

HANNAH ARENDT E IL COSMOPOLITISMO “DAL BASSO”

EDOARDO GREBLO

Dipartimento di Studi Umanistici

Università di Trieste

edgreblo@gmail.com

ABSTRACT

In the boundless literature dedicated to Hannah Arendt's thought, interpreters and commentators have rarely focussed on cosmopolitanism, even for reasons that appear well founded at first sight. Taraborrelli's book finally fills the gap. It offers a clear, coherent and systematic reconstruction of her political thought *sub specie*: cosmopolitanism to demonstrate how the thesis - according to which Arendt voluntarily abstained from any cosmopolitan perspective for various reasons - does not have reason to exist. To the theses proposed in the book, the commentator adds a further thesis and namely that H. Arendt's theory of action allows to focus on a look that retrieves a vision of political notions such as “bottom-up” practices through the action of they who recognize themselves as politically equal on a common meeting ground. In this case the political sphere arises directly from acting-together and sharing words and deeds despite the different positions and the resulting variety of perspectives. The most important consequence of the perspective is that its field of application is not established by state borders or legal jurisdictions, but by political action itself, whose scope extends potentially to all citizens of the world.

KEYWORDS

Cosmopolitanism, human rights, action, citizenship, immanence.

Nella sconfinata letteratura dedicata al pensiero di Hannah Arendt, gli interpreti e i commentatori hanno raramente dedicato una specifica attenzione al tema del cosmopolitismo, e per ragioni tutt'altro che ingiustificate. Secondo Arendt, infatti, è solo a condizione che gli individui si vedano riconosciuta l'appartenenza formale a una comunità politica determinata che risulta possibile garantire “il diritto ad avere diritti”, e perciò concretizzare le aspirazioni umane in termini giuridici. In altre parole, la cittadinanza politica costituisce il presupposto necessario per dare attuazione alle attese normative incorporate nel catalogo sovraordinato dei diritti umani. Inoltre, Arendt non ha mai nascosto la sua diffidenza per l'istituzione di “un governo mondiale, che potrebbe facilmente diventare la più spaventosa tirannia concepibile, poiché non vi sarebbe scampo dalla sua forza di polizia globale, fino al momento

in cui esso alla fine crollasse”.¹ Né, infine, ha dato corso alle sue riflessioni su questo tema in modo organizzato e sistematico. Ciò nonostante, in questi ultimi anni l’interesse per una interpretazione del suo pensiero in chiave cosmopolitica non ha cessato di crescere anche se, come sottolinea Angela Taraborrelli, le letture che ne sono state date “estrapolano dal pensiero di Arendt temi o aspetti che possono essere definiti ‘cosmopolitici’ oppure considerati in qualche modo rilevanti per la teoria cosmopolitica contemporanea”.² Il libro di Taraborrelli colma perciò una lacuna, perché offre una ricostruzione chiara, coerente e sistematica del suo pensiero politico *sub specie cosmopolitismo* allo scopo di dimostrare come la tesi, sostenuta per esempio da Benhabib, per cui Arendt si sia volontariamente astenuta da ogni prospettiva cosmopolitica – a causa della catastrofica situazione storica in cui ha preso corpo la sua riflessione e per effetto della sua tendenza a considerare il particolarismo dello Stato-nazione come una sorta di necessità insuperabile – non sia del tutto giustificata. In realtà, è proprio questa catastrofica situazione, caratterizzata dall’antisemitismo, dall’imperialismo e dal totalitarismo che spinge Arendt, come sottolinea Taraborrelli, a suggerire l’esigenza di “una nuova legge della terra” capace di ispirare una nuova legge della politica, “una nuova legge *che valga per l’intera umanità*, il cui potere sia esercitato e controllato dall’*umanità stessa*, attraverso una nuova organizzazione politica e giuridica degli individui e dei popoli della terra”.³ Una legge che, pur essendo radicata in una comunità politica determinata, richiede sempre un sistema di relazioni cosmopolitico, il solo in grado di tutelare in modo affidabile il diritto ad avere diritti.

