritti umani*, e sostiene che la loro inefficacia dipende dall'inesistenza dell'Uomo cui esse attribuiscono tali diritti, poiché si tratta di un uomo astratto e introvabile, privo di legami e di determinazioni¹⁰. Per questo motivo, nella prospettiva arendtiana, quando si trattò di dare una forma concreta agli inalienabili diritti umani, le Costituzioni Europee li riferirono immediatamente ai membri dei popoli nazionali¹¹, a quegli individui cioè che facevano parte del gruppo etnico assunto alla dignità statale: l'Uomo diveniva il cittadino, e il cittadino si tramutava nel membro del popolo, etnicamente connotato, che si era appropriato della sovranità del proprio stato¹².

Questa serie di slittamenti, per Arendt, spiegano perfettamente quanto accaduto nel periodo tra le due guerre mondiali: la concretizzazione dell'uomo nel membro di un popolo rendeva conto dell'istituzione di un diritto eccezionale per le minoranze, cioè per quei popoli che, all'interno degli stati costruiti a seguito del crollo dei grandi imperi dell'Europa Orientale, godevano di una cittadinanza inferiore, quasi fossero cittadini di serie B, destinati ad essere assimilati dalla nazione statale¹³. Lo scivolamento dell'uomo nel cittadino spiegava poi la perdita di ogni diritto che si abbatteva sugli apolidi: essi erano certo ancora uomini, ma «il mondo non ha trovato nulla di sacro nell'astratta nudità dell'essere-uomo»¹⁴.

Alla deduzione dei diritti dalla natura umana, Arendt contrappone la tesi di Edmund Burke per cui i diritti vanno rivendicati in quanto si è cittadini del proprio paese¹⁵. Ciò che gli apolidi hanno perso non sono infatti dei particolari diritti:

La disgrazia degli individui senza status giuridico non consiste nell'esser privati della vita, della libertà, del perseguimento della felicità, dell'eguaglianza di fronte alla legge e della libertà d'opinione [...] ma nel non appartenere più ad alcuna comunità di sorta, nel fatto che per essi non esiste più alcuna legge, che nessuno desidera più neppure opprimerli [...]. Qui è il nocciolo del problema. La privazione dei diritti umani si manifesta soprattutto nella mancanza di un posto nel mondo che dia alle opinioni un peso e alle azioni un effetto [...]. Ci siamo accorti dell'esistenza di un diritto ad avere

⁹ Ivi, p. 375.

¹⁰ Ivi, p. 403.

¹¹ Sul significato etnico del termine nazione si veda H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 404-405; sull'organizzazione della politica sul modello della famiglia, Ead., *Che cos'è la politica?*, cit., p. 5 e Ead., *Vita activa*, cit., pp. 21-22. Si veda A. Taraborrelli, *Hannah Arendt e il cosmopolitismo*, cit., p. 42.

¹² H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 403-404.

¹³ Ivi, p. 374.

¹⁴ Ivi, p. 415, H. Arendt, *Es gibt nur ein einziges Menschenrecht*, cit., p. 762 e Ead., *Noi Profughi*, in *Ebraismo e modernità*, ed. italiana a cura di G. Bettini, Feltrinelli, Milano 2009, pp. 35-49, p. 47.

¹⁵ H. Arendt, *Es gibt nur ein einziges Menschenrecht*, cit., pp. 762-763 e Ead., *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 415.

diritti (e ciò significa vivere in una struttura in cui si è giudicati per le proprie azioni e opinioni) solo quando sono comparsi milioni di individui che lo avevano perso e non potevano riacquistarlo a causa della nuova organizzazione globale del mondo¹⁶.

Per Arendt, dunque, il godimento di qualsivoglia diritto presuppone un diritto ulteriore, e cioè il diritto ai diritti o l'unico diritto umano: tutti gli altri diritti sono diritti dei cittadini¹⁷.

L'analisi arendtiana delle perplessità dei diritti umani non suppone un'adesione alle tesi di Burke, nella forma di una riduzione dei diritti alle istituzioni che li costituiscono e garantiscono¹⁸. Al contrario, Arendt mette in luce, innanzitutto, il fatto che le Dichiarazioni dei diritti umani non erano state accompagnate dall'istituzione di entità giuridiche capaci di interferire con la sovranità degli stati e dunque di garantire i diritti violati dagli stati stessi.

In secondo luogo, Arendt duplica i livelli sui quali il diritto si situa: il diritto ad avere diritti costituisce la condizione di possibilità degli altri diritti - siano essi i diritti civili o i diritti politici -, e consiste nell'appartenenza a una comunità organizzata politicamente e giuridicamente; solo tale appartenenza garantisce la fruizione dei diritti sanciti dalle Dichiarazioni. Lo sdoppiamento dei diritti è stato finemente chiarito da Seyla Benhabib: per lei, mentre i diritti nominati nella formula arendtiana sono i particolari diritti dei cittadini, il primo diritto celerebbe l'appello all'imperativo morale che - in senso kantiano - abita in ciascun uomo, un appello morale alla tutela dell'umanità dell'uomo¹⁹. Pertanto, per Benhabib il miglioramento del diritto internazionale e il potenziarsi delle istituzioni internazionali ha esteso l'accessibilità del diritto ad avere diritti, in un progresso verso l'idea regolativa dell'umanità²⁰. La lettura di Benhabib ha il merito di sottolineare lo sdoppiamento dei piani su cui

¹⁶ Ivi, pp. 409-410 e Ead., *Es gibt nur ein einziges Menschenrecht*, cit., pp. 759-760.

¹⁷ «Ma sappiamo anche che esistere ancora un altro diritto oltre i cosiddetti "immutabili" diritti umani - che propriamente sono soltanto diritti dei cittadini e che cambiano a seconda delle circostanze storiche o di altre condizioni - un diritto che non proviene "dalla nazione" e che abbisogna di un'altra garanzia rispetto al diritto nazionale, vale a dire il diritto di ogni uomo all'appartenenza a una comunità politica» (H. Arendt, *Es gibt nur ein einziges Menschenrecht*, cit., p. 765).

¹⁸ É. Balibar, *Arendt, il diritto ai diritti e la disobbedienza civica*, in «Aut-aut» 386 (2020), pp. 60-92, p. 71.

¹⁹ S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Rawman & Littlefield, Lanham /Boulder / New York / Toronto /Oxford 2003, p. 185.

²⁰ A. Taraborrelli, *Hannah Arendt e il cosmopolitismo*, cit., p. 32; l'idea che l'estensività dell'universalismo, e cioè la progressiva universalizzazione del godimento dei diritti civili, sia frutto di un'articolazione tra cittadinanza nazionale e legge internazionale si trova anche in Balibar (É. Balibar, *Is a Philosophy of Human Civic Rights Possible? New Reflections on Equaliberty*, «The South Atlantic Quarterly» (2004), 103, pp. 311-322, p. 312). La tesi che sia in atto un progresso dell'universalizzazione dei diritti umani viene criticata da Gündoğdu, che vi ravvede l'intrufolarsi di una inconsapevole filosofia della storia (A. Gündoğdu, *Rightlessness in an Age of Rights: Hannah Arendt and the Contemporary Struggle of Migrants*, Oxford University Press, Oxford 2015, p. 61). Peraltro, il numero sempre crescente di profughi indicato dall'altro commissario ONU per i rifugiati smentisce tale ipotesi.

Arendt situa la sua analisi; tuttavia, per meglio comprendere la posizione arendtiana è opportuno richiamare un articolo del 1949, *Es gibt nur ein einziges Menschenrecht*, in cui l'autrice formula gran parte degli argomenti poi rielaborati nell'opera del 1951 sul totalitarismo. In questo testo l'autrice non parla del diritto ad avere diritti, ma dell'unico diritto umano: ella non solo riafferma il carattere perentoriamente giuridico di tale diritto, ma esplicita come esso si risolve in un unico diritto: «di fronte all'unico crimine contro l'umanità sta l'unico diritto umano»²¹.

