

SULLA RIVOLUZIONE ARENDTIANA

Marisa Forcina¹

“Il punto principale è che aveva appreso dai consigli degli operai rivoluzionari che “la buona organizzazione non precede l’azione, ma ne è il prodotto”, che “l’organizzazione dell’azione rivoluzionaria può e deve essere appresa nella rivoluzione, come si può imparare a nuotare nell’acqua”, che le rivoluzioni non sono “fatte” da nessuno, ma scoppiano improvvisamente e che la spinta dell’azione proviene sempre “dal basso”. Una rivoluzione è “grande e forte fin quando la socialdemocrazia non la manda in rovina”²

Abstract: Hannah Arendt reversed what tradition had consecrated as a revolutionary. Far from the conception of Marx and Marxism, which, at the time, was the only expression perceived as authentically revolutionary, Arendt showed the brought about violence expressed by a history of wars and revolutions. The revolutionary act is, instead, for Arendt, to begin something entirely new and cannot be identified with the project or with the result. The essay analyzes the epistemological revolution and the revolutionary method that the author used in her examination of history, the consonances with authors such as Ch. Péguy, who had the opportunity to read during her time as a refugee in Paris and who left deep traces in her work and dissonances with respect to sociology, emerging new science in America.

Key words: Arendt, Péguy, revolution, freedom, need, novelty .

Hannah Arendt riassumeva il senso e l’iter di una rivoluzione con parole come queste, che quasi capovolgevano quanto la tradizione aveva consacrato come rivoluzionario. Quelle parole che lei citava da Rosa Luxemburg³, potrebbero essere prese a specchio del suo stesso pensiero: un

¹ Unibersità del Salento.

² Hannah Arendt, *Elogio di Rosa Luxemburg, rivoluzionaria senza partito*, traduzione italiana di Alessandro Dal Lago in “Micromega”, 3, 1989, p. 58.

³ Arendt conosceva bene l’opera di Rosa Luxemburg. Era l’estate del 1966 quando, in due mesi di vacanza a Palenville lesse, tra gli altri, i due volumi della biografia di Peter Netti su Rosa Luxemburg (Cfr. J. P. Netti, *Rosa Luxemburg* 2 voll. Oxford University Press, Oxford 1966, [trad. it. *Rosa Luxemburg*, 2 voll. Il Saggiatore, Milano 1970]. Pubblicò la

pensiero rivoluzionario, ma distante da Marx e dal marxismo, che, all'epoca era la sola espressione percepita come autenticamente rivoluzionaria. Arendt, invece, ne mostrò tutto il portato di violenza, confusa con ciò che rende efficace l'azione e espressa da una storia capace di mostrare il suo vero volto soltanto nelle guerre e nelle rivoluzioni. Non fu, infatti, mai d'accordo con l'impostazione teoretica di Marx. Al contrario di Marx non si rassegnò ad affidare la verità alla prassi, ma volle affidare la verità, o la ricerca della verità, al discorso. Era convinta che recidere ogni legame con la parola sarebbe stato, ogni volta, affidarsi alla violenza che è sempre muta, per definizione. La rivoluzione arendtiana più significativa fu proprio questa sua capacità di riabilitare il discorso e di proporlo al pari dell'azione senza mai farlo diventare potere e violenza, mai "chiacchiera" o "ideologia", la cui funzione principale è, per entrambe, quella di occultare la verità⁴.