Ad alimentare le sue riflessioni era stato dunque proprio il catastrofico fallimento della dottrina dei diritti umani verificatosi nel periodo tra i due conflitti mondiali, quando un numero altissimo di esseri umani costretti alla fuga si ritrovò privo della possibilità di trovare un Paese disposto a ospitarli. “Una volta lasciata la patria d’origine essi rimasero senza patria, una volta lasciato il loro stato furono condannati all’apolidicità. Privati dei diritti umani garantiti dalla cittadinanza, si trovarono a essere senza alcun diritto, la schiuma della terra”.⁴ I diritti umani si rivelarono allora incapaci di tutelare le condizioni minime di esistenza dell’uomo genericamente vivente, cioè dell’uomo spogliato della cittadinanza e privato pertanto della protezione del governo. Nel capitolo nono di *Le origini del totalitarismo*, “Il tramonto dello stato nazionale e la fine dei diritti umani”, Arendt oppone una prospettiva filosofica a una prospettiva politica a tutto vantaggio della seconda. Il problema, infatti, era che i diritti ricondotti dai filosofi a una qualche idea etica, metafisica o

¹ H. Arendt, *Thoughts on Politics and Revolution*, in Ead., *Crises of the Republic*, Harcourt Brace and Jovanovich, New York, 1972, p. 230.

² A. Taraborrelli, *Hannah Arendt e il cosmopolitismo. Stato, comunità, mondi in comune*, Mimesis, Milano-Udine, 2022, p. 18.

³ A. Taraborrelli, 2022, p. 38.

⁴ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, (1951, 1966²), Einaudi, Torino, 2004, p. 372.

culturale si erano ritrovati privi di ogni reale sostegno politico. Di fatto, i diritti umani si erano trasformati in diritti di cui le persone potevano teoricamente godere solo dopo che ogni altro diritto era stato loro tolto – ritrovandosi così in una condizione di totale assenza di ogni diritto. “Nessun paradosso della politica contemporanea è più pervaso di amara ironia”, osserva Arendt, “del divario fra gli sforzi di sinceri idealisti, che insistono tenacemente a considerare ‘inalienabili’ diritti umani in realtà goduti soltanto dai cittadini dei Paesi più prosperi e civili, e la situazione degli individui privi di diritti”. Il termine “diritti umani” divenne per tutti – per le vittime, i persecutori e gli indifferenti – e ovunque – nei Paesi totalitari come nei Paesi democratici – sinonimo di “idealismo ipocrita o ingenuo”.⁵ E ciò avvenne perché i vari resoconti filosofici dell’adesione a una tesi universalistica sui diritti umani avevano ignorato proprio il diritto più importante di tutti: “il diritto ad avere diritti”.

A prima vista, si tratta di una tesi sconcertante. Se il difetto dei diritti umani è di non essere in grado di proteggere la vita di coloro che, una volta defraudati della cittadinanza, non sono più nient’altro che individui genericamente viventi, è difficile che l’introduzione di un diritto supplementare possa contribuire a rendere più solidi i diritti preesistenti. Ora, secondo Benhabib, se la formula di Arendt risulta, ciò nonostante, così evocativa dipende dal fatto che la parola “diritti” viene impiegata in due accezioni distinte. Da un lato come un diritto morale, che si riferisce all’umanità in quanto tale e che perciò impone l’appartenenza a un qualche gruppo umano, dall’altro – quando viene declinata al plurale – come un diritto positivo,⁶ che conferisce ai membri di una specifica comunità giuridico-civile il diritto di intraprendere determinati corsi d’azione e di vedersi tutelati dall’autorità politico-giuridica. L’accezione del termine “diritto” che evoca un imperativo morale si rivolge indistintamente a ‘tutti’ gli esseri umani, e quindi a nessuno in particolare. Ed è per questo che risulta così spesso inefficace. I “diritti” al plurale, cioè i diritti positivi, vanno concepiti invece come pretese giuridiche garantite dalla possibilità di agire efficacemente in giudizio per la loro soddisfazione. Da un punto di vista politico, solo i diritti positivi sono diritti “reali”. La formulazione proposta da Arendt trasforma l’idea dei diritti umani in una sfida politico-pratica: si tratta di fare in modo che la pretesa di essere riconosciuti quali titolari di diritti non rimanga vaga e indeterminata, ma possa concretizzarsi in una comunità politica nella quale si venga giudicati in base alle proprie azioni e opinioni. Ma in che modo è possibile trasformare un imperativo morale in una norma politico-giuridica, e cioè conferire un’accezione politico-giuridica a una rivendicazione morale di appartenenza?

