

HANNAH ARENDT: UN “DIVERSO” COSMOPOLITISMO

TEMI, CONTENUTI, PROBLEMI IN DISCUSSIONE

ANNAMARIA LOCHE

Dipartimento di Pedagogia, Psicologia, Filosofia
Università degli studi di Cagliari
annamarialoche@gmail.com

ABSTRACT

Although Hannah Arendt considered cosmopolitanism extraneous to her political theory, Angela Taraborrelli proposes her own original reading of a number of motifs that show how the theory of a more "viable" cosmopolitanism than traditional conceptions is present in Arendt's thought. Taraborrelli believes that for the analysis she wants to conduct the "right to have rights" and "plurality" play a relevant role and that statelessness and crime of genocide are the very starting point of Arendt's political thought. She also analyses several other themes, such as: the federal principle, the council system, the International Criminal Court and Code, and cosmopolitan citizenship, highlighting their close conceptual connection and interdependence. Coexisting in this conception of cosmopolitanism is the need for human beings to relate to one another on an equal footing and, at the same time, to preserve their diversity of history, culture traditions.

KEYWORDS

Cosmopolitanism, the right to have rights, common worlds, plurality, genocide.

1. PREMESSA

Non vi è dubbio che, come tiene a precisare Angela Taraborrelli in una delle prime pagine della sua monografia, «Arendt non nutriva particolare simpatia per il termine “cosmopolitismo” e per la retorica del “cittadino del mondo”»¹, espressioni, queste, che, riferendosi a categorie teoriche che erano state incapaci di garantire i diritti umani agli ebrei e ai rifugiati, le sembravano retoriche, vuote. Lo scopo del volume è invece quello di verificare la presenza di un'istanza cosmopolitica importante rinvenibile nel pensiero politico arendtiano, un cosmopolitismo differente da quello consueto e distante sia da quello “classico”, illuminista, sia dalle mistificazioni che questa teoria aveva subito, ad esempio, da parte del regime stalinista che,

¹ A. Taraborrelli, *Hannah Arendt e il cosmopolitismo. Stato, comunità, mondi in comune*, Mimesis, Milano-Udine 2022, p. 18 (d'ora in avanti: HAC).

per evitare di accusare gli ebrei di “sionismo”, condannava un presunto “cosmopolitismo ebraico”. Taraborrelli nelle *Osservazioni conclusive* scrive di essere anche convinta non solo che l’indagine da lei condotta aiuti a comprendere più a fondo il pensiero di Hannah Arendt, ma anche che analizzare questo tema arricchisca gli studi sul cosmopolitismo nel loro complesso. Lo dimostrerebbe, tra l’altro, l’ipotesi, che andrà in futuro verificata, di un contributo della filosofia cosmopolitica arendtiana alla discussione attuale sui problemi delle migrazioni; si potrebbe infatti verificare se dal cosmopolitismo di Arendt sarebbe possibile trarre elementi per favorire la partecipazione dei migranti residenti all’esercizio dei diritti politici, indipendentemente dal riconoscimento formale della cittadinanza.

I molteplici elementi che emergono da questo scritto spingono ad una attenta lettura del testo, soprattutto se si considera che la letteratura critica, appoggiandosi al fatto che Arendt non utilizza mai in senso positivo il termine, non vi abbia dedicato molta attenzione². Tuttavia Taraborrelli non manca di discutere con chi nega apertamente la presenza di elementi cosmopolitici nella filosofia arendtiana, ma anche con chi si è impegnato, in qualche modo, sull’argomento. Ritengo, però, che per cogliere i contenuti e le argomentazioni presenti nel volume non sia particolarmente utile occuparsi di questo aspetto; è invece più interessante, per verificare la validità delle tesi esposte, seguire puntualmente il discorso che vi viene presentato.

Hannah Arendt e il cosmopolitismo è costruito con un’argomentazione serrata, che raggruppa e collega temi a prima vista non necessariamente in relazione tra loro: con questa operazione viene delineato un particolare cosmopolitismo, in cui ciascuno di questi elementi si pone in relazione agli altri. Con una felice ispirazione, Angela Taraborrelli, riprendendo la metafora che Hannah Arendt utilizza per Benjamin, definisce la filosofa «una pescatrice di perle»³ che coglie temi, motivi, concetti, esperienze capaci di assemblare in un’intera collana una nuova e originale teoria del cosmopolitismo. Se, come già si è osservato, non può dirsi che Arendt abbia elaborato in modo deliberato una teoria cosmopolitica, è necessario “pescare le perle” adatte a suffragare la tesi proposta. Per uscire dalla metafora, è necessario collegare questa varietà di motivi, sovrapponendoli e confrontandoli, per cogliere in che termini si possa parlare di cosmopolitismo all’interno del suo pensiero.

² Taraborrelli, tuttavia, segnala che in questi ultimi anni alcuni studiosi si sono soffermati sul ruolo del pensiero arendtiano entro la teoria politica internazionale e anche su aspetti vicini al cosmopolitismo in esso presenti; cfr. Ivi, pp. 14 sgg. e note relative. Sugli sviluppi e gli aspetti del cosmopolitismo si veda il volume della stessa Taraborrelli, *Il cosmopolitismo contemporaneo*, Laterza, Roma-Bari, 2011.

³ HAC, p. 73. Il riferimento è al saggio *Il pescatore di perle. Walter Benjamin, 1892-1940*, (1968). La metafora in realtà è utilizzata da Taraborrelli in un senso più ristretto di quello qui adottato, ma a sembra possa riferirsi all’intera struttura metodologica della monografia.

2. GLI APOLIDI E IL DIRITTO AD AVERE DIRITTI

La lettura dell'opera pone chiaramente in luce come l'interesse di Hannah Arendt per i temi che portano Taraborrelli ad "accostare" gli elementi del particolare e del tutto originale cosmopolitismo da lei individuato negli scritti della filosofa non possono prescindere dal problema dell'apolidia e per conseguenza della "questione ebraica": ciascuno dei concetti esaminati tende a precisarsi *anche* in relazione alla possibilità di risolvere il problema degli apolidi e di chi, ad esempio rifugiati, rimane "senza Stato".

In questa prospettiva, ha certamente un ruolo prioritario il tema del *diritto ad avere diritti*, che inizia a chiarirsi con il riferimento a una frase che Arendt scrisse in una lettera diretta a Günther Anders, che l'aveva aiutata a raggiungere gli USA nel 1941. Quando dieci anni dopo ottiene la cittadinanza statunitense, definisce il passaporto "il libro più bello", poiché finalmente l'apolide Arendt può nuovamente godere di una cittadinanza; se dunque godere della cittadinanza di uno Stato particolare è per la "persona Hannah Arendt" l'assicurazione di poter finalmente fruire della protezione che ciascun tipo di Stato, pur con modalità differenti, dà ai suoi cittadini, viene da chiedersi in qual modo sia conciliabile questa posizione con una prospettiva cosmopolitica. Sta proprio qui il primo scostamento interpretativo di Angela Taraborrelli che costruisce su questa apparente incongruenza il tassello iniziale della sua argomentazione.