Il contenuto del crimine contro l'umanità giunge a chiarirsi ad Arendt nel corso del processo al gerarca nazista Adolf Eichmann. Dopo aver preso in rassegna le ipotesi venute configurandosi durante il processo a Gerusalemme e nel dibattito che esso generò²², Arendt chiarisce in cosa sia consistito il crimine di Eichmann contro l'umanità:

Fu quando il regime nazista dichiarò di voler non soltanto scacciare tutti gli ebrei dalla Germania, ma fare sparire tutto il popolo ebraico dalla faccia della terra, fu allora che prese forma il crimine nuovo, il crimine contro l'umanità, nel senso del delitto commesso contro la condizione umana ovvero contro il complesso degli esseri umani. L'espulsione e il genocidio, sebbene siano entrambi delitti internazionali, devono rimanere distinti; la prima è un crimine contro le altre nazioni, mentre il secondo è un attentato alla diversità umana in quanto tale, cioè a una caratteristica della "condizione umana" senza la quale la stessa parola "umanità" si svuoterebbe di ogni significato²³.

Mentre il solo diritto umano consiste nel diritto a non essere privati della cittadinanza, il crimine contro l'umanità, che a quello corrisponde, consiste nella distruzione della pluralità mondiale, pluralità che si attualizza nell'eguaglianza e

²¹ H. Arendt, *Es gibt nur ein einziges Menschenrecht*, cit., p. 769.

²² Arendt propugnava l'ipotesi che Eichmann venisse incriminato perché attraverso il suo crimine contro il popolo ebraico egli aveva contribuito a commettere un crimine contro l'umanità; pertanto, ella riteneva che egli dovesse esser giudicato da un ente internazionale capace di prevaricare la sovranità dello stato in nome del quale tale delitto era stato commesso. A tal scopo l'autrice prospettava che Israele si pronunciasse sull'imputato, ma che rinunciaste a eseguire la condanna, facendo appello all'ONU affinché istituisse un tribunale permanente per processare i crimini contro l'umanità (H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, traduzione di P. Bernardini, Feltrinelli, Milano 2017, p. 276. Per la disamina giuridica, ivi, pp. 260-284 e A. Taraborrelli, *Hannah Arendt e il cosmopolitismo*, cit., pp. 85-105). Come nota Taraborrelli, l'istituzione di un tribunale permanente all'Aja per i crimini contro l'umanità risale solo al 2002, e tale organo non è interno all'ONU (ivi, p. 65, nota 93).

²³ H. Arendt, *La banalità del male*, cit., p. 275 e ivi, pp. 284. La definizione arendtiana del crimine contro l'umanità genera una perplessità: se la pluralità si attualizza tanto mediante l'azione mondiale di ciascun individuo, quanto attraverso il mondo comune generato dalle nazioni, risulta allora nuovamente confusa la distinzione tra l'omicidio e il genocidio. La difficoltà resta invariata nel caso in cui l'accento ricada sul mondo prodotto da un popolo, cui nondimeno contribuisce ogni individuo (Ead., *Che cos'è la politica?*, cit., p. 82-83 e A. Taraborrelli, *Hannah Arendt e il cosmopolitismo*, cit., p. 97).

distinzione tra gli individui e attraverso la pluralità dei modi di costruire e abitare un mondo incarnati dai diversi popoli²⁴.

Con acume Taraborrelli sottolinea come il diritto ad avere diritti, o l'unico diritto umano, abbia un duplice fondamento: in primo luogo, «il fatto incontestabile che la mancanza di un diritto ad avere diritti rappresenti *universalmente* un male in sé»²⁵; vi è poi il fatto della pluralità come condizione umana da proteggere dal rischio del suo depauperamento. Taraborrelli parla esplicitamente della pluralità come del «nuovo principio del politico»²⁶.

Infine, occorre chiarire la corrispondenza tra l'unico diritto umano e il crimine contro l'umanità: ciò che Arendt nel 1963 – nel suo testo su Eichmann – chiama crimine contro l'umanità, messo in atto dal nazismo, era stato da lei definito nel 1951 “male radicale”. Nello sforzo di definire questo male, in una lettera a Jaspers, Arendt si esprime come segue:

Che cosa sia veramente oggi il male radicale, non lo so, ma mi sembra che in un certo modo abbia a che fare con i seguenti fenomeni: la riduzione degli uomini in quanto uomini a esseri assolutamente superflui, il che significa non già affermare la loro superfluità nel considerarli mezzi da utilizzare, ciò che lascerebbe intatta la loro natura umana e offenderebbe soltanto il loro destino di uomini, bensì rendere superflua la loro qualità stessa di uomini²⁷.

La produzione della superfluità ha a che fare col male radicale perché essa, durante la dominazione nazista, aveva posto le condizioni per la soluzione finale: la privazione della cittadinanza, divenuta così frequente a partire dalla Prima guerra mondiale, esibiva gli apolidi come masse sradicate e indesiderate, a tal punto dimenticate da tutti che la loro uccisione non suscitava alcuna protesta²⁸. La superfluità è infatti, agli occhi di Arendt, il primo passo verso l'uccisione dell'individualità e della spontaneità perseguita dal nazismo nei campi di concentramento, passando attraverso l'annullamento della personalità giuridica e di quella morale²⁹. La produzione della superfluità è quindi il punto di partenza verso quella distruzione

²⁴ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 127; la pluralità, il «fatto che gli uomini, e non l'Uomo, vivono sulla terra e abitano il mondo» (ivi, p. 7) è per Arendt «la legge della terra» (Ead., *La vita della mente*, cit., pp. 99-100; Ead. *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 652, Ead., *L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*, traduzione di L. Boella, Raffaello Cortina, Milano 2006, p. 82, Ead., *Sulla rivoluzione*, traduzione di R. Zorzi, Einaudi, Torino 2009, p. 198 e Ead., *Che cos'è la politica?*, cit., p.5).

²⁵ A Taraborrelli, *Hannah Arendt e il cosmopolitismo*, cit., p. 35.

²⁶ Ivi, p. 40.

²⁷ H. Arendt – K. Jaspers, *Carteggio 1926-1969: filosofia e politica*, traduzione di Q. Principe, Feltrinelli, Milano 1989, p. 104 e H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 628.

²⁸ La loro condizione era un «invito all'omicidio» (H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 418), frase rimossa dalla seconda edizione dell'opera (S. De Gooyer et al., *The Right to Have Rights*, cit., p. 117, nota 46).

²⁹ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 617-624; «l'uccisione della personalità giuridica che è nell'uomo è una condizione indispensabile per dominarlo interamente» (ivi, p. 617).

della pluralità – l'unico crimine contro l'umanità – che era stato per l'autrice l'obiettivo del totalitarismo.

3. L'ATTIVAZIONE DEI DIRITTI ATTRAVERSO L'AZIONE POLITICA

Una volta chiarito come il diritto ad avere diritti, o l'unico diritto umano, ecceda i diritti dei cittadini, si discuteranno ora le ipotesi di lettura elaborate da Jacques Rancière e Étienne Balibar. Queste interpretazioni vengono elencate da Taraborrelli tra quelle che attribuiscono il diritto ad avere diritti alle pratiche di coloro che li “impiegano”³⁰. Si mostrerà come queste esegesi manchino di sdoppiare i livelli sui quali Arendt situa i diritti; d'altronde le analisi dei due autori, pur attenendosi al piano dei diritti dei cittadini, offrono l'occasione per approfondire la circolarità tra diritti politici e diritti civili, tra possesso di una personalità giuridica e azione politica, così come essa viene concepita da Arendt. I concetti di fondazione, legge e mondo sono snodi centrali per chiarire tale circolarità. Obiettivo di questa analisi sarà esplicitare gli aspetti salienti della nuova forma di governo di cui Arendt intravede storicamente le tracce, all'incrocio tra conciliarismo e federalismo³¹, e, da ultimo, tornare sulla questione posta in apertura: si dà, nel pensiero di Arendt, un cosmopolitismo localizzato?