⁵ H. Arendt, 2004, p. 388 e p. 375.

⁶ S. Benhabib, *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini* (2004), Cortina, Milano 2006, pp. 44-45.

Taraborrelli suggerisce alcune risposte. La prima consiste nell'idea che il diritto ad avere diritti non debba dare per scontato che l'appartenenza a una comunità politica organizzata secondo il modello dello Stato nazionale sia il solo tipo di "cornice", "struttura" o "comunità" in grado di assicurarne l'applicazione, la tutela e il rispetto. Una possibile alternativa al "principio nazionale" può essere rappresentata dal "principio federale", anche se con il termine "federazione" Arendt non intende una unione di Stati nazionali tradizionali, come le alleanze del passato o come i sistemi di blocchi nazionali intesi come "federazioni regionali". Intende, piuttosto, una struttura politica che definisce un modo di concepire il potere che risulta alternativo rispetto a quello associato al concetto di sovranità, e cioè all'idea di un potere posto al vertice di una scala gerarchica di poteri subordinati e sui quali esercita la propria supremazia. Ovvero, del modello che ispira l'immagine di un governo mondiale - di un governo che incorpora, appunto, il modello tradizionale della sovranità. A questa prospettiva Arendt oppone, nella ricostruzione offerta da Taraborrelli, quella che definisce un "sistema di relazioni cosmopolitico" costituito da federazioni di unità politiche federali-consiliari.

Alla base di questo diverso modello vi è la reinterpretazione arendtiana delle condotte adottate dai coloni americani e della tradizione contrattualista, ispirate allo schema del "mutuo contratto" quale principio di un sistema federativo di Stati in grado di acquisire il ruolo di arbitro ultimo nella sfera internazionale senza "presentare i limiti o comportare i rischi" di uno Stato mondiale.⁷ Sono queste "entità territoriali", come le definisce Arendt, entità politiche federali e consiliari inserite in una rete di federazioni simili, a istituire un sistema di relazioni cosmopolitico in grado di rispettare la dignità umana. Un sistema di relazioni operante sia all'interno dello Stato federale-consiliare tra i diversi consigli sia tra i diversi Stati federali-consiliari, che permette di offrire non solo ai cittadini, ma a ogni individuo con una residenza 'qualificata', di muoversi politicamente in uno spazio in cui le opinioni possano avere un peso e le azioni un effetto - uno spazio in cui il carattere illimitato dell'agire travalica, in virtù della sua stessa natura e al di là del suo stesso contenuto specifico, la dimensione locale o nazionale e si allarga, attraverso processi di agguinte e ampliamenti progressivi, così come a forme di coordinamento e di integrazione, ad altre entità territoriali disponibili a federarsi in un sistema di relazioni cosmopolitico.

Si tratta di un sistema di relazioni cosmopolitico di tipo orizzontale e che però non esclude, come Taraborrelli fa osservare, un elemento cosmopolitico orientato in senso verticale. La seconda risposta al problema di come conferire un'accezione politico-giuridica a una rivendicazione morale di appartenenza, e quindi di garantire una effettiva tutela del diritto ad avere diritti, consiste infatti nella proposta, nata in occasione del processo Eichmann, della istituzione di un Codice penale

⁷ A. Taraborrelli, 2022, p. 68.