Per questo motivo sarebbe riduttivo identificare il rapporto Arendt-rivoluzione soltanto con quanto ella scrisse in *On Revolution*⁵ le cui tesi sono ben note e che cercherò di riassumere liberamente. Arendt constatava che nel mondo contemporaneo guerre e rivoluzioni costituiscono i temi centrali della politica. Volle mostrare che sono temi connessi, ma concettualmente opposti. Lo scopo e la giustificazione della rivoluzione è la libertà, la giustificazione della guerra e dell'uso della violenza è la necessità. Arendt riteneva che la necessità non potesse più giustificare nessuna guerra e nessuna violenza. Infatti, se ancora Tito Livio avrebbe potuto sostenere che "Iustum enim est bellum quibus necessarium, et pia arma ubi nulla nisi in armis spes est"⁶, dopo l'avvento della tecnologia moderna con il suo potenziale distruttivo, quelle parole non solo non avrebbero avuto più senso, ma anzi, sarebbero apparse completamente ridicole. Di fronte al potenziale

recensione ai due volumi nel "New York Review of Books" VII (6 ottobre 1966)pp. 21.-27. La recensione fu poi inserita in *Men in Dark Times* (1968).

⁴ Cfr. Hannah Arendt, *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought*, a cura di Jerome Kohn, Trustee, Hannah Arendt Bluecher Literary Trust, [trad. it. *Marx e la tradizione del pensiero occidentale*, Simona Forti, Raffaello Cortina, Milano 2016, pp.69-70].

⁵Id., *On revolution*, Viking Press, New York, 1963, [trad. it. *Sulla rivoluzione* edizioni di Comunità, Milano 1989], Hannah Arendt pubblicò il volume nel 1963, subito dopo quello su Eichmann. Le reazioni che quella pubblicazione aveva suscitato fecero quasi passare in sordina il volume sulla rivoluzione, che invece fu molto letto dopo la ristampa del 1965 soprattutto dagli studenti di Berkeley, che lo scelsero, insieme a *L'homme révolté* di Camus, come lettura d'obbligo per chi era politicamente più impegnato nel movimento della "democrazia di base".

⁶ Cfr. Id., *On revolution*, trad. it., cit. p. 5.

distruttivo delle armi nucleari ogni tentativo di giustificare la guerra sarebbe stato grottesco. Arendt sosteneva infatti che chi mette a rischio l'esistenza stessa della specie umana è in malafede; lo diceva nel senso sartriano che definisce malafede l'atto di colui che sa che sta mentendo a se stesso. Riconosceva alla violenza un ruolo predominante nelle guerre e nelle rivoluzioni: "senza una violazione nessun inizio" è possibile. Ma, aggiungeva, la violenza porta fuori dal campo politico, che è quello degli uomini dotati di parola. Nei regimi totalitari e nei campi di concentramento, in particolare, la condanna al silenzio coinvolge le leggi e le persone, e *les lois se taisent*, come nella formula della rivoluzione francese. "La violenza in se stessa è incapace di linguaggio e non soltanto il linguaggio è impotente di fronte alla violenza"⁷. Partendo da queste premesse Arendt poteva con convinzione affermare che proprio perché la violenza ha un ruolo fondamentale nelle guerre e nelle rivoluzioni, queste si pongono al di fuori della politica.

Il Sessantotto era alle porte con la sua utopia rivoluzionaria e Arendt gli andò incontro dando un nuovo senso e un nuovo significato non alla guerra, ma alla rivoluzione: un significato che non era il frutto di un convincimento ideologico, né di un semplice suggerimento morale. Una rivoluzione per essere tale, ella diceva, deve dare inizio a qualcosa di assolutamente nuovo; questo il contenuto del suo volume. In tal modo Arendt liquidava le preoccupazioni di Mannheim sull'indebolimento della mentalità utopica⁸. Lei non credeva alle utopie e la sua non era né la consacrazione di una nuova visione di fantasia, né l'adesione alla mentalità borghese scettica e disincantata che aveva perduto la speranza; semplicemente era lontana da ogni fede positiva nella realizzazione storica del progetto utopico, né le apparteneva la volontà di dissolvere il futuro nel presente di una integrazione nelle istituzioni o di un modellamento e organizzazione della realtà secondo ideali prefissati. Aveva, invece, semplicemente fiducia non nel programma, nella saggezza o nella virtù o nel progetto, ma nell'atto stesso con cui si può fondare qualcosa di nuovo, non un atto di restaurazione, arrogante o chimerico, ma un atto che sarebbe scaturito dal comune riconoscimento.