Dunque Rancière e Balibar attribuiscono agli individui la capacità di conquistare i diritti umani mediante l'azione politica, mediante la cittadinanza attiva.

Rancière sottolinea come l'opzione archipolitica di Arendt – e cioè, l'affermazione del necessario intervento di un *arché*, che sancisca una consequenzialità tra l'attitudine a governare e il governo³² – si traduca nella completa depoliticizzazione di coloro che, per un motivo o per l'altro, sono esclusi dalla sfera politica. Seguendo l'argomentazione di Arendt, sottolinea Rancière, i diritti umani risultano un vuoto o una tautologia: essi sono i diritti degli individui depoliticizzati, «i diritti di coloro che non hanno diritti»³³, dunque un vuoto, oppure sono i diritti di coloro che già hanno i diritti, e cioè i diritti dei cittadini, dunque una tautologia. Contro questa interpretazione, Rancière teorizza che i diritti umani costituiscano l'appiglio per la soggettivazione politica degli esclusi: come diritti sanciti da una comunità, essi testimoniano non soltanto della contraddizione tra il fatto e il principio, ma anche di una forma di visibilità dell'uguaglianza. I diritti divengono il riferimento per gli

³⁰ A. Taraborrelli, *Hannah Arendt e il cosmopolitismo*, cit., p. 33, nota 48.

³¹ H. Arendt, *Sulla Rivoluzione*, cit., pp. 199-202 e p. 317.

³² J. Rancière, *Who is the Subject of the Rights of Man?*, «The South Atlantic Quarterly» (2004), 103, pp. 297-310, p. 299; Rancière attribuisce questa tesi ad Arendt in virtù del fatto che ella riserva la partecipazione alla vita politica a coloro che sono già titolari dei diritti dei cittadini. A tale impostazione Rancière contrappone l'anarchia democratica, che scolla l'intitolazione al governo e la sua pratica.

³³ Ivi, p. 302; proprio in quanto individui depoliticizzati e vittime, sono gli altri a dover garantire loro i diritti umani: tale è il fondamento dell'intervento umanitario (ivi, pp. 308-309).

esclusi che intendono aprire una disputa circa la loro esclusione: ai bordi della politica, nel passaggio tra l'esclusione e l'inclusione, si situa così per Rancière «la sfera d'implementazione di questi predicati»³⁴, e cioè dei titoli attribuiti ai cittadini. Mediante la messa in scena di un dissenso che si richiama all'iscrizione dell'uguaglianza, gli esclusi aprono lo spazio politico del passaggio dall'esclusione all'inclusione.

Per Balibar, poi, il tratto peculiare delle moderne dichiarazioni dei Diritti umani è

l'universalizzazione dello status di cittadino [...]. Questo status cessa di essere un privilegio e giunge ad essere concepito invece nei termini di un accesso universale, o di un diritto universale alla politica: un diritto non solo ai diritti politici (un "diritto ad avere diritti", come diceva Arendt), ma anche all'effettiva partecipazione politica³⁵.

L'universalizzazione si articola dunque in due momenti: un'universalità estensiva, consistente nel godimento dei diritti civili, «cioè, un orizzonte cosmopolitico, cui ci si approssima in diversi gradi attraverso le diverse cittadinanze nazionali o federali, o, meglio, attraverso l'articolazione di cittadinanza nazionale e leggi internazionali, [e un'universalità intensiva] che ci offre come supporto o "soggetto" per la partecipazione politica l'umanità comune, il *Gattungswesen*»³⁶. L'universalità intensiva prevede così l'universalizzazione dello status di cittadino. Quest'ultima esclude l'esclusione, e cioè rifiuta l'ammissibilità dell'esclusione in virtù di qualsivoglia determinazione individuale. In tale conciliazione tra l'eguaglianza sancita per legge e la libertà politica, e nell'ineluttabile circolarità tra le due consiste l'*égalité*³⁷.

La preminenza che Balibar riconosce all'esercizio della libertà politica è dimostrata innanzitutto dal fatto che il filosofo considera parziali le ipotesi che riaffermano – dopo la critica arendtiana – la dignità dei diritti umani in quanto inizio, e cioè come istituzione o legge cui una comunità si vincola³⁸. Egli ipotizza piuttosto che l'universalità delle moderne Dichiarazioni dei diritti generi un'inversione tra cittadino e uomo: esse implicano infatti che non è l'uomo a fondare il cittadino, ma che il cittadino, con la sua azione politica, fonda l'uomo³⁹. Come Rancière, Balibar radica il possesso dei diritti civili nella capacità degli individui di prender parte alla

³⁴ Ivi, p. 303; si veda J. Rancière, *Ai bordi del politico*, traduzione di A. Inzerillo, Cronopio, Napoli, pp. 163-173.

³⁵ É. Balibar, *Is a Philosophy of Human Civic Rights Possible?*, cit., p. 312.

³⁶ Ibidem e É. Balibar, *Arendt, il diritto ai diritti e la disobbedienza civica*, cit., p. 68.

³⁷ É. Balibar, *Is a Philosophy of Human Civic Rights Possible?*, cit., p. 313 e Id., *La proposition de l'égalité*, PUF, Paris 2010.

³⁸ É. Balibar, *Arendt, il diritto ai diritti e la disobbedienza civica*, cit., p. 64; con riferimento a I. Possenti, *L'apolide e il paria. Lo straniero nella filosofia di Hannah Arendt*, Carocci, Roma 2002, p. 99-105.

³⁹ É. Balibar, *Is a Philosophy of Human Civic Rights Possible?*, cit., pp. 320-321 e Id., *Réponse à la question Jean-Luc Nancy: Qui vient après le sujet?*, in *Citoyen-Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, PUF, Paris 2011, p. 53.

vita politica: ai suoi occhi, infatti, i diritti non scaturiscono solo dalla personalità giuridica, ma sono anche frutto della reciprocità, sono «qualità che gli individui si riconoscono gli uni agli altri, a partire dal momento in cui istituiscono un “mondo comune”»⁴⁰.

Come nota Taraborrelli, le letture di Rancière e Balibar trasformano il diritto ad avere diritti in una sorta di “*polis portatile*”, poiché lo svincolano dall’inserimento in un’entità statale. Nonostante Rancière e Balibar offrano un’elegante soluzione al problema della privazione dei diritti, le loro tesi presentano degli inconvenienti: esse sovraccaricano di “responsabilità” individui vulnerabili⁴¹; inoltre – ciò vale soprattutto per Rancière – se ridotte *ad absurdum* esse conducono alla superfluità dell’azione politica di coloro che sono già inclusi, di coloro che già godono dei diritti dei cittadini. In tal quadro, poi, l’agire politico appare uno strumento per l’acquisizione dei diritti civili. Da ultimo, è opportuno notare che, se alcuni individui hanno subito una denaturalizzazione, è molto improbabile che lo Stato sovrano responsabile possa riconoscere loro, in virtù della loro rivendicazione, i diritti appena negati⁴². D’altronde, l’analisi dei due autori francesi misconosce uno dei cardini della disamina arendtiniana a proposito del diritto ad avere diritti: il fatto cioè che, agli occhi della filosofa, tale diritto rende possibile l’accesso ai diritti dei cittadini.

Per chiarire ulteriormente l’eccedenza del diritto ai diritti rispetto ai diritti dei cittadini, è opportuno ricorrere al tentativo arendtiano di definire i diritti umani negativamente, e cioè a partire da ciò che gli apolidi hanno perduto. Dopo aver negato che gli apolidi abbiano perso alcuni diritti particolari, la filosofa scrive:

Qui è il nocciolo del problema. La privazione dei diritti umani si manifesta nella mancanza di un posto nel mondo che dia alle opinioni un peso e alle azioni un effetto. Prima [dell’emergere della consapevolezza circa il diritto ad avere diritti], quel che oggi è chiamato “diritto dell’uomo” sarebbe stato considerato una caratteristica generale della condizione umana [...]. La sua perdita comporta la perdita della pertinenza e della realtà del discorso, in altre parole del linguaggio, nel senso datogli da Aristotele quando definiva l’uomo un essere dotato del potere di pensare e parlare [...]. Ad essa si accompagna la perdita di ogni relazione umana, di una comunità pubblicamente garantita, della capacità di azione politica. Con queste due perdite vengono meno alcune delle caratteristiche essenziali della vita umana [...]. Quindi, non la perdita di specifici diritti, ma la perdita di una comunità disposta e capace di garantire qualsiasi diritto è la sventura che si è abbattuta su un numero crescente di persone⁴³.