internazionale e di un Tribunale penale internazionale permanente cui andrebbe assegnata la giurisdizione sull'unico crimine che Arendt considera quale crimine contro l'umanità in senso proprio, ovvero il genocidio. Anche se il libro scritto da Arendt dopo aver assistito a Gerusalemme al processo contro Adolf Eichmann è stato commentato e interpretato innumerevoli volte, la lettura che ne offre Taraborrelli presenta importanti elementi di novità, in quanto mette in luce come questa nuova tipologia di crimini faccia emergere il concetto di responsabilità dell'umanità. È questa responsabilità a sollecitare l'esigenza di riformare in senso cosmopolitico la giustizia affinché l'attore, ossia l'umanità, possa intentare una causa contro chiunque si sia macchiato di crimini contro gli esseri umani. Alla soluzione cosmopolitica orizzontale, che prevede la creazione di un sistema di relazioni, le federazioni, di tipo cosmopolitico, Arendt affianca così, sottolinea Taraborrelli, una soluzione verticale, ovvero l'istituzione di una sfera sovranazionale destinata a tutelare il diritto ad avere diritti e a colpire chi si rende colpevole del reato di genocidio.

Una terza linea argomentativa addotta nel libro a sostegno dell'orientamento cosmopolitico che guida le riflessioni di Arendt riguardo al tema dei diritti riprende e sviluppa in modo originale la questione della cittadinanza cosmopolitica. Anche in questo caso la tendenza prevalente nella letteratura critica ritiene che il suo pensiero politico lasci pochi margini per la elaborazione di una teoria della cittadinanza cosmopolitica. Arendt scrive infatti che “i diritti umani si sono rivelati inapplicabili [...] ogni qual volta sono apparsi degli individui che non erano più cittadini di nessuno stato sovrano” viene associata a “un diritto ad avere diritti” che prevede e implica la possibilità di vivere in una determinata comunità umana.⁸ L'essere titolare di diritti dipende dal riconoscimento dell'appartenenza, per cui il “diritto ad avere diritti” va assimilato al diritto di godere dei diritti civili, cioè alla cittadinanza. Secondo Arendt, e come suggerisce la “solidità pragmatica della concezione di Burke”, i diritti dell'uomo “sono un'astrazione” e sarebbe molto più opportuno rivendicarli, ad esempio, “come i ‘diritti di un inglese’”, ossia come i diritti che i membri di una comunità giuridica si riconoscono l'un l'altro in virtù della comune appartenenza.⁹ In queste affermazioni traspare la punta polemica dell'argomentazione repubblicana, che iscrive la tutela dei diritti umani nella stessa dimensione giuridicamente positiva dei diritti politici, ossia nella prassi democratica dell'autodeterminazione civica realizzabile unicamente su scala nazionale.

Ciò nonostante, Taraborrelli ritiene possibile dimostrare la presenza di una idea di cittadinanza cosmopolitica, “che fa perno sull'idea di responsabilità per il mantenimento della pluralità”¹⁰ e che si basa sulla preoccupazione per il mondo. In particolare per il “mondo comune”, dal momento che “la condizione umana è una

⁸ H. Arendt, 2004, p. 406.

⁹ H. Arendt, 2004, p. 414.

¹⁰ A. Taraborrelli, 2022, p. 110.

condizione mondana e trascurare il mondo equivale trascurare la pluralità e, con essa, la possibilità stessa, nonché il fine, dell'agire politico e cosmopolitico".¹¹ E questo perché, anche quando ogni gruppo condivide un mondo comune "suo proprio", questo mondo è realmente "comune" solo se è plurale, dal momento che può esistere solo a condizione che esista una pluralità di prospettive e, quanto più elevato è il suo numero, tanto più quel mondo sarà comune. È questa preoccupazione, sottolinea Taraborrelli, a delineare i contorni della cittadinanza cosmopolitica, ossia di una forma dell'agire politico che aggiunge alla volontà di essere cittadini "nel" mondo quella di essere cittadini "del" mondo.