Non vi è quindi dubbio che per Arendt sia fondamentale appartenere a una *polis*: uno dei maggiori problemi della prima metà del XX secolo sta nel fatto che l'apolidia ha impedito agli ebrei di essere qualcosa di più che *solo umani*. I rifugiati, gli apolidi, coloro, in altri termini, per i quali si è verificata la scissione tra l'"essere umani" e l'"essere cittadini", perdendo la cittadinanza del loro Stato di origine, perdono tutto: la casa, il lavoro, la lingua, senza colpa alcuna e senza speranza di trovare rifugio e difesa altrove. L'apolide non ha appartenenza, è staccato dalla storia e questo, per gli ebrei, ha significato cercare un'identità o nel divenire una persona "importante" o nel tentare di rendersi "simili agli altri", di assimilarsi⁴. Il caso dell'apolidia è l'emblema del fallimento della retorica dei diritti dell'uomo di cui Arendt, per un verso, sottolinea la debolezza teorica perché si è creduto che non avessero bisogno di essere "istituiti"; per un altro, pone in luce il pericolo che ha rappresentato, affinché avessero una qualche validità ed efficacia, averli legati strettamente allo Stato-Nazione, la categoria istituzionale più diffusa nel mondo occidentale fino alla Seconda guerra mondiale. È questo forse il punto più debole della concezione classica dei diritti umani, del cui *contenuto* Arendt non aveva certo intenzione di negare

⁴ A proposito delle difficoltà degli ebrei a trovare risposte alla "mancanza di mondo" in cui vengono a trovarsi, Taraborrelli fa un riferimento in nota a Rahel Varnhagen e al libro «inclassificabile» che Arendt scrisse su di lei. Su questo, cfr. M.T. Marcialis, *Hannah Arendt e Rahel Varnhagen. La narrazione come laboratorio filosofico*, «Rivista di storia della filosofia» 3, 2022, pp. 536-577.

la positività; ma è necessario, allora, capire che cosa intendesse per “diritti umani”, che cosa non va, se i loro contenuti sono validi. Pertanto, un punto importante della lettura proposta nella monografia è proprio cogliere i motivi del “fallimento” dei diritti umani, che si sono confusi, per dir così, con i diritti che la legislazione dello Stato-nazione garantisce ai propri cittadini; in tal modo, una volta che il percorso compiuto dallo Stato-nazione ha creato l’apolidia, i diritti umani hanno cessato di essere patrimonio di una parte consistente dell’umanità, in quanto chi non è “cittadino” non può godere di alcun diritto.

Angela Taraborrelli individua una soluzione del problema nell’assunzione del *diritto ad avere diritti*, che, utilizzato in un saggio del 1949, fu in parte ripreso da Arendt ne *Le origini del totalitarismo* (1951). La centralità del diritto ad avere diritti viene ribadita in tutto il volume e ritengo che, sebbene anche altri temi rivestano un ruolo rilevante, lo si possa considerare come il perno concettuale intorno al quale si incardina l’intera argomentazione. È opportuno, anzitutto, cercare di capire che cosa si intenda con “diritto ad avere diritti”⁵: ciò che va maggiormente messo in rilievo è la definizione di questo diritto come *l’unico diritto umano* o, per essere più chiari, come la garanzia di ogni altro diritto; esso consente di vivere in un sistema di relazioni, rende possibile il diritto di appartenere a una comunità politica e, in breve, «si identifica con il diritto ad avere “un posto distinto nel mondo” e uno status politico prima ancora che giuridico»⁶. Senza questo diritto si viene esclusi da quell’umanità che si è costituita in famiglie di Stati nazionali o, per meglio dire, non si smette, ovviamente, di essere umani, ma di essere umani entro strutture giuridiche che garantiscano a ciascuno di avere un ruolo riconosciuto nel mondo; è per questo, dunque, che il diritto ad avere diritti va considerato il solo diritto umano.

Arendt individua la debolezza della concezione tradizionale dei diritti umani nella loro fondazione su una non meglio precisata natura o dignità umana; infatti, con questa presunta fondazione hanno fallito il loro compito di proteggere chi, a causa dell’apolidia, è diventato “solo umano”. Non si può quindi fondare sulla stessa base il diritto ad avere diritti: viene allora da chiedersi su che cosa esso deve fondarsi, dato che per Arendt riguarda non solo i “vulnerabili” che non godono di diritti, che sono esclusi dalla comunità politica, ma anche coloro i cui diritti sono già garantiti da uno Stato. Taraborrelli, di fronte alla complessa domanda di che cosa, allora, fondi il diritto ad avere diritti, da dove questo diritto tragga la sua valenza normativa, si impegna a rispondere con una metodologia *a contrario* o, forse meglio, attraverso un processo in negativo: la forza normativa del diritto ad avere diritti deriva dal fatto che la sua assenza è “universalmente” un male in sé, perché

⁵ Su questo, come per diversi altri temi, Taraborrelli si confronta con le posizioni espresse in alcuni suoi libri (per cui si veda la bibliografia del volume) da Seyla Benhabib, una delle filosofe a cui fa maggiormente riferimento.

⁶ HAC, p. 30.

di sicuro crea l'apolidia con tutti i suoi aspetti negativi (invisibilità, impotenza, superfluità, esposizione al dominio altrui). Il diritto ad avere diritti, dunque, non è fondato su e non fonda la natura umana, ma svolge un compito diverso e, da questo punto di vista, più rilevante e cioè *garantisce* che la natura di ogni individuo venga riconosciuta come "umana". In altri termini, pare che in tal modo si voglia escludere qualunque discorso sui "fondamenti", si voglia uscire dal processo infinito del "che cosa fonda che cosa", evitando una qualsiasi specie di risposta di taglio "metafisico". Conta invece che ci siano fatti incontestabili (l'apolidia, il genocidio) che sono un male in sé per tutta l'umanità. La validità normativa del diritto ad avere diritti viene così spostata dalla necessità di individuare un fondamento, al ruolo di essere l'unico diritto in grado di impedire che qualcuno sia costretto a essere "solo umano". Permane, tuttavia, il dubbio se si possa o no affermare che il diritto ad avere diritti sia a sua volta "il fondamento" degli altri diritti; semmai è più comprensibile che in questa prospettiva o ne sia considerato *la garanzia* di attuabilità o (e le due opzioni non sono in contrasto) il suo fondamento non sia astrattamente teorico, ma coincida con la necessità, il bisogno di appartenenza che tutti gli esseri umani hanno, in quanto, senza alcuna appartenenza, sarebbe inutile parlare di diritti.

Nel ruolo svolto da questo diritto Taraborrelli vede la soluzione della supposta contraddizione fra la necessità per tutti di poter essere cittadini di una *polis* e l'ipotesi di una forma di cosmopolitismo. Infatti, il diritto ad avere diritti, nel momento i cui permette a tutti di essere titolari di un passaporto, è insieme un'istanza cosmopolitica e un'istanza giuridico-politica "istituzionale": in questo assunto si rintraccia la prima tessera per costruire la forma di un cosmopolitismo che - come già si intravede - ben poco ha a che fare con le teorie più tradizionali.