⁴⁰ É. Balibar, *Arendt, il diritto ai diritti e la disobbedienza civica*, cit., p. 70.

⁴¹ A. Taraborrelli, *Hannah Arendt e il cosmopolitismo*, cit., p. 34.

⁴² S. DeGooyer et al., *The Right to have Rights*, cit., p. 26; questo è ancor più vero se si tiene conto di ciò che già Arendt nota, e cioè che la denazionalizzazione subita in un paese si accompagna all’impossibilità di trovare una nuova patria, a causa della chiusura protezionistica dei confini.

⁴³ Ivi, pp. 411-413 e H. Arendt, *Es gibt nur ein einziges Menschenrecht*, cit., p. 761; sulle varie definizioni arendtiane del diritto ad avere diritti, A. Taraborrelli, *Hannah Arendt e il cosmopolitismo*, cit., p. 30.

Questo testo rivela lo stratificarsi della riflessione arendtiana a proposito del rapporto tra l'unico diritto umano e i diritti dei cittadini. Nel descrivere il contenuto del diritto ad avere diritti, infatti, Arendt intese il discorso più strettamente giuridico, per il cui il diritto ad avere diritti dà accesso allo status legale, con un discorso di carattere "esistenziale", e cioè con ciò che, nell'opera del 1958, Arendt avrebbe chiamato condizione umana: il diritto ai diritti, l'appartenenza a una comunità organizzata politicamente, sancisce non solo la vigenza del diritto, ma apre anche lo spazio in cui ciascuno può costruire reti di relazioni, esprimere opinioni e agire.

Per Arendt, infatti, la personalità giuridica e il "posto nel mondo" non descrivono il diritto ai diritti, ma i diritti di cui gli individui godono in quanto posseggono uno status giuridico. L'unico diritto umano, il diritto di appartenere a un'entità politica, trasfigura così parole prive di senso e atti sradicati in opinioni e azioni, passibili di essere ascoltate dagli altri e giudicate dalla legge⁴⁴.

In secondo luogo, il duplice contenuto dei diritti, quello giuridico e quello politico, rispecchia la doppia funzione del mondo all'interno del quale l'unico diritto umano accasa. Il mondo, infatti, in quanto prodotto dell'operare umano⁴⁵ - e cioè di una fabbricazione violenta e solitaria, che crea oggetti durevoli a partire da quanto rinvenuto in natura, oggetti che poi si oppongono all'uomo - include l'insieme dei manufatti, dei prodotti culturali, delle istituzioni e delle opere d'arte. Per la sua durevolezza e stabilità, il mondo si contrappone al mero processo vitale, e cioè all'attività lavorativa, il cui ritmo si adegua all'ineluttabile ripetitività dei processi naturali, e alla fragilità dell'azione politica, cioè delle grandi gesta e discorsi che gli uomini inscenano in pubblico, attualizzando la pluralità⁴⁶. Il mondo è composto dagli oggetti prodotti dagli uomini, ma esso è al contempo la dimora che ospita le altre attività umane, resistendo al logorio del processo vitale e offrendo una scena perché la grandezza delle gesta umane appaia e permanga immortale⁴⁷; lo spazio

⁴⁴ Arendt distingue peraltro il diritto ad avere diritti dall'uguaglianza di fronte alla legge: quest'ultima può essere rivendicata solo da chi già possiede una personalità giuridica (H. Arendt, *Es gibt nur ein einziges Menschenrecht*, cit., p. 759). La descrizione di Rancière dell'operato di Olympe de Gouge è infatti più adeguata alla rivendicazione dell'uguaglianza di fronte alla legge (J. Rancière, *Who is the Subject of the Rights of Man?*, cit., pp. 303-304).

⁴⁵ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 7 e pp. 127-132.

⁴⁶ Ivi, p. 7; «vivere insieme in un mondo significa essenzialmente che esiste un mondo di cose tra coloro che lo hanno in comune, come un tavolo è posto tra quelli che vi siedono intorno; il mondo, come ogni in-fra [*in-between*], mette in relazione e separa gli uomini nello stesso tempo. La sfera pubblica, in quanto mondo comune, ci riunisce insieme e tuttavia ci impedisce [...] di caderci addosso a vicenda» (ivi, p. 39).

⁴⁷ Ivi, p. 67; gli oggetti del mondo sono tali che «il loro uso appropriato non li fa scomparire ed essi danno all'artificio umano la stabilità e la solidità senza cui non potrebbe ospitare quella creatura instabile e mortale che è l'uomo» (ivi, p. 97; e H. Arendt, *Lavoro, opera, azione. Le forme della vita attiva*, Ombre Corte, Verona 1997, pp. 51-52). Quanto all'immortalitàmondana che, attraverso l'agire politico, gli uomini ricercano, scrive Arendt: «Infatti [...] il mondo comune è ciò in cui noi entriamo quando nasciamo e ciò che lasciamo alle nostre spalle al momento della nostra morte. Esso trascende il nostro arco di vita tanto nel passato quanto nel futuro; esso esisteva prima che noi vi giungessimo e

politico, in quanto attualizzazione della pluralità, abbisogna di apparire in pubblico, ma il «pubblico [è] il mondo stesso, in quanto è comune a tutti e distinto dallo spazio che ognuno di noi vi occupa privatamente»⁴⁸. Come l'esser membro di un certo popolo, il godere dell'unico diritto umano oscilla tra l'accezione meramente legale del possesso di uno status giuridico e l'inserimento nella rete di relazioni tra membri di una comunità, così il "posto nel mondo" cui l'unico diritto umano intitola implica l'accesso alla legge e allo spazio politico - ovvero, alle due funzioni del mondo. Rancière e Balibar colgono dunque con chiarezza la coimplicazione tra diritti civili e politici, salvo il fatto che si attengono ai diritti dei cittadini.

A partire da queste premesse, si discuterà l'ipotesi arendtiana di una nuova forma di governo, articolata tra il federalismo e il consiliarismo. Al riguardo, si farà riferimento anche alla puntuale lettura di Taraborrelli, ma si ipotizzerà che tale lettura riconosca solo in parte il ruolo fondante della legge per tale forma di governo. Infine, a seguito di questa analisi - che aderisce ai diritti dei cittadini, tralasciando l'unico diritto umano - ci si interrogherà sul diritto ai diritti, e sulla tipologia di cosmopolitismo che esso genera.

4. DAL POTERE ALLA LEGGE E DALLA LEGGE AL POTERE

Nel quadro della sua fenomenologia politicizzata, Arendt riconosce nell'azione politica un'attività che ineludibilmente struttura la vita umana⁴⁹, che attualizza la pluralità, e che genera una gioia del tutto particolare, e cioè la felicità pubblica⁵⁰: le interpretazioni di Balibar e di Rancière pongono in risalto questo aspetto della riflessione arendtiana.

Il riferimento dell'autrice alla *polis* greca non denota un nostalgico ellenismo. Le esperienze della *polis* greca e della *Res publica* romana sono piuttosto per lei

continuerà dopo il nostro breve soggiorno in esso. È ciò che abbiamo in comune non solo con quelli che vivono con noi, ma anche con quelli che c'erano prima e con quelli che verranno dopo di noi. Ma un tale mondo comune può superare il ciclo delle generazioni solo in quanto appare in pubblico. È la pubblicità della sfera pubblica che può assorbire e far risplendere attraverso i secoli qualsiasi cosa gli uomini abbiano voluto salvare dalla rovina naturale del tempo» (H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 41, e Ead., *La vita della mente*, cit., p. 101).