A ulteriore sostegno della interpretazione *sub specie cosmopolitismo* del pensiero politico di Arendt si potrebbe tuttavia suggerire anche una quarta ipotesi, alla quale Taraborrelli accenna brevemente ma che lascia cadere. Ovvero la "possibilità di concepire la nascita di comunità transnazionali in azione che, radicate in associazioni e lotte dal basso, potrebbero contribuire a generare una cittadinanza cosmopolitica intesa come difesa della dignità umana".¹² Può essere opportuno, a questo scopo, ripartire dal capitolo V del libro sul totalitarismo, *L'emancipazione politica della borghesia*, dove Arendt associa il liberalismo allo statalismo e sostiene che la borghesia, nella sua fase emergente, si fosse conquistata la piena libertà di dedicarsi all'accumulazione del capitale e di perseguire i propri progetti espansionistici delegando la gestione delle questioni politiche a uno Stato onnipotente. Questa rinuncia alla prassi civica dell'autolegislazione si è protratta per l'intera età moderna, all'ombra dello Stato nazionale e al prezzo di una libertà giuridica che si limita alla tutela delle condizioni per una condotta di vita privatamente autonoma. Arendt aggiunge in nota: "La concezione liberale di un governo mondiale è basata, come tutte le concezioni liberali del potere politico, sulla stessa idea della sottoposizione degli individui a un'autorità centrale che 'li intimorisce tutti', solo che ora le nazioni prendono il posto degli individui. Il governo mondiale mira a superare e a eliminare la politica autentica, cioè l'intreccio di rapporti di diversi popoli operanti nella pienezza della loro potenza".¹³ Queste righe lasciano trasparire quanto sia profonda la distanza che intercorre tra il pensiero di Arendt e la prospettiva che Benhabib le attribuisce, quella di "ritenere che il controllo territoriale esclusivo sia una prerogativa sovrana indiscutibile che non può essere limitata o aggirata da altre norme e istituzioni".¹⁴ Ciò che Arendt respinge non è infatti lo scopo di tale politica ("il controllo territoriale esclusivo"), quanto piuttosto il modo in cui si esercita (in forma di "una prerogativa sovrana indiscutibile"). Al paradigma nazional-statalista Arendt non oppone "altre norme e istituzioni" (una questione di portata), ma ciò che

¹¹ A. Taraborrelli, 2022, p. 119.

¹² A. Taraborrelli, 2022, p. 109.

¹³ H. Arendt, 2004, p. 198, n. 38.

¹⁴ S. Benhabib, 2006, p. 52.

chiama “politica autentica” (una questione di modalità di esercizio). Il problema della “concezione liberale di un governo mondiale” non consiste nella sua estensione globale, ma nel fatto che, come lo Stato hobbesiano, esercita il potere *sulle* persone (o sulle nazioni) piuttosto che esserne *costituito*. Il problema, in altre parole, non è di scala o di ordine di grandezza, ma di forma, modalità ed esercizio.

Il fatto che Arendt non sia favorevole a una visione dei diritti umani impostata in chiave fondazionalistica e opti per una prospettiva pratico-politica sembra così adombrare la possibilità di attivare uno sguardo che recupera una visione delle nozioni politiche quali pratiche che si sviluppano “dal basso”, attraverso l’agire cooperativo di coloro che si riconoscono come politicamente uguali in un comune terreno d’incontro dove la sfera politica sorge direttamente dall’agire-insieme, dal condividere parole e azioni nonostante le differenze di posizione e la risultante varietà di prospettive. La conseguenza più importante di questa prospettiva sta nel fatto che il suo campo di applicazione non risulta predeterminato dai confini degli Stati o dalle giurisdizioni legali, ma dipende dall’azione politica stessa. Come scrive a proposito della *polis* greca, non è in questione “la città-stato in quanto situata fisicamente in un territorio” quanto, piuttosto, “l’organizzazione delle persone così come scaturisce dal loro agire e parlare insieme, e il suo autentico spazio si realizza fra le persone che vivono insieme a questo scopo, indipendentemente dal luogo in cui si trovano”.¹⁵ Isaac cattura il senso di questa concezione quando scrive che “il fulcro di questa politica non si trova né nello Stato-nazione né in un Patto o in un Tribunale internazionale”; piuttosto, “l’impulso primario a conquistare questi diritti verrà sempre da altrove, dalla prassi dei cittadini che si battono per questi diritti e che sono pronti a dare corso al loro impegno tramite mezzi politici”. Poiché questa politica si basa sull’attivismo di coloro che la praticano, “il modo in cui le rivendicazioni sui diritti umani vengono articolate e mobilitate può variare e varierà di caso in caso e di volta in volta, man mano che le identità politiche si trasformano e si forgianno nuove alleanze”.¹⁶ È questa visione attivistica, capace di attivare lo sguardo “dal basso” in grado di mobilitare il “soversivismo dell’immanenza” di cui ha parlato Michael Walzer, che può conferire una prospettiva democratico-cosmopolitica alla politica dei diritti umani.¹⁷