3. PLURALITÀ E MONDI IN COMUNE

In *Hannah Arendt e il cosmopolitismo*, l'esame di un'altra serie di concetti, ognuno dei quali costituisce un tassello dell'interpretazione complessiva, ha la finalità di sciogliere le perplessità che potrebbero palesarsi dalla lettura proposta del diritto ad avere diritti.

In primo luogo viene citato un noto brano de *Le origini del totalitarismo*(1951)⁷, proposto come una sorta di "manifesto" del cosmopolitismo e punto di partenza per le successive analisi, brano nel quale si sostiene che antisemitismo, imperialismo e totalitarismo hanno dimostrato che la dignità umana ha bisogno di un nuovo principio politico: *una legge valida per tutta l'umanità* che non prescinda, però, da comunità territoriali definite.

⁷ Cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, tr. it., Edizioni di Comunità, Milano 1996, p. LIII; il riferimento è alla *Prefazione*, datata 1950, della prima edizione (1951).

Si intravede già l'importanza del concetto di *pluralità*, che - insieme al diritto ad avere diritti - è motivo fondamentale e ritornante del volume.

Nel mondo, sostiene Arendt, non abita l'"Uomo", ma abitano gli uomini, in una relazione di pluralità, grazie alla quale essi convivono nell'uguaglianza e, nel contempo, nella distinzione; *l'umanità come pluralità*, condizione indispensabile della vita politica, consente agli individui di scegliere in che modo presentarsi agli altri, apparire, partecipare ad un *mondo comune* di cui ciascuno fa parte, ma in cui ciascuno è unico. Condividere il mondo comune permette di essere riconosciuti dai propri simili, di distinguersi dall'indistinto.

Mi sembra evidente che la pluralità - sulla quale si tornerà più volte - può essere considerata un principio fondamentale per il cosmopolitismo arendtiano dal momento che l'idea di mondo comune (o, come sarà chiaro in seguito, di *mondi comuni*) contiene di per sé un riferimento al cosmopolitismo. La pluralità, però, si basa anche sulla necessità che ciascuno, essendo *distinto* dagli altri e ponendosi come un "io" che non è solo un "noi", abbia dei referenti (storici, politici, culturali) particolari, specifici. Pluralità e mondo comune così intesi rafforzano la caratterizzazione dell'apolidia quale negazione della dignità umana: per l'apolide distinguersi diventa impossibile, poiché l'apolide perde non solo la possibilità di essere inserito in uno Stato, ma anche quella di partecipare al mondo comune, di essere *nella* pluralità, proprio perché questa prevede la diversità fra uomini uguali che condividono il mondo comune, in cui la dignità umana è garantita.

In altri termini, mi sembra si possa dire che, in tal modo, Taraborrelli abbia posto un punto fermo della sua interpretazione, individuando nel cosmopolitismo di Arendt la convivenza di principi che solo una filosofia politica immobile, chiusa può rifiutare. Se, in altri termini, si considerano valide le categorie di diritto ad avere diritti, pluralità, mondo comune, si ha un discorso strutturato che fa da supporto alla maggior parte dei temi che verranno successivamente analizzati; e ciò sebbene nessuno di questi ultimi riguardi argomenti non "di contorno", ma utilizzabili proficuamente in senso cosmopolitico.

Il primo riferimento in questo senso si può individuare nella critica allo Stato-nazione, elemento centrale della filosofia politica arendtiana, che è ovviamente connesso alla questione degli apolidi e, per converso, all'importanza della cittadinanza. Come è noto, Arendt sottopone il modello dello Stato nazionale novecentesco a una critica radicale, studiando le origini del principio di nazione a partire dal periodo della rivoluzione francese ed esaminando con cura quali furono le cause della crisi del modello. Tra le diverse cause di quest'ultima, le più evidenti furono la deriva espansionistica e imperialistica (di per sé in contraddizione con l'idea nazionalistica propria dello Stato-nazione) e la diffusione degli apolidi che, essendone insieme origine e conseguenza, dimostrò l'inadeguatezza di principi quali il diritto d'asilo e la naturalizzazione.

L'apolidia nacque quando lo Stato cessò di essere strumento del diritto e divenne strumento della nazione. Pertanto chiunque venisse espulso dalla nazione, non avrebbe più avuto la possibilità di essere garantito dal diritto e tale situazione si aggravò con l'avvento dei totalitarismi. Nel testo, la crisi degli Stati nazionali è seguita con attenzione; ma per il discorso che qui si sta conducendo è più interessante l'esame della soluzione proposta per risolvere tale crisi. Arendt introduce infatti un principio da Taraborrelli considerato fondamentale per delineare i caratteri del suo cosmopolitismo: il *principio federale*, la cui struttura e il cui ruolo sono paralleli a quelli propri della pluralità in relazione ai rapporti fra gli individui.

Il principio federale tiene conto delle istituzioni proprie di Stati federali quali gli USA, l'URSS, un *Commonwealth* distinto dall'impero britannico, ma accentua il ruolo della relazione uguaglianza-distinzione propria della pluralità; in altri termini il principio federale può garantire una convivenza pacifica fra nazioni differenti, entro un'entità territoriale che superi il concetto tradizionale di sovranità. Il limite di quest'ultimo concetto sta nell'identificazione di libertà e libero arbitrio, secondo la quale lo Stato è libero (sovrano) quando esercita un controllo assoluto sul proprio territorio e non subisce alcuna interferenza al proprio interno. In questa prospettiva, chiaramente, non vi è spazio per il tema della pluralità e quindi per Arendt l'identificazione tra libertà e libero arbitrio in relazione alla sovranità statale va superata. Non è però questa l'unica difficoltà che la categoria di sovranità presenta: Arendt infatti non accetta l'assolutezza, l'accentramento in politica interna ed estera, propria della sovranità degli Stati nazione. Questo tipo di assolutezza, essendo una delle principali cause dell'apolidia, non è in grado di difendere i cittadini; inoltre, esercitare il potere in modo accentrato comporta che i rapporti tra gli Stati siano rapporti "chiusi", non dinamici come il federalismo da Arendt teorizzato prevede che siano. La federazione arendtiana permette la convivenza di diverse nazionalità tra loro in relazione e, nello stesso tempo, distinte; ma è parimenti necessario prevedere lo stesso tipo di decentramento, di relazione e distinzione anche all'interno dei singoli Stati. Un principio di tal genere sarebbe in grado di regolare il problema dei rapporti tra maggioranze e minoranze senza che, come avviene con altre teorie, per eliminare un'ingiustizia si finisca per crearne un'altra.