"Se vogliamo capire che cosa è una rivoluzione -le sue implicazioni generali per l'uomo in quanto animale politico, il suo significato politico per

⁷ Ivi, p. 12.

⁸ Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Bonn 1929, [trad. it. *Ideologia e Utopia*, il Mulino, Bologna 1965].

il mondo in cui viviamo, il suo ruolo nella storia moderna- dobbiamo rivolgere la nostra attenzione a quei momenti storici in cui la rivoluzione fece la sua comparsa concreta, assunse una specie di forma definitiva e cominciò a esercitare il suo fascino sugli animi degli uomini, indipendentemente dai soprusi, dalla crudeltà e dalla privazione della libertà che li avevano spinti a ribellarsi. In altre parole dobbiamo rivolgerci alla rivoluzione francese e a quella americana”⁹. Gli uomini di quelle rivoluzioni erano convinti che avrebbero restaurato il vecchio ordine distrutto dal dispotismo e dalla monarchia assoluta. Ma l’atto rivoluzionario non è mai una restaurazione, concludeva Arendt, consiste nel cominciare qualcosa di interamente nuovo¹⁰. Né può essere identificato con il progetto o con il risultato, così come l’atto costitutivo di una comunità non è la sua “costituzione”, nel senso che l’atto con cui un popolo si costituisce in corpo politico non è il risultato di un documento scritto¹¹, ma è a monte.

Allo stesso modo la libertà non è la conseguenza automatica della fine della servitù, così come la rivoluzione non è nella futura conquista di una terra promessa, ma è nello iato tra la fine e il principio, tra un “non più” e un “non ancora”¹².

Una rivoluzione prima ancora che sul terreno organizzativo o delle leggi e dei diritti, prima ancora che sul terreno della scena della storia, avviene nei vuoti del tempo storico: “datare la rivoluzione era come fare l’impossibile: ossia datare lo iato temporale, in termini di cronologia”¹³.

L’inizio abolisce la temporalità e quindi anche la sua continuità. L’inizio va ricercato dunque in un altro ordine che tuttavia non ne è la causa. L’inizio di una politica rivoluzionaria non è nella struttura della politica, semmai ha a che fare con quello che viene scartato come prepolitico, e che non rientra nei grandi concetti politici, come autorità, tradizione, legge, uguaglianza. Ha a che fare con luoghi più usuali e comuni e privati che costruiscono il ribaltamento di quelli pubblici.

Quella di Arendt fu una rivoluzione nelle categorie della politica che cominciò con il ribaltamento dei luoghi comuni.

⁹ Hannah Arendt, *On revolution*, trad. it., cit., p. 42.

¹⁰ Ivi p. 232.

¹¹ Ivi, p. 234.

¹² Ivi, p. 235.

¹³ Ivi, p. 236.

Il ribaltamento dei luoghi comuni

Hannah Arendt era già un'intellettuale nota quando la pubblicazione dei suoi cinque articoli sul processo di Eichmann prima in "New Yorker" e poi nel volume *Eichmann in Jerusalem: a Report on the Banality of Evil*¹⁴, fece divampare la polemica che coinvolgeva il popolo ebreo, l'identificazione di questo con lo Stato d'Israele e il ruolo che ebbero nella "soluzione finale" i Consigli ebraici d'Europa. L'analisi arendtiana del male, dove il mostruoso e l'orrendo scaturivano da personaggi come Eichmann, chiusi nella propria incapacità di pensiero critico e nella routine dell'obbedire agli ordini, fece apparire l'autrice come "senz'anima"¹⁵, quasi incapace di essere solidale con la propria gente e di riconoscere ciò che gli ebrei avevano subito, la fecero sembrare come sorda a ogni simpatia umana. Lei stava, invece, completamente rivoluzionando i paradigmi usuali della filosofia morale e politica¹⁶.