I diritti umani si ispirano quindi a una concezione dell’agire politico che eccede ogni particolare forma istituita. Riprendendo ma ampliando il punto di vista di Arendt, Balibar interpreta la formula il “diritto ad avere diritti” come il “diritto universale *alla politica*: diritto di ciascuno *per suo conto*”. E questo significa, tra l’altro,

¹⁵ H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana* (1958), Bompiani, Milano 1989, p. 145.

¹⁶ J. Isaac, “A New Guarantee on Earth: Hannah Arendt on Human Dignity and the Politics of Human Rights”, in *American Political Science Review*, 1, 1996, p. 71.

¹⁷ M. Walzer, *Geografia della morale. Democrazia, tradizioni, universalismo* (1994), Dedalo, Bari, 1999, p. 56 Cfr. T. Casadei, *Il soversivismo dell’immanenza. Diritto, morale, politica in Michael Walzer*, Giuffrè, Milano 2012.

“che nessuno può essere liberato o emancipato da altri, ‘dall’alto’, anche se questo ‘dall’alto’ fosse il Diritto in persona, o lo Stato democratico”.¹⁸ L’uso caratteristico dei diritti è infatti l’essere pretesi e rivendicati al fine di contrastare e modificare assetti e ordinamenti che assumono l’aspetto di un potere estraneo che mutila la vita degli individui, ed è questa la caratteristica che ha permesso al linguaggio dei diritti umani di dare un’espressione universale alle esperienze di resistenza all’oppressione. L’aspetto più importante della prospettiva suggerita da Balibar consiste nel fatto di interpretare il diritto ad avere diritti come un diritto alla politica, e quindi come la formula che permette di mobilitare il principio di uguale libertà e di separare l’uso rivendicativo dei diritti dal loro impiego a scopo di legittimazione. È solo l’uso rivendicativo a rendere il linguaggio dei diritti umani adeguato a esprimere la prospettiva *ex parte populi*, ad assumere, per così dire, le ragioni del basso rispetto alle ragioni dell’alto, a fornire la chiave per avviare il processo che Habermas ha definito come “politica interna del mondo”¹⁹ e a offrire sostegno a una teoria cosmopolitica attivista che si spinge al di là delle istituzioni politiche esistenti.

Una lettura dei diritti umani improntata in chiave politica è stata sostenuta anche da Rancière, che attribuisce la svalutazione arendtiana dei diritti umani all’errore di considerare la politica come una “sfera” (separata dal regno della necessità) piuttosto che un “processo” (che non separa una specifica sfera della vita politica dalle altre sfere). “Soltanto se si presuppone che i diritti *appartengano* a soggetti stabili o definiti diventa necessario affermare, come ha fatto Arendt, che gli unici diritti reali sono i diritti conferiti ai cittadini di una nazione per il fatto che essi appartengono a quella nazione e garantiti dalla protezione dello stato. Se lo si fa, chiaramente, si deve anche negare la realtà delle lotte condotte al di là del quadro dello stato nazionale e costituzionale”.²⁰ A questa conclusione Rancière oppone l’idea che la politica dei diritti umani consista precisamente nell’attività di chi promuove nuove rivendicazioni e richieste di inclusione entro una struttura istituzionale riformata. I diritti diventano politici solo quando vengono negati e quando questa negazione viene

¹⁸ E. Balibar, “Che cos’è una politica dei diritti dell’uomo?”, in Id., *Le frontiere della democrazia* (1992), manifestolibri, Roma 1993, p. 192.