Hannah Arendt considera quest'argomento particolarmente importante in quanto si lega alla necessità degli ebrei di avere una "patria ebraica", in quanto, mentre altri popoli, una volta persa una patria, ne hanno trovata un'altra, gli ebrei, durante la Seconda guerra mondiale, non ne hanno trovata alcuna, rimanendo ovunque minoranza. La federazione infatti potrebbe risolvere la questione arabo-ebraica e la Palestina potrebbe diventare la patria ebraica, in cui ad arabi e palestinesi sarebbe possibile convivere in condizioni di uguaglianza. Per di più il problema ebraico e l'antisemitismo si potrebbero risolvere «entro una struttura politica capace

di dirimere i conflitti e i problemi nazionali anche degli *altri* popoli europei»⁸, soprattutto se lo schema federativo si espandesse a livello mediterraneo o anche europeo⁹.

Non va trascurato, inoltre, che Arendt vede una prima forma di realizzazione della sua idea di federalismo negli esiti della rivoluzione americana nei quali individua un modello federale ottenuto con la costituzionalizzazione dei diritti e la divisione dei poteri, intesa non tanto o non solo nel senso classico di ispirazione montesquieuiana di separazione tra legislativo, esecutivo e giudiziario, ma piuttosto in quello di una divisione tra Stati sovrani dotati di diversi centri di potere.

Secondo Angela Taraborrelli bisogna, tuttavia, andare oltre questa prospettiva, indagando se il federalismo, pur risolvendo il problema del nazionalismo, delle minoranze e dei limiti della sovranità, sia davvero in grado di garantire il diritto ad avere diritti all'interno di uno Stato, poiché uno Stato le cui istituzioni rispettino il principio federale non necessariamente risolve il problema della disuguaglianza che si crea tra i cittadini e i residenti permanenti che fanno parte delle minoranze e ai quali la cittadinanza è negata. Il principio federale ha, come è già evidente, un ruolo importante anche per i rapporti internazionali. Certamente Arendt non può accettare l'idea di uno Stato mondiale né quella, proposta da Jaspers, di una federazione mondiale; non accetta, in breve, teorie che implicino decisioni prese dall'alto o di tono paternalistico. Il problema può risolversi ricorrendo nuovamente all'idea del diritto ad avere diritti: è necessario un accordo da parte della "comunità delle nazioni" sul solo diritto in grado di garantire che nessuno rimanga senza diritti. Si tratta, allora, di capire quale forma istituzionale la comunità delle nazioni dovrebbe assumere: secondo Taraborrelli, l'unica risposta possibile passa attraverso l'istituzione di un istituto politico di impianto cosmopolitico, che deduce dalle posizioni assunte dalla filosofa in merito ai problemi sollevati dalla guerra fredda e dal pericolo atomico.

In tal senso, rifacendosi in un certo qual modo alla prospettiva del pacifismo giuridico, Arendt sostiene la necessità di un arbitro capace di risolvere le contese, il quale dovrebbe ricevere la propria autorità da «una pluralità di Stati, concepiti come centri di potere *tra* eguali centri di potere, ciascuno controllato e bilanciato dall'altro»¹⁰. Si conferma quindi il parallelismo concettuale fra pluralità e principio federale; ma nel caso del rapporto fra Stati è necessario far intervenire una particolare forma di contratto, un *mutuo contratto*, una sorta di *pactum unionis* del contrattualismo moderno, che deve essere però totalmente svincolato da qualsiasi forma di

⁸ HAC, p. 50.

⁹ Conflitti e problemi nazionali non solo degli ebrei potrebbero dunque essere superati, osserva Taraborrelli, se potessero «entrare nella storia [...] condividere con altri un mondo in comune» (*Ib.*).

¹⁰ *Ivi*, p. 66.

*pactum subiectionis*¹¹, dal momento che il principio di pluralità e il principio federale implicano relazioni che nascono e devono rimanere *tra uguali*. I rapporti federali fra gli Stati, in questa prospettiva, non possono che essere rapporti di parità fra Stati differenti, parallelamente a quanto Arendt ipotizza a proposito della relazione plurale tra gli individui. Il modello di mutuo contratto, inoltre, avrebbe la possibilità di unire il principio repubblicano (su cui si tornerà fra breve), per il quale il potere risiede nel popolo, con il principio federale per il quale – scrive Taraborrelli citando Arendt – «corpi politici costituiti possono combinarsi e contrarre alleanze permanenti senza perdere la loro identità»¹². È da questa relazione che emergerebbe, dunque, la figura dell'arbitro.

Con queste osservazioni, si introduce un tema che verrà ripreso anche più oltre: la preferenza da parte di Arendt di istituti *intemazionali* rispetto a quelli *sovrnazionali*, dal momento che questi ultimi rendono impossibile quel rapporto sul piano egualitario su cui poggiano sia pluralità sia federalismo e che, di conseguenza, consente al diritto ad avere diritti di essere efficace. Sembra, pertanto, che il senso del cosmopolitismo arendtiano stia proprio nel rifiuto di ogni "sovrnazionalità", collegato al parallelo rifiuto di ogni rapporto di subordinazione, di potere tra individui.

In questo contesto, la centralità della "intemazionalità", in quanto opposta alla "sovrnazionalità", è uno dei punti fondamentali per tenere insieme le tessere dell'idea cosmopolitica arendtiana. Consente infatti di inserire i "mondi comuni" anche fra gli Stati, che si limitano, si controllano senza però vedere diminuito quel potere che permette a ciascuno di essi di essere "Stato", di concepire un modello "orizzontale" di sovranità (una co-sovranià), così come la pluralità consente il mondo comune tra individui che restano ciò che sono, ma si relazionano su un piano egualitario con ciascun altro. E, parallelamente alla pluralità, il federalismo così concepito riesce a salvaguardare il diritto ad avere diritti.

Tuttavia il principio federale per completarsi ha necessità del principio repubblicano e cioè di una nuova forma di governo che per Arendt deve basarsi sul *sistema consiliare*. Questa connessione è importante sempre per garantire il diritto ad avere diritti; in altri termini, il sistema delle relazioni federali tra differenti entità politiche si realizza grazie al sistema dei consigli, che permette di gestire la molteplicità dei poteri, evitando la centralizzazione del potere stesso. Scrive infatti Angela Taraborrelli: «Vi può essere una "vera" democrazia solo se la centralizzazione del potere dello Stato viene spezzata»¹³ e al suo posto si costituisce un poter diffuso in vari centri di poteri uniti nel sistema federale. Nel volume, così, si pone in luce in quali

¹¹ Andrebbe discussa, ma in un'altra sede, la lettura che Arendt propone dei due tipi di contratto, con il riferimento specifico riportato da Angela Taraborrelli qualche pagina dopo (cfr. Ivi, p. 68) a Hobbes e Locke.

¹² Ivi, p. 67. Il principio federale, scrive Taraborrelli, è ispirato al *Commonwealth of increase* dell'*Oceana* (1656) di James Harrington.

¹³ HAC, pp. 72-73.

termini la connessione di principio federale e sistema consiliare sia particolarmente rilevante entro un mondo sempre più globalizzato e rende possibile introdurre una visione della democrazia come *democrazia allargata*, che si struttura entro uno Stato decentrato in numerose sfere pubbliche, capace di trasformare gli individui atomizzati in cittadini.