⁴⁸ H. Arendt, *Vita activa*, p. 39. Viceversa, il mondo è strutturato dalla pluralità, che ne conferma la realtà mediante una molteplicità di prospettive (Ead., *La vita della mente*, cit., pp. 99-103 e Ead. *L'umanità in tempi bui*, cit., p. 71; sul rimando tra mondo e pluralità, A. Taraborrelli, *Hannah Arendt e il cosmopolitismo*, cit., p. 97).

⁴⁹ La sparizione moderna dell'azione, causata dall'occupazione della sfera pubblica da parte della fabbricazione prima e del lavoro poi, non determina la scomparsa dell'azione, ma il suo spostamento in altri ambiti della condizione umana; in particolare, l'azione si dedica allo sforzo di dominare la natura mediante la scienza (H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 242).

⁵⁰ H. Arendt, *Sulla Rivoluzione*, cit., pp. 137-141, Ead., *Tra passato e futuro*, cit., p. 27 e Ead., *Thoughts on Politics and Revolution*, in *Crisis of the Republic*, Harcourt Brace, London/ New York/ San Diego 1969, pp. 199-220, pp. 203-204 e A. Taraborrelli, *Hannah Arendt e il cosmopolitismo*, cit., pp. 39-40.

esempi storici di modi di vita improntati all'eminenza dell'azione politica sulle altre attività mondane. Agli occhi di Arendt, in effetti, la "forma di governo" che meglio corrisponde alla pluralità è la partecipazione diretta alla vita politica⁵¹, ed essa non è affatto scomparsa col declino della *polis* e della *Res publica*: balenano infatti - attraverso una sfera pubblica conquistata, a partire dall'età moderna, prima dalla fabbricazione e poi dalla cura della vita - frammenti di quel consiliarismo che per l'autrice promette l'avvento di una forma di governo nuova.

Taraborrelli delinea con precisione⁵² i tratti della nuova forma di governo, che Arendt immagina capace di incunearsi sui consigli locali e di includerli. Arendt descrive tale forma di governo ripercorrendo la nascita degli Stati Uniti d'America, sottolineando la centralità delle municipalità che emersero nelle colonie americane nel XVIII secolo. Tali esperienze di partecipazione diretta fecero sì che per i padri fondatori americani il popolo non fosse «una finzione, [...] un assoluto - la nazione al di sopra di ogni autorità e svincolata dalle leggi - ma [...] una realtà operante, la moltitudine organizzata il cui potere era esercitato in base alle leggi e dalle leggi era limitato»⁵³. Quando tali municipalità si riunirono per costituire gli Stati Uniti d'America, esse non furono cancellate ma inserite in una struttura che moltiplicava la distribuzione di potere in senso orizzontale, mediante gli accordi federali, e verticale, mediante la delega: dal sistema dei consigli emergeva infatti una «élite scaturita dal popolo»⁵⁴, capace di ricoprire le più complesse e più alte funzioni statali, ma nello stesso tempo di mantenere il contatto con le unità consiliari elementari. Arendt sottolinea come la moltiplicazione delle istituzioni non distrusse il potere ma lo accrebbe, potenziando e riattivando gli accordi e le promesse che i coloni avevano stipulato sulle navi salpate dall'Europa - ancor prima di raggiungere il nuovo mondo - per salvarsi dall'assenza di legge delle Americhe.

Per Arendt la Rivoluzione Americana sancì la nascita di una forma nuova di potere: esso divenne la «capacità umana non solo di agire ma di agire in concerto»⁵⁵, frutto delle potenzialità inerenti all'inizio che ciascun individuo è, e che si intreccia

⁵¹ H. Arendt, *Thoughts on Politics and Revolution*, cit., p. 231, poiché il ripresentarsi della forma consiliare non è il frutto del richiamo a una tradizione codificata. Arendt cita la Comune parigina, i soviet russi, i *Räte* tedeschi del 1918 e 1919 e i consigli della Rivoluzione Ungherese del 1956 (ivi, pp. 230-231, Ead., *Sulla Rivoluzione*, cit. pp. 303-304).

⁵² A. Taraborrelli, *Hannah Arendt e il cosmopolitismo*, cit., pp. 37-81.

⁵³ H. Arendt, *Sulla Rivoluzione*, cit., p. 187.

⁵⁴ Ivi, p. 321 e H. Arendt, *Thoughts on Politics and Revolution*, cit., pp. 232-233; a proposito della tensione tra partecipazione immediata e rappresentanza F.G. Menga, *L'appuntamento mancato. Il giovane Heidegger e i sentieri interrotti della democrazia*, Quodlibet, Macerata 2010, pp. 138-158.

⁵⁵ H. Arendt, *Sulla violenza*, traduzione di S. D'Amico, Ugo Guanda, Milano 1996, p. 47, Ead., *Vita activa*, cit., pp. 146-147, Ead., *Tra passato e futuro*, cit., p. 155, Ead., *Che cos'è la politica?*, cit., pp. 70-71 e Ead. *Sulla Rivoluzione*, cit., pp. 187-189 e p. 199. Arendt distingue nettamente potere e violenza, poiché per lei il potere nasce laddove gli uomini rinunciano alla violenza come strumento per risolvere i conflitti; inoltre, per Arendt la violenza distrugge il potere.

con i molteplici inizi che sono gli altri⁵⁶. All'intreccio dei cominciamenti inerisce però un rischio, e cioè l'imprevedibilità del risultato delle azioni così intessute, frutto del potenziarsi reciproco dell'imprevedibilità dell'inizio che ciascuno porta al mondo⁵⁷, il che esclude che la sfera pubblica possa coesistere con la sovranità.

In questa sede si ipotizza che la lettura di Taraborrelli misconosca la rilevanza della funzione della legge per l'articolarsi di una tale complessa struttura federale: ella cita infatti il passaggio in cui Arendt afferma l'inadeguatezza della legge quale strumento di limitazione del potere⁵⁸. In effetti, nonostante Arendt sottolinei la rilevanza del possesso di uno statuto giuridico come strumento di protezione degli individui⁵⁹, la sua idea del prendere parte al mondo non può prescindere dalla partecipazione politica ad esso. È opportuno notare però che Arendt, nel passo richiamato da Taraborrelli, fa riferimento alla legge intesa in senso liberale, come limitazione del potere - più propriamente del governo - a garanzia delle libertà negative individuali⁶⁰.

Questa non è però l'unica funzione della legge: alla legge come limitazione si accosta infatti la legge come fondamento, legame e fonte d'*auctoritas* che potenzia e accresce ogni azione politica. Per ben intendere i due significati del termine, è opportuno richiamare qui la concezione greca e quella romana della legge: la legge come muro (*nomos*) e la legge come ponte (*lex*). Arendt sottolinea infatti che gli antichi greci

non annoveravano il legiferare tra le attività politiche. A loro avviso, il legislatore era come il costruttore delle mura della città, uno che doveva fare e terminare la sua opera

⁵⁶ «*Initium um esset, creatus est homo*, affinché ci fosse un inizio, è stato creato l'uomo» (H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 656, Ead., *Sulla Rivoluzione*, cit., p. 243 e Ead., *Vita attiva*, cit., p. 129). In tale potenzialità di portare il nuovo al mondo consiste la natalità, e cioè «il cominciamento inerente alla nascita [...] che può farsi riconoscere nel mondo solo perché il nuovo venuto possiede la capacità di dar luogo a qualcosa di nuovo» (ivi, p. 8).

⁵⁷ H. Arendt, *Vita attiva*, cit., pp. 132-140; a tal proposito si veda il saggio di Tassin, che afferma che l'azione è portatrice di un essenziale acosmismo, della potenzialità cioè di distruggere il mondo (É. Tassin, *L'azione "contro" il mondo. Il senso dell'acosmismo*, in S. Forti (a cura di) *Hannah Arendt*, Mondadori, Milano 1999, pp. 136-154).