¹⁹ L’espressione “politica interna del mondo” è stata impiegata da Jürgen Habermas: “Con la fine dell’equilibrio del terrore, sembra che sul piano della politica internazionale della sicurezza e dei diritti umani si sia dischiusa – nonostante tutti i contraccolpi – una prospettiva per ciò che C.F. von Weizsäcker ha definito ‘politica interna del mondo’ [*Weltinnenpolitik*]” (J. Habermas, “Lo stato-nazione europeo. Passato e futuro della sovranità e della cittadinanza”, in Id., *L’inclusione dell’altro. Studi di teoria politica* [1996], Feltrinelli, Milano 1998, p. 139). L’espressione è ripresa da J. Habermas, *La costellazione postnazionale. Mercato globale, nazioni e democrazia* (1998), Feltrinelli, Milano, 1999, pp. 26 e 90-101 e Id., *L’Occidente diviso* (2004), Laterza, Roma-Bari 2005, cap. VII, pp. 130-134, e poi da L. Bonanate, “2001: la politica interna del mondo”, in *Teoria politica*, 1, 2001, pp. 20-21 e Id., *La politica internazionale fra terrorismo e guerra*, Laterza, Roma-Bari, 2004, capp. II e III.

²⁰ J. Rancière, “Who is the Subject of the Rights of Man?”, in *Giornale critico di storia delle idee*, 2, 2018, p. 34.

contestata. E poiché la politica, secondo Rancière, consiste proprio nella distruzione del limite politico attraverso la legge dell'illimitazione propria della società moderna,²¹ si tratta di rimettere continuamente in gioco l'universale in una forma polemica per contrapporlo alle istanze privatistiche che lo particolarizzano. I diritti umani rappresentano, in questo senso, l'espressione esemplare di movimento politico che sposta i confini, "tirando fuori", scrive Rancière, la componente propriamente politica, universalista, e dunque cosmopolitica, di un conflitto che riconfigura le distribuzioni dell'universale e del particolare.

Rancière riassume questa versione della politica dei diritti umani con una formula paradossale: "i diritti dell'uomo sono i diritti di chi non ha i diritti che ha e ha i diritti che non ha".²² Alla base di questo doppio paradosso c'è una lettura della Dichiarazione universale che né, come quella di Arendt, separa i diritti dell'uomo da quelli del cittadino né, come quella di Balibar, li identifica. Rancière insiste invece sul fatto che i diritti dell'uomo hanno due significati distinti e diventano una politica solo quando vengono messi in gioco l'uno con l'altro. Da un punto di vista normativo, i diritti umani "sono diritti scritti. Sono inclusioni della comunità in quanto comunità di liberi e uguali". Ma sono anche "i diritti di chi fa qualcosa di quell'inclusione, di chi decide non solo di 'usare' i propri diritti, ma anche di montare questo o quest'altro caso per la verifica del potere di tale inclusione". È in base a questa prospettiva che, durante la Rivoluzione francese, le persone escluse dall'appartenenza politica hanno potuto dimostrare "di essere state private dei diritti che avevano, grazie alla Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo e del Cittadino" e anche, "attraverso la loro azione pubblica, di avere i diritti che la costituzione negava loro, che potevano porre in essere quei diritti". In altre parole, "hanno agito come soggetti che non avevano i diritti che avevano e che avevano i diritti che non avevano".²³ Hanno agito, cioè come cittadini del mondo, nel senso che hanno preso sul serio il principio politico della condizione umana della pluralità così opportunamente messo in luce da Taraborrelli.

²¹ J. Rancière, *L'odio per la democrazia* (2005), Edizioni Cronopio, Napoli, 2011.

²² J. Rancière, 2011, p. 31.

²³ J. Rancière, 2011, pp. 31-32.