Tutti questi elementi, nel loro complesso, danno luogo a una forma di democrazia che è contemporaneamente rappresentativa e partecipativa; l'insieme di questi temi, peraltro centrale nell'intera filosofia politica di Arendt, consente di cogliere il significato del suo cosmopolitismo «creato per progressiva aggiunta e ampliamento»¹⁴, un cosmopolitismo o, meglio, un sistema di relazioni cosmopolitico in cui ciascuno Stato potrà far parte di una federazione senza perdere la propria autonomia culturale, ma riuscendo a interagire con altre nazioni, altri individui, in cui «nessuno resterebbe fuori [...], non esisterebbe un “fuori”»¹⁵ e tutti potrebbero sempre essere inclusi, mentre nel contempo i confini necessari per la democrazia diverrebbero più fluidi.

4. IL TRIBUNALE E IL CODICE PENALE INTERNAZIONALI

Viene introdotta, a questo punto del discorso, un'ulteriore argomentazione, che, per certi versi, cambia la prospettiva delle parti precedenti dell'opera.

Anche i non specialisti conoscono la tesi della “banalità del male” sviluppata da Arendt a proposito del caso Eichmann; ma le vicende di quel processo, in *Hannah Arendt e il cosmopolitismo* sono riprese per un altro motivo: l'esame di un aspetto della filosofia arendtiana di taglio politico-giuridico o almeno di quella disciplina che si situa al confine tra filosofia politica e filosofia del diritto e che particolarmente utile appare nella costruzione teorica dell'argomentazione nel suo insieme. La complessa costruzione del cosmopolitismo arendtiano trova un nuovo spessore nel capitolo dedicato a questo tema e le tesi che vi sono esposte sembrano costituire una cerniera che, se non chiude ancora la collana, per ritornare alla metafora utilizzata in apertura, ne costituisce il fermaglio. A mio parere, tutti i temi già esaminati trovano in questa parte del testo una conferma importante, senza la quale alla tesi sostenuta sarebbe mancato un elemento fondamentale.

Infatti alla centralità del diritto ad avere diritti, che in un certo qual modo tiene unite le idee di pluralità, mondi in comune, federalismo, si affianca la discussione sul genocidio, quale crimine contro l'umanità, e sulle modalità politico-giuridiche con cui giudicarlo. Taraborrelli, nel precisare che Hannah Arendt presenta il diritto ad avere diritti e la punizione dei crimini contro l'umanità come le due “responsabilità” che l'umanità quale attore politico deve assumersi, considera l'unione di

¹⁴ Ivi, p. 80.

¹⁵ Ivi, p. 81.

questi due compiti il sostrato fondamentale che consente di parlare di "cosmopolitismo arendtiano". Inoltre, opponendosi al parere di alcuni studiosi i quali non tengono correttamente conto dell'intera produzione della filosofa, dimostra che in questa produzione si esplicita la necessità di istituire un Tribunale penale internazionale che operi seguendo le norme di un nuovo Codice di diritto penale in grado di giudicare i crimini contro l'umanità.

A quest'esito si arriva partendo dalla distinzione operata da Arendt fra responsabilità *morale* (sempre individuale e non giudicabile da alcun tribunale), responsabilità *politica* (collettiva e imputabile al governo e alla nazione) la quale, forse, potrebbe essere giudicata in futuro da un tribunale penale internazionale, e responsabilità *giuridica*, che è individuale, e potrebbe essere giudicata *unicamente* da un simile tribunale. In un processo che inizi da quest'ultima esigenza, in *Hannah Arendt e il cosmopolitismo* viene colto il punto di partenza per la costituzione di istituzioni giuridiche cosmopolitiche, il cui compito dovrebbe essere quello di giudicare il genocidio, che va considerato il *solo* delitto definibile come crimine contro l'umanità.

I tribunali internazionali istituiti dopo la Seconda guerra mondiale, pur apportando importanti novità a livello giuridico e politico, certamente non rispondono ai criteri che Arendt avrebbe elaborato a partire dal caso Eichmann. Il processo intentato a Gerusalemme, è noto, suscitò polemiche e discussioni per più aspetti, a partire dalla liceità del rapimento del gerarca. I problemi più rilevanti furono, fra gli altri, quelli riguardanti la legittimità della Corte di Gerusalemme, la precisazione del significato dell'espressione "crimini contro l'umanità", la determinazione di quale genere di diritto utilizzare, una nuova definizione di "territorio". Arendt affronta tutti questi temi, che nel volume vengono analizzati con la finalità di individuare altri tasselli necessari atti a delineare i tratti del suo cosmopolitismo.

La posizione della filosofa si chiarisce partendo da alcuni assunti fondamentali. Il primo la porta a discutere il tema della retroattività nel diritto, la quale spessissimo è stata considerata un argomento per invalidare i processi ai gerarchi nazisti. Arendt sostiene che nelle accuse a questi ultimi non vi è alcuno spazio per la retroattività, che può essere presa in considerazione solo ove si considerino azioni già note al legislatore, e certamente così non è nel caso del genocidio. Quindi rivendicare questo principio giuridico significa non rendersi conto del fatto che la violazione dei principi del *nullum crimen* o del *nulla poena sine lege* in questo caso è puramente formale.

In secondo luogo, contesta la tesi che un giudice ebreo (e anche o, forse soprattutto, in quanto cittadino del nuovo Stato israeliano) non possa essere imparziale su un crimine che ha colpito il popolo ebraico. In terzo luogo, in merito alla questione giurisdizionale, obietta che la Corte non ha bisogno di ricorrere al principio della personalità passiva, che permetterebbe solo agli ebrei, come vittime, di giudicare: in questo modo, infatti, il processo si trasformerebbe in una ricerca non della

giustizia ma della vendetta. Non può neppure ricorrere al principio della giurisdizione universale; si tratta in questo caso di un principio – sorto per permettere ai tribunali dei singoli Stati di giudicare i crimini commessi al di fuori di essi o da chi è senza Stato – che avrebbe anche potuto consentire al Tribunale di Gerusalemme di «aggirare il problema dei confini della sovranità statale»¹⁶. Tuttavia, questo *escamotage* serviva per giudicare i pirati che il diritto internazionale definiva “nemici del genere umano” ed Eichmann, obietta Arendt, non può essere definito un “pirata” dalla Corte di Gerusalemme che aveva scelto di processarlo per crimini contro il popolo ebraico e non contro l’umanità, a parte il fatto che il pirata non dà conto a nessuno dei suoi atti, cosa che certo non si poteva dire per il gerarca nazista.

Mi sono soffermata su questi tre punti (e in modo particolare il primo e il terzo) poiché riguardano temi che sono stati affrontati in merito ai processi contro i capi nazisti già dall’immediato dopoguerra e mi sembra interessante sottolineare come Arendt adatti puntualmente tali questioni al caso specifico del processo Eichmann.