⁵⁸ «Le leggi [...] sono sempre esposte al pericolo di essere abolite dal potere dei molti, e in un conflitto tra legge e potere è raramente la legge che esce vincitrice. Tuttavia, anche se riteniamo che la legge sia in grado di controllare e tenere a freno il potere [...] i limiti che le leggi pongono al potere possono solo ottenere una diminuzione delle sue potenzialità. Il potere può essere fermato, e tuttavia esser mantenuto intatto, solo dal potere» (H. Arendt, *Sulla Rivoluzione*, cit., p. 169, e A. Taraborrelli, *Hannah Arendt e il cosmopolitismo*, cit., p. 59).

⁵⁹ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 410-411 e Ead. *Thoughts on Politics and Revolution*, cit., p. 213, dove Arendt fa appello ai diritti dei cittadini quale strumento di limitazione non del governo, come nella prospettiva liberale classica, ma delle forze esproprianti del capitalismo. L'idea arendtiana che le leggi non siano sufficienti a garantire i diritti non esclude che esse ne siano condizione necessaria (ivi, p. 221).

⁶⁰ A. Taraborrelli, *Hannah Arendt e il cosmopolitismo*, cit., pp. 56-57; per una definizione del liberalismo attraverso la libertà negativa, F.A. von Hayek, *Liberalismo*, Ideazione, Armando, Roma 1997.

prima che l'attività politica potesse cominciare. Egli era quindi trattato come ogni altro artefice o architetto e poteva essere chiamato dall'esterno e incaricato di tale compito senza dover necessariamente essere un cittadino, mentre il diritto del *politeuesthai*, di impegnarsi nelle numerose attività che si svolgevano nella *polis*, era riservato ai soli cittadini⁶¹.

La legge greca aveva la funzione non solo di aprire lo spazio pubblico per l'esibizione dell'eccellenza dei cittadini⁶², ma anche di costruire un argine contro la pericolosità degli innumerevoli inizi, delle azioni intrecciate e sbrigliate; d'altro canto, la redazione della legge non era intesa come un atto politico, ma come un'opera artigianale, come la creazione violenta di un'architettura stabile che racchiudeva e ordinava gli uomini. Arendt chiarisce come tale concezione implicasse una certa contaminazione dell'agire da parte della fabbricazione, e cioè dell'operare, come dimostrato dall' "individualismo" degli eroi greci: Achille non è semplicemente l'attore della sua storia, bensì «egli affida alle mani del narratore il pieno significato del suo gesto, così che è come se non avesse semplicemente vissuto la storia della sua vita ma allo stesso tempo l'avesse fatta»⁶³. L'agonalità estrema dell'antica Grecia era una minaccia per la tenuta della *polis*:

Il bene comune era continuamente minacciato da questo spirito agonale, che avrebbe portato le città-stato greche alla rovina perché da una parte, rendeva quasi impossibili le alleanze, dall'altra, avvelenava la politica interna con l'invidia e l'odio reciproco [...]. In effetti, l'essere-in-comune del mondo politico era costituito dalle mura della città e dai confini delle sue leggi; non era, perciò, visto o vissuto nelle relazioni tra cittadini, cioè nel mondo che giace tra loro, ed è comune a tutti, aprendosi in modo differente a ciascuno⁶⁴.

La concezione greca della legge e della fondazione miscelava violenza e politica, mentre l'idea romana di legge neutralizzava la violenza riunendo legge e potere, autorità e libertà in un nesso inscindibile di consequenzialità e accrescimento. Per i romani, infatti, la fondazione mediante l'istituzione della legge era analoga al

⁶¹ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 142 e O. Marzocca, *Il mondo dell'abitare tra polis e città biopolitica*, in C. Danani (cur.), *I luoghi e gli altri. La cura dell'abitare*, Aracne, Roma 2016, pp. 161-176, pp. 161-162.

⁶² «La *polis* greca fu appunto quella "forma di governo" che forniva agli uomini uno spazio per apparire, nel quale agire, una sorta di teatro dove la libertà poteva fare la propria comparsa» (H. Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., pp. 206-207).

⁶³ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 142; a proposito della permanenza di un elemento di violenza nella concezione greca dell'agire, che Esposito intende come il risultato di una compenetrazione dialettica di *polemos* e *polis*, R. Esposito, *L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil?*, Donzelli, Roma 2014, p. 40.

⁶⁴ H. Arendt, *Socrate*, traduzione di I. Possenti, Raffaello Cortina, Milano 2015, p. 37. Richiamando l'idea greca della legge come limitazione del potere non si intende sovrapporre questa idea di politica e di legge a quelle liberali. Si intende invece mostrare come le riserve arendtiane rispetto alla capacità della legge di limitare il potere siano circoscritte alla concezione della legge come muro limitante.

«gettare un ponte da un popolo a un altro oppure, all'interno di uno stesso popolo, da una comunità politica all'altra»⁶⁵. L'istituzione di tale legame era per i romani l'atto politico fondamentale, dal quale si sprigionava un potere che ogni azione successiva riattivava e accresceva: tale era il significato originario dell'autorità⁶⁶. Scrive Arendt:

Il nucleo centrale della dottrina politica romana, dai primordi della repubblica [...] fino agli ultimi anni dell'età imperiale, è la fede nella sacralità della fondazione, sacralità intesa nel senso che da quando viene fondata, una cosa resta vincolante per tutte le generazioni future. L'impegno politico consisteva, innanzi e sopra tutto, nel riconoscersi custodi della fondazione della città di Roma. [...] La fondazione di un nuovo corpo politico [...] divenne per i romani il principio centrale, decisivo, irripetibile di tutta la loro storia, un evento unico⁶⁷.

In questo senso, la legge fondatrice è l'insieme di patti che riunisce i cittadini e ai quali i cittadini si vincolano: «nella facoltà umana di fare e mantenere promesse è già insita in parte la capacità dell'uomo di costruire un mondo»⁶⁸. D'altronde, la capacità di moltiplicare le relazioni conduce al rischio di una sconfinatezza dell'agire, cui la stessa legge come nomos - come muro - offre un contenimento⁶⁹.

Occorre ora trarre le conseguenze di queste tesi arendtiane, con riferimento a tre questioni.

In primo luogo, la concezione della legge e della fondazione come autorità che ogni atto politico accresce, rispecchia l'intento arendtiano di pensare l'azione politica come una conciliazione di tradizione e innovazione, come il sospingersi vicendevole in direzioni opposte di passato e futuro che riunisce quanto dell'eredità

⁶⁵ H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 89; «il significato originario della parola *lex* è "intima connessione" o relazione, ossia qualche cosa che collega due cose o due partners che circostanze esterne hanno messo insieme». (Ead. *Sulla rivoluzione*, cit., p. 215).

⁶⁶ «La parola *auctoritas* deriva dal verbo *augere* "innalzare, elevare": ora l'autorità, o quanti ne sono investiti, costantemente "innalzano" le fondamenta. Investiti di autorità erano gli anziani, il Senato o i *patres*, che avevano ricevuto l'autorità stessa per trasmissione (tradizione) ereditaria da quanti avevano posto le fondamenta per tutte le cose a venire, gli antenati, detti perciò i *maiores*. L'autorità dei vivi era sempre derivata, dipendente dagli *auctores imperii romani conditoresque*, [...] dall'autorità dei fondatori [...]. L'autorità, a differenza del potere (*potestas*), era radicata nel passato, ma in un passato non meno presente e attuale alla vita della città di quanto non lo fossero il potere e la forza dei vivi contemporanei» (H. Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., p. 167).

⁶⁷ Ivi, p. 166.

⁶⁸ H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 199 e J.M. Bernstein, *Promising and Civil Disobedience. Arendt's Political Modernism*, in R. Berkowitz - J. Katz - T. Keenan (ed.), *Thinking in Dark Times. Hannah Arendt on Ethics and Politics*, Fordham University Press, New York, 2010, p. 115-127, p. 117.