Vi sono tuttavia anche altre tematiche di rilievo a cui Hannah Arendt fa riferimento per sottolineare gli errori, i passi falsi della Corte di Gerusalemme e, tra questi, Taraborrelli giudica rilevante per la sua interpretazione la discussione sulla categoria di “territorio”, che i giudici israeliani non erano riusciti a utilizzare a proprio favore. La difficoltà della Corte di Gerusalemme derivava dal dettato della Convenzione sul genocidio approvata dall’Onu nel 1948, con la quale veniva rifiutato il principio della giurisdizione universale e si stabiliva che gli accusati di genocidio dovessero essere giudicati o da un tribunale sito nel territorio in cui il crimine era stato commesso oppure da un tribunale internazionale competente. Questo tipo di tribunale adatto al caso non esisteva; sarebbe stato allora possibile ridefinire il concetto giuridico-politico di “territorio” non limitandosi a considerarlo una entità geografica; il termine infatti può indicare uno spazio dove si svolge la relazione tra individui legati da una serie di elementi quali la lingua, la religione, la storia, le usanze, le leggi. È stato questo insieme di elementi, questo “territorio non materiale”, per dir così, proprio della “comunità ebraica” nei secoli, ad aver permesso la nascita dello Stato di Israele, segnando così l’unicità dei crimini dei nazisti che proprio questo territorio hanno cercato di togliere agli ebrei.

Secondo Arendt, tuttavia, vi sono alcuni aspetti che rendono legittimo il tribunale istituito per Eichmann: il primo consiste nel fatto che molti dei sopravvissuti della Shoah vivevano in Israele; il secondo considera che l’unica accusa rivolta a Eichmann riguardava lo sterminio degli ebrei; il terzo si basa sull’assenza sia di un tribunale internazionale o di un tribunale specifico, sul tipo di quello di Norimberga, sia di un Codice penale internazionale. In quel momento storico non vi era quindi alternativa al Tribunale di Gerusalemme.

¹⁶ Ivi, p. 89.

Ciò premesso, il problema più importante che Arendt ritenne si dovesse risolvere era quello di chiarire se al gerarca nazista andasse imputato un crimine contro l'umanità o contro il popolo ebraico; in proposito Angela Taraborrelli coglie due questioni: la volontà di Arendt di voler conciliare particolarismo e universalismo, similmente a quanto fa in altri contesti e in relazione alla sua concezione dell'umanità plurale; e la necessità di andare oltre la definizione di crimini contro l'umanità utilizzata nel Tribunale militare internazionale di Norimberga, che li inseriva in un insieme di crimini già previsti dai vari codici penali.

Una delle novità più significative che Hannah Arendt apporta su questo argomento è allora quella – e lo si accennava precedentemente – di considerare i crimini contro l'umanità crimini di *tipo nuovo*, per gravità e per essenza politica e giuridica. Tali crimini, infatti, hanno una peculiarità che li distingue da qualsiasi altro delitto comunemente definito "disumano", come ad esempio un crimine di guerra: infatti si tratta di crimini contro l'umanità intesa non come qualità (*humaness*), ma come condizione umana, contro l'*humanity*, «l'umanità nel suo complesso»¹⁷. Taraborrelli sottolinea l'originalità della definizione di Arendt, la quale, infatti – e questa distinzione ha un notevole rilievo nel complesso delle argomentazioni che vengono condotte nel volume – assegna un significato diverso a crimini quali l'*espulsione* che diede luogo all'apolidia degli ebrei, che ne *La banalità del male* (1963) definisce "crimine contro le altre nazioni", rispetto al *genocidio*, che è invece rivolto alla "diversità umana" senza la quale la stessa parola "umanità" sarebbe priva di significato. Mi sembra evidente che questo riferimento al valore della diversità porta nuovamente l'attenzione sulla centralità della pluralità e quindi, come si avrà modo di notare anche fra poco, collochi l'intera argomentazione proposta dalla studiosa in un tutto organico.

Arendt, la quale, si è visto, non nega la possibilità che il Tribunale di Gerusalemme potesse essere considerato legittimo, tuttavia ne indica i limiti e gli errori che ne minano la credibilità. Ed è evidente che, per un verso, considera negativamente l'aver imputato il gerarca di "crimini contro il popolo ebraico", ma è anche vero che non altro la Corte israeliana, data la situazione giuridica internazionale, sarebbe stata in grado di fare; per un altro verso, in generale, ritiene che nessun tribunale nazionale avrebbe potuto giudicare con la dovuta severità il genocidio e avrebbe potuto impedire il ripetersi di altri genocidi. Sarebbe stato più corretto dal punto di vista giuridico considerare il crimine particolare dello sterminio del popolo ebraico come un *aspetto particolare* del delitto *universale* contro l'umanità: si può infatti dire che il crimine contro un popolo è un crimine contro una *parte costitutiva della pluralità dell'umanità*.

A questo punto appare chiaro come questo importante tema entri in diretta connessione con quanto già esaminato: Arendt vede solo nell'istituzione di un

¹⁷ Ivi, pp. 94-95.

Tribunale penale internazionale permanente, come organo dell'Onu (e quindi *sovraordinato* rispetto a qualsiasi tribunale nazionale), la soluzione giuridica corretta per giudicare il genocidio; necessariamente questo istituto per emettere le sue sentenze dovrebbe potersi basare su un *Codice penale internazionale*. E questi sarebbero gli unici istituti compiutamente internazionali e quindi cosmopolitici.

La rilevanza del Codice penale internazionale risiede nel fatto che, sanzionando il genocidio come "il" crimine contro l'umanità, deve contenere le norme idonee a giudicare un crimine che assegna un nuovo significato alla responsabilità sia dell'individuo sia dell'umanità; infatti questo genere di crimini può essere commesso solo sotto quei regimi che vanno definiti "criminali". Contrariamente alle apparenze, ciò non consente di accettare le tesi degli avvocati di difesa i quali, sia a Norimberga sia a Gerusalemme, come è noto, tentarono di far considerare gli imputati semplici rotelle di un ingranaggio. I tribunali devono chiarire la responsabilità degli imputati, trasformandoli da "rotelle" in esecutori consapevoli; nel caso di crimini come quelli commessi dai gerarchi nazisti la responsabilità individuale, basata sulla natura delle azioni compiute, appare chiara, per cui l'obbedienza non può essere considerata un principio valido per impedire di giudicarle. In altri termini, quelli compiuti dai gerarchi nazisti non sono crimini che possono essere giustificati perché compiuti per ordine superiore o come azione di uno Stato non imputabile da parte di organismi ad esso esterni.