⁶⁹ H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 93 e A. Jurkevics, *Hannah Arendt reads Carl Schmitt's Nomos of the Earth*, cit., pp. 11-13.

dei passati viene raccolto e trasformato dai venturi⁷⁰. La concezione romana della fondazione è privilegiata da Arendt innanzitutto per la sua capacità di «evitare [in politica] il problema dell'assoluto»⁷¹, cioè di rinunciare all'appello a un'autorità fondante trascendente in virtù della sacralizzazione dell'inizio. In tal modo, essa concilia inizio e principio della politica, e al contempo attualizza la pluralità umana e la fa risuonare. L'inizio (o origine) e il principio (o cominciamento) sono infatti ben diversi, come sottolinea Esposito citando Heidegger:

Il cominciamento (*Beginn*) è ciò con cui qualcosa si leva [...], l'inizio (*Anfang*) è ciò da cui qualcosa scaturisce [...], viene alla presenza [...]. Il cominciamento (*Beginn*) è ben presto abbandonato, scompare nel corso degli avvenimenti. L'inizio (*Anfang*), l'origine (*Ursprung*), non viene alla luce che nel corso del processo, e non è pienamente presente che alla sua fine⁷².

Tale passo chiarisce i due concetti di inizio e principio cui Arendt attinge: inizio è ciascun essere umano che viene al mondo, con la sua capacità di portarvi qualcosa di nuovo che si intreccia alla stessa potenzialità di tutti gli altri. Gli innumerevoli inizi danno vita a una tessitura di scaturigini del tutto imprevedibile: tale è l'attualizzazione della pluralità e della natalità. L'intreccio degli inizi produce un processo il cui esito è imprevedibile all'inizio, di cui gli individui non sono gli autori ma gli attori⁷³. Il principio è invece quell'avvio che si distacca da ciò che produce, e il cui atto è analogo alla *creatio ex nihilo* e alla fabbricazione violenta. Ebbene, la sovrapposizione di inizio e principio nella fondazione consiste precisamente nella consacrazione della scaturigine originaria cui i fondatori hanno dato inizio, del torrente di azioni cui costoro hanno dato forma incanalandolo mediante la legge. In oltre, lo stesso richiamo a un inizio precedente (ad esempio dei padri fondatori statunitensi a Roma), conferma l'esigenza di neutralizzare ogni assoluto⁷⁴.

⁷⁰ Una posizione, quella di ogni uomo, di ogni pensatore, di ogni comunità politica che Arendt descrive attraverso la parabola kalfiana di *Egli*, situato nella «lacuna tra passato e futuro» (H. Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., pp. 32-39 e Ead., *La vita della mente*, cit., pp. 296-307).

⁷¹ H. Arendt, *Sulla Rivoluzione*, cit., p. 224.

⁷² R. Esposito, *L'origine della politica*, cit., p. 34.

⁷³ Ivi, p. 134; da ciò proviene anche la sostituzione arendtiana del concetto di obbedienza con il «cominciare» e il «compiere» (*archein* e *prattein*): in politica non vi sono comandanti e obbedienti, bensì vi è colui che comincia un'azione e coloro che si uniscono al *leader* spontaneamente, modificando il flusso delle vicende (ivi, p. 163).

⁷⁴ Ivi., pp. 226-239; i padri fondatori statunitensi narrarono le loro gesta come un fondare nuovamente Roma; Roma, a sua volta, intese la sua fondazione come rifondazione di Troia, e come riscatto dell'annichilimento da parte dei Greci della città sui Dardanelli (H. Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., pp. 165-167 e R. Esposito, *L'origine della politica*, cit., pp. 37-38; Lindahl parla di una «paradossale anticipazione del passato nel futuro» H.K. Lindahl, *Give and Take*, cit., p. 15. Sull'intreccio tra natalità e fondazione nella «profezia» virgiliana del *puer*, H. Arendt, *Sulla Rivoluzione*, cit., p. 244 e J.M. Bernstein, *Promising and Civil Disobedience*, cit., pp. 116-117 e pp. 123-125).

Questo conduce alla seconda questione, e cioè all'idea che l'autorità comporti un'«obbedienza nella quale gli uomini restano liberi»⁷⁵. Situandosi nello spazio aperto dalla fondazione, ogni nuovo nato rinnova l'origine e la accresce. Eppure, poiché l'inizio inaugurato dalla fondazione fa appello ai nuovi venuti perché lo riattivino e rinnovino, esso abbisogna che uno spazio pubblico rimanga aperto per loro: il bisogno di stabilità non deve sigillare lo spazio pubblico a detrimento dei futuri. Proprio negli Stati Uniti, agli occhi di Arendt, lo spazio pubblico si è chiuso, poiché i fondatori erano mossi, nel redigere la costituzione statunitense, da un'«universale esigenza di stabilità e di durata, di uno “stato perpetuo” il quale [...] doveva essere solido e sicuro per la loro posterità»⁷⁶, dall'aspirazione a costruire una sorta di Città eterna sulla terra⁷⁷. Se i padri fondatori statunitensi furono in grado di creare una forma di governo eccezionalmente stabile, essi lo fecero a scapito delle successive generazioni, per il timore che esse potessero mettere in pericolo la durevolezza della Repubblica: «la rivoluzione, mentre aveva dato la libertà al popolo, non era riuscita a creare uno spazio in cui questa libertà potesse essere esercitata»⁷⁸. Da ciò l'auspicio arendtiano acciocché la disobbedienza civile - del tutto «compatibile con lo spirito delle leggi americano»⁷⁹ ma non ancora riconosciuta costituzionalmente per la sua pericolosità⁸⁰ - venisse inserita nell'ordinamento statunitense, per la sua capacità di riaprire lo spazio pubblico per le presenti e future generazioni.

Viene così a delinarsi la circolarità tra legge e potere: il potere generato dai fondatori con la legge dà la propria impronta agli inizi successivi, intrecciandosi ad essi, potenziandoli e potenziandosi. Coesistono così un radicamento nel passato che si protende verso il futuro man mano che i nuovi nati accolgono e accrescono l'origine, evitando che il futuro divenga solo un cumulo di macerie sedimentate dal passato⁸¹. L'agire che riattualizza la legge e la legge che apre lo spazio politico si coimplicano. La legge sancisce un radicamento nel passato, nel mondo condiviso e strutturato in istituzioni: qualsiasi lettura che escluda la centralità della legge per le repubbliche consiliari e federali non può che mancare di cogliere tale radicamento. La legge è dunque “mondo” sia nel senso che essa ospita la scena politica e la incanala limitandola, sia nel senso che essa garantisce, sulla scena politica, il terreno fertile per il futuro nella continuità col passato.

⁷⁵ H. Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., p. 147.

⁷⁶ H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 264.

⁷⁷ Ivi, p. 265.

⁷⁸ Ivi, p. 271.

⁷⁹ H. Arendt, *La disobbedienza civile*, traduzione di L. Boella, Chiarelettere, Milano 1997, p. 59.

⁸⁰ Ivi, p. 56, É. Balibar, *Arendt, il diritto ai diritti e la disobbedienza civile*, cit., pp. 76-92 e J.M. Bernstein, *Promising and Civil Disobedience*, cit., pp. 125-127.

⁸¹ Sull'essenziale estendersi della temporalità politica verso il futuro, sulla necessità che essa accogla i nuovi inizi che sono i nuovi venuti nell'ottica della giustizia intergenerazionale, F.G. Menga, *Natalità come appello di giustizia. Quello che Vita activa può insegnarci sulla responsabilità intergenerazionale*, in M. Negro (a cura di) *Studium. Attualità di Hannah Arendt: 60 anni di The Human Condition*, (2018), 114, 6, pp. 130-165, pp. 154-156.

Infine, questo chiarimento sulla circolarità tra legge e potere ha la funzione di mostrare come – in accordo con Taraborrelli – l'idea arendtiana di una nuova forma di governo consiliare e federale risponda all'aspirazione acciocché l'integrazione degli esclusi avvenga attraverso la condivisione politica di un mondo⁸² e in una rete di accordi tra stati non sovrani articolati in «una pluralità di unità territoriali»⁸³. D'altronde, la rete tra di essi non abbisogna dell'istituzione di un'entità sovrastatale mondiale, prospettiva di cui Arendt diffida⁸⁴. Per la gestione dei rapporti tra stati, poi, Arendt considera il diritto internazionale del tutto sufficiente⁸⁵.

A partire però dalla rilevanza che si è riconosciuta, per l'idea arendtiana di questa nuova forma di governo conciliare e federale, alla legge e al potere, due aspetti della lettura cosmopolitica di Arendt fornita da Taraborrelli appaiono problematici: in primo luogo, l'idea che gli individui possano stringere patti e accordi con altri appartenenti ad altri popoli, dando vita a una struttura reticolare globale. Per Arendt, al contrario, la struttura consiliare si iscrive nella condivisione di un mondo da intendersi anche come realtà materiale e territorio⁸⁶; per le attività più “elevate”, Arendt immagina invece un sistema di delega dal basso. Pertanto, gli accordi inter-statali sono di pertinenza degli stati: tale dimensione resta internazionale, non è dunque né partecipativa né cosmopolitica.

Una seconda difficoltà riguarda l'ipotesi di Taraborrelli che Arendt collochi il mondo comune tra gli uomini al posto del principio territoriale, facendo riferimento all'argomento che Arendt impiega per descrivere il “territorio” del popolo ebraico della diaspora, un territorio non fisico ma un mondo costruito nel corso dei secoli «come comunità, come spazio culturale»⁸⁷. Ebbene, alla luce del carattere principalmente locale della struttura consiliare delineata da Arendt, nonché della rilevanza della legge, si può ipotizzare che tale sostituzione del territorio col mondo venga impiegata da Arendt in termini residuali: tale mondo era l'unica patria rimasta agli ebrei prima della fondazione dello stato di Israele, fondazione con la quale soltanto, per Arendt, essi furono in grado di erigere una patria e di aprire uno spazio

⁸² A. Taraborrelli, *Hannah Arendt e il cosmopolitismo*, cit., p. 55 e pp. 81-82; ella chiarisce con lucidità come quest'idea arendtiana sia frutto della preoccupazione per la questione israelo-palestinese (ivi, pp. 50-54).

⁸³ Ivi, p. 38.

⁸⁴ H. Arendt, *Jaspers cittadino del mondo?*, in *Humanitas Mundi. Scritti su Karl Jaspers*, traduzione di R. Peluso, Mimesis, Milano/Udine 2015, pp.69-83, p. 70 e pp. 82-83, Ead., *Thoughts on Politics and Revolution*, cit., p. 231, Ead., *Che cos'è la politica?*, cit., p. 10 e A. Taraborrelli, *Hannah Arendt e il cosmopolitismo*, cit., p. 61.

⁸⁵ H. Arendt, *Es gibt nur ein einziges Menschenrecht*, cit., pp. 678-679. Taraborrelli, pur sottolineando come per le questioni di diritto tra stati essi dovessero attenersi soltanto ai loro accordi, descrive poi tali rapporti come cosmopolitici (A. Taraborrelli, *Hannah Arendt e il cosmopolitismo*, cit., pp. 80-81).

⁸⁶ H. Arendt, *Jaspers cittadino del mondo?*, cit., p. 69 e H.K. Lindhal, *Give and Take*, cit., pp 883-886 e pp. 888-889.

⁸⁷ A. Taraborrelli, *Hannah Arendt e il cosmopolitismo*, cit., p. 92.

pubblico⁸⁸. Questa lettura di Taraborrelli risulta peraltro in linea con la sua tesi sulla scarsa efficacia politica della legge.

5. UN COSMOPOLITISMO LOCALIZZATO?

Per Taraborrelli, il manifesto del cosmopolitismo arendtiano⁸⁹ si rinviene nel suo appello a un nuovo principio politico, che si faccia garante della dignità umana su tutta la terra⁹⁰. Mentre per tutto il resto Arendt considera sufficienti gli accordi internazionali, resta ancora l'unico diritto umano, il diritto ad appartenere a una comunità politica, che i consigli locali sono forse in grado di garantire mediante la condivisione politica di un mondo, ma che esige un surplus di diritto per quegli individui che vengono privati della cittadinanza. Come nota Taraborrelli «Arendt era favorevole all'istituzione di una autorità sovra-nazionale, che oggi definiremmo "cosmopolitica", per giudicare il genocidio»⁹¹: è qui che si situa il diritto cosmopolitico, nella sua eccedenza rispetto al diritto internazionale.

Un'umanità unita ormai di fatto da un globo unificato lascia emerge l'esigenza di un diritto cosmopolitico, come già sosteneva Kant:

Poiché con la comunanza [...] tra i popoli della Terra, che alla fine ha dappertutto prevalso, si è arrivati a tal punto che la violazione di un diritto commessa in una parte del mondo viene sentita in tutte le altre parti, allora l'idea di un diritto cosmopolitico non appare più come un tipo di rappresentazione chimerica ed esaltata del diritto, ma come un necessario completamento del codice non scritto sia del diritto politico sia del diritto internazionale verso il diritto pubblico dell'umanità⁹².

In conclusione, può dirsi il cosmopolitismo arendtiano localizzato? È esso radicato nel mondo o nei mondi eretti dai popoli? A partire da quanto qui analizzato, la risposta non può che esser negativa, poiché la condivisione del mondo è per Arendt frutto dell'azione politica in strutture consiliari, radicate nella legge e in uno spazio pubblico, che raggiungono la dimensione globale mediante accordi federali tra entità politiche articolate orizzontalmente e verticalmente.

«Nessuno può essere cittadino del mondo come è cittadino del proprio paese»⁹³: una frase che per Taraborrelli indica l'eterogeneità tra il modo d'essere del cittadino del mondo e quello del cittadino di un certo paese⁹⁴, un'eterogeneità che però altera

⁸⁸ Ivi, pp. 50-51; tale idea di "territorio", se estesa, implicherebbe anzi il rischio di una lettura tribale dell'appartenenza nazionale (H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 324-327).

⁸⁹ A. Taraborrelli, *Hannah Arendt e il cosmopolitismo*, cit., p. 38.

⁹⁰ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. LIII.

⁹¹ Ivi, p. 99 e H. Arendt, *Es gibt nur ein einziges Menschenrecht*, cit., p. 770.

⁹² I. Kant, *Per la pace perpetua*, cit., p. 68, H. Arendt, *Jaspers cittadino del mondo?*, cit., p. 75 e A. Taraborrelli, *Hannah Arendt e il cosmopolitismo*, cit., p. 18, pp. 110-112.

⁹³ H. Arendt, *Jaspers cittadino del mondo?*, cit., p. 69 e Ead., *Thoughts on Politics and Revolution*, cit., p. 223.

⁹⁴ A. Taraborrelli, *Hannah Arendt e il cosmopolitismo*, cit., p. 110.

la cittadinanza sino al punto di denaturalarla. Se l'unico diritto umano resta prerogativa del cosmopolitismo, e se questo deve sollecitare l'umanità intera, allora "diritto di visita"⁹⁵ resta forse la più adeguata definizione del diritto cosmopolitico: tale cittadinanza si esercita infatti soprattutto mediante la mentalità allargata, mediante il punto di vista cosmopolitico che viaggia attraverso le prospettive altrui, osserva un globo⁹⁶ in cui non può agire, e vigila contro la violazione dell'unico diritto umano.

⁹⁵ I. Kant, *Per la pace perpetua*, cit., p. 65.

⁹⁶ H. Arendt, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, traduzione di P.P. Portinaro, Il Megangolo, Genova 2005, p. 70