Questa osservazione offre un ulteriore contributo alla delineazione del cosmopolitismo arendtiano; ribadisce infatti la critica alla sovranità, sottolineando come Stati nei quali si compiano azioni criminose non possano essere equiparati a Stati in cui si rispettino principi che escludono l'uso di crimini e violenze. Non si può ammettere, pertanto, che un organismo politico sovrano possa avere un'autorità indiscutibile e assoluta su che cosa, al suo interno, sia da considerare legittimo. Come già in precedenza, è quest'ultima nozione di sovranità che Arendt rifiuta, proprio in nome della non esplicitamente dichiarata ispirazione cosmopolitica, ispirazione che tuttavia Angela Taraborrelli rintraccia anche nel nuovo percorso intrapreso nel secondo dopoguerra dal diritto internazionale, per il quale non è più da considerare legittima qualsiasi sovranità: in altri termini uno Stato in cui il crimine sia legale non è uguale da un punto di vista sostanziale ad uno Stato in cui ciò non avviene.

Ci si potrebbe interrogare, a questo punto, su quale sia, nella costruzione delineata del cosmopolitismo arendtiano, il collegamento tra le tematiche di filosofia del diritto e quelle di filosofia politica. A mio parere si può rispondere che tale collegamento vuole sottolineare come sia proprio la proposta dell'istituzione di un Tribunale internazionale permanente e di un apposito Codice a fornire un forte contributo alla tesi che vede nella teoria politica di Arendt i tratti di nuovo cosmopolitismo. Sono questi possibili nuovi istituti giuridici a poter essere considerati il frutto di una riforma in senso cosmopolitico dell'intero apparato della giustizia

internazionale, in grado di fornire, una volta istituiti, una «nuova legge sulla terra»¹⁸, per poter giudicare il genocidio.

Si può affermare dunque che gli argomenti giuridici e quelli politici, sebbene non derivino necessariamente gli uni dagli altri, si completano vicendevolmente; pur nel loro complesso rapporto, questi temi assegnano consistenza all'intera argomentazione esposta nel volume, proprio per il modo in cui si collegano alle categorie della pluralità, dei mondi comuni, del principio federale; Taraborrelli infatti insiste su questi concetti e ne fa un momento rilevante per la sua interpretazione. In particolare, sulla base di questi argomenti politici e giuridici, sostiene che si può a questo punto parlare di modalità cosmopolitiche in un duplice senso: in senso *orizzontale*, in relazione a un sistema di federazioni cosmopolitiche e in senso *verticale*, grazie all'istituzione di una sfera sovra-nazionale che protegga il diritto ad avere diritti e punisca il genocidio.

5. CITTADINO DELLA *POLIS*, CITTADINO DEL MONDO

L'ultima parte del volume si presenta come un quadro complessivo, con il quale si comprendono e rileggono tutte le tessere che compongono il cosmopolitismo arendtiano, in una linea di discorso che inizia e si conclude con due ulteriori concetti ancora da analizzare: la cittadinanza cosmopolitica e la mentalità allargata.

Si ricordava in apertura come Arendt consideri vuota retorica richiamare il tema della cittadinanza cosmopolitica e questo giudizio si accompagna al parere negativo da lei espresso sulla globalizzazione. Taraborrelli, tuttavia, ricorda che alcuni studiosi hanno proposto interpretazioni le quali, in vari modi, aprono uno spazio a una concezione di cittadinanza più ampia di quella legata allo Stato di appartenenza. Il suo scopo è però quello di andare oltre queste letture e di mostrare la possibilità di individuare nella teoria politica di Arendt motivi che consentano di attribuirle una visione della cittadinanza. Ancora una volta il perno dell'argomentazione sta nel concetto di pluralità o - scrive Taraborrelli, che è ben consapevole della delicatezza della questione - nell'idea di responsabilità per il mantenimento della pluralità.

Il punto di partenza è la constatazione che, dopo la Seconda guerra mondiale, che lo si voglia o meno, si vive - sostiene Arendt - in *un mondo unico* in cui le parti dell'umanità sono interdipendenti, si vive, come più frequentemente si dice, in un mondo globalizzato, dove ogni singola azione può avere conseguenze imprevedibili a largo raggio. In questo "mondo unico" diviene necessaria una *responsabilità cosmopolitica* grazie alla quale agire quali cittadini del mondo, seppure in modo diverso da come si agisce quali cittadini del proprio Paese.

¹⁸ L'espressione di Hannah Arendt è tratta dalla già citata *Premessa* alla prima edizione de *Le origini del Totalitarismo*, p. LIII.

Nel mondo uscito dalla Seconda guerra mondiale, anche in conseguenza della minaccia nucleare, la condizione cosmopolitica è diventata una condizione *di fatto* di cui si è dovuto prendere coscienza e che necessita di una forma nuova di solidarietà che non sia basata sulla paura né, per altro verso, sulla richiesta di una eccessiva solidarietà politica. Riprendendo Jaspers¹⁹, Arendt pensa a un processo di comprensione reciproca, a una solidarietà umana cosmopolitica, che non neghi le differenze e quindi, si può dedurre, impedisca l'appiattimento della globalizzazione. Parallelamente a quanto si è già sottolineato a proposito della pluralità nelle relazioni fra individui, la prospettiva è quella della convivenza tra una solidarietà interumana e una difesa dei valori della cittadinanza di ogni singolo, una *pluralità incarnata*, una pluralità radicata «in uno spazio-tempo specifico e unico»²⁰ di passati e culture differenti. Taraborrelli attribuisce un notevole rilievo al motivo del “radicamento”, che non considera affatto contrastante con il genere di cosmopolitismo di Arendt, in quanto il suo opposto, lo sradicamento, è alla base delle drammatiche vicende della prima metà del XX secolo; invece, il rispetto per il radicamento di ciascuno favorisce e non certo ostacola la solidarietà positiva, la solidarietà umana cosmopolitica.

A questa solidarietà si lega la critica che Hannah Arendt rivolge alla filosofia tradizionale nella quale si sviluppa la preoccupazione per l’“Uomo” e non “per il mondo”; la preoccupazione per il mondo permette di scegliere di essere cittadini *del* mondo e non solo *nel* mondo. Il termine “mondo” è letto da Arendt, che ha come punti di riferimento Agostino e soprattutto Heidegger, come *mondo comune*, contenente l’idea di una condizione umana e plurale: è il mondo comune a consentire la convivenza di relazione e separazione, a garantire la pluralità, una visione aperta della comunità compatibile con la difesa del *proprio* mondo e la protezione dei mondi specifici. È stata la negazione del “mondo comune” a creare l’apolidia, che solo la pluralità e il diritto ad avere diritti possono evitare: agli apolidi, come si è già osservato, è stato tolto il diritto di essere parte del mondo comune, di avere una comunità o di poterne avere una diversa quando dalla propria si sia stati esclusi, di poter rivendicare, in breve, un proprio “Noi” autenticamente plurale. Pertanto, per Hannah Arendt preservare il mondo significa preservare il diritto ad avere diritti, che è anzitutto diritto ad avere una *propria* cittadinanza, diritto che la globalizzazione e la società di massa rischiano di annullare. Globalizzazione e società di massa rendono duratura quella crisi del mondo comune che, insieme alla chiusura determinata dai difetti dello Stato-nazione, ha favorito l’affermazione dei totalitarismi, nei quali il mondo comune è impossibile.

¹⁹ I riferimenti a Karl Jaspers sono molteplici nella monografia di Taraborrelli, ma questo mi sembra uno dei più significativi.

²⁰ Ivi, p. 116.

Angela Taraborrelli ritiene necessario ritornare sui limiti degli Stati nazionali e sovrani, perché, con il perdurare della loro presenza, non è sufficiente quanto prescriveva la Dichiarazione dei diritti umani del 1948 a proposito del diritto ad avere diritti, inteso quale divieto agli Stati di togliere la cittadinanza ai propri cittadini. Al riconoscimento giuridico, puramente formale, va affiancata la *pratica politica*, un'azione collettiva capace di difendere seriamente il diritto ad avere diritti: i diritti umani, dunque, sono «prodotti politicamente, sono responsabilità comune di tutti»²¹.

Da qui emerge uno dei punti che meglio giustificano la sua lettura, in quanto sembra dimostrato che, con le argomentazioni fin qui proposte, chi appartiene a una comunità politica, sia all'interno di un sistema di relazioni cosmopolitiche ("condizione ideale") sia entro uno Stato nazionale sovrano ("condizione non ideale"), può diventare cittadino del mondo, può impegnarsi nella solidarietà cosmopolitica. Per ottenere questo risultato, Arendt, mutuandola liberamente, assume l'espressione kantiana di *mentalità allargata* in due contesti diversi, entrambi collegabili, sostiene Taraborrelli, al punto di vista del cittadino del mondo.

In *Verità e politica* (1967) Arendt definisce "rappresentativa" la natura del pensiero politico: per formarsi un'opinione, è necessario considerare «una data questione da differenti punti di vista, rendendo presenti alla mia mente i punti di vista di coloro che sono assenti: cioè li rappresento»²². Si tratta di un modo per formarsi "opinioni valide"; ciò non significa assumere le posizioni altrui, ma tener conto anche di quelle di chi è assente. Sarà valida, dunque, l'opinione che si forma «assumendo un modo di pensare cosmopolita, un pensiero che corre "da un luogo all'altro"»²³.

La seconda circostanza in cui appare la categoria di mentalità allargata è quella del giudizio politico; in questo caso, il testo di riferimento è il saggio *La crisi della cultura* (1960), dove Arendt afferma che Kant ha indicato un modo di ragionare nel quale non basta essere d'accordo con se stessi, ma per il quale «occorre saper ragionare *al posto di chiunque altro*»²⁴; si arriva così a un giudizio dotato di una validità non universale, ma *generale*, in quanto per arrivare a un giudizio non si deve perdere il contatto con le condizioni particolari da cui e in cui il giudizio viene prodotto, una validità «strettamente legata al particolare, alle condizioni particolari dei punti di vista attraverso cui si deve passare per conseguire il proprio punto di vista generale»²⁵. Anche in questo caso, il contributo alla costruzione del cosmopolitismo

²¹ Ivi, p. 126.

²² La citazione dal testo di Arendt è alle pp. 127-128 del volume.

²³ Ivi, p. 129.

²⁴ *Ibidem*. Corsivo mio.

²⁵ La citazione di Arendt, tratta da *Teoria del giudizio politico*, è a p. 130. Il volume contenente le lezioni di filosofia politica su Kant, pubblicato postumo nel 1982, risale tuttavia al 1970, quindi, grosso modo, agli stessi anni degli altri saggi citati.

arendtiano è visto nella compresenza di apertura agli altri, difesa del proprio mondo e protezione del mondo comune²⁶.

Per Kant questo era il punto di vista cosmopolitico, il punto di vista di uno spettatore del mondo e se Arendt non accettava questo genere di linguaggio, è evidente come in *Hannah Arendt e il cosmopolitismo* si voglia sostenere che si tratta invece di un linguaggio ben utilizzabile per descrivere i temi della filosofia arendtiana. Infatti – si legge nella *Teoria del giudizio politico* – gli esseri umani, in quanto tali, sono membri di una comunità mondiale; «nel giudicare e nell’agire politicamente ci si deve orientare all’idea, non all’effettualità, di essere cittadino del mondo»²⁷, si deve agire “come se” si fosse cittadini del mondo, ci si deve “allargare” ai punti di vista altrui. Sarà in tal modo possibile sviluppare quella solidarietà positiva a cui si è già accennato, offrendo a tutti, e anche a chi è apolide, una modalità di appartenenza a una comunità politica e quindi «una sorta di diritto ad avere diritti»²⁸; la prospettiva cosmopolitica del “cittadino del mondo” nel contesto arendtiano non comporta, dunque, assumersi un’impossibile responsabilità per tutta l’umanità, ma *prendere sul serio* la condizione umana e in questo sta la forza teorica della filosofa di fronte «alla sfida di un mondo in macerie»²⁹.

6. CONCLUSIONE

Nell’intitolare il suo lavoro *Hannah Arendt e il cosmopolitismo*, Angela Taraborrelli mette già in chiaro qual è il significato della sua ricerca: fermo restando il rifiuto esplicito da parte di Arendt delle forme assunte dal cosmopolitismo lungo la sua storia, con un esame puntuale di molti aspetti della sua filosofia politica, si possono cogliere quelle “perle” le quali, tenute insieme da un saldo filo teorico, creano una nuova idea di cosmopolitismo, alla fin dei conti un cosmopolitismo probabilmente molto più “praticabile” e quindi più produttivo delle teorie cosmopolitiche tradizionali. Il modo in cui Taraborrelli ha legato gli argomenti consente di apprezzare il senso del discorso condotto nel suo lavoro e di chiarire il complesso significato di una proposta che riesce ad andare al di là sia del carattere astratto delle più diffuse prospettive cosmopolitiche sia della natura chiusa, soffocante delle concezioni dello Stato-nazione. Queste ultime, insieme a una visione egoistica e ottusamente individualistica dei rapporti interumani, sono state la causa dei disastri del

²⁶ Nel confronto con gli altri che non prevede la rinuncia alle proprie idee, mentre si delinea un procedimento per formare opinioni valide unito a un giudizio che chiede di ragionare al posto di chiunque altro, sembrerebbe quasi di individuare un’anticipazione dell’*overlapping consensus* di Rawls, filosofo ben lontano dal discorso di Arendt e non molto interessato a prospettive cosmopolitiche, ma anch’egli certamente legato a Kant.

²⁷ Ivi, p. 130. Anche questa citazione è dalla *Teoria del giudizio politico*.

²⁸ Ivi, p. 132.

²⁹ Ivi, p. 137.

secolo passato (e, con tutta probabilità, di quelli attuali) e quindi la visione di Arendt può porsi come una diversa possibilità di concepire la politica e, scrive Angela Taraborrelli, può aiutare a «prendere sul serio il principio della condizione umana della pluralità»³⁰.

Al di là di quelle che sono e possono essere le diverse interpretazioni della teoria politica arendtiana, nella lettura della monografia le argomentazioni sono sostenute legando, con un processo teorico valido, concetti centrali e significativi della produzione di Hannah Arendt.

³⁰ Ivi, p. 132.