In realtà l'autrice, che aveva pubblicato *The origins of totalitarianism* nel 1951 e nel 1958 *The Human Condition*, anche prima del reportage sul processo di Gerusalemme aveva cominciato a ribaltare i luoghi comuni, i modi di pensare ordinari e le generalizzazioni usuali. Con il volume sul totalitarismo era entrata subito nel clima e nel dibattito all'interno della sinistra; un clima che, anche in Italia, vedeva i sostenitori di un socialismo libertario, antigierarchico e attento alle soggettività contrapporsi ai molti apologeti della via sovietica al comunismo e con questo ambiente Arendt era entrata in contatto già nel 1955 e intrattenne

¹⁴ Sulla rivista il *reportage* fu pubblicato tra febbraio e marzo del 1963, il volume uscì in primavera inoltrata. Cfr. Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: a Report on the Banality of Evil*, The Wiking Press, New York 1963; [trad. it.: *La banalità del male, Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 1964].

¹⁵ Scriveva due anni dopo la pubblicazione del volume all'amica Mary McCarthy "Da quando l'ho scritto, mi sono sentita -vent'anni dopo (la guerra)- più leggera, come liberata da tutta la faccenda. Non dirlo a nessuno, ma non è forse questa la prova definitiva che io non ho "anima"? Cfr. *Between friends: the correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarty, 1949-1975*, [trad. it., *Tra amiche: la corrispondenza tra Hannah Arendt e Mary McCarty*, a cura di Carol Brightman Sellerio, Palermo 1999, p. 310].

¹⁶ Hannah Arendt tra il 1965 e il 1966 tenne una serie di lezioni alla New School for Social Research di New York e alla Chicago University su "alcune questioni di filosofia morale", dove la riflessione sul male, contro ogni metafisica e teologia astratta, era affrontata anche filosoficamente nella dimensione generata dall'assenza di pensiero. Cfr. Hannah Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, prefazione di Simona Forti, Einaudi, Torino 2006.

rapporti per tutti gli anni Sessanta¹⁷. Ma il suo non era solo un prendere posizione con altri. Il suo metodo di decostruzione colpiva lettori e colleghi perché poneva cesure là dove gli storici stabilivano continuità organiche. Abbandonando completamente la categoria di causalità, che impone solo percorsi obbligati, Arendt aveva optato per una lettura del fenomeno totalitario che, evitando le sintesi cui spesso si attribuisce carattere di legge, lo configurava come una trama in cui i diversi ritmi temporali erano collegati al suo avvento politico. In questo modo quello che Arendt ribaltava con gesto sovversivo era proprio il metodo dello storico: ai processi istituzionali e alle unità temporali costituite dai fatti, lei sostituiva “l’esperienza” delle buone letture; alla “scoperta” di possibili nuovi documenti lei sostituiva la scoperta dei motivi, la scoperta di ciò che è all’origine. Ad esempio, già nelle prime battute del volume sul totalitarismo leggiamo: “Il fatto che il declino dello stato nazionale e lo sviluppo del movimento antisemita siano contemporanei può difficilmente essere ricondotto a una sola causa. Questi casi di coincidenza sono sempre complessi e di fronte ad essi lo storico si trova in una situazione che sembra lasciargli la libertà di isolare a piacimento un fattore come ‘causa’ o una tendenza come ‘spirito dell’epoca’. Il giudizio dello storico non può attenersi a delle regole, ma deve trarre profitto dalle esperienze¹⁸”. Con poche battute, già in premessa, Arendt aveva così liquidato sia il metodo idealistico tendente a trovare nello *Zeitgeist* il modello di una determinata epoca, sia il vecchio metodo causale sperimentale che nella relazione causa-effetto aveva, da Galileo in poi, stabilito un vincolo concettuale tra i fenomeni. Ponendo l’accento sulla irriducibilità della conoscenza storica a

¹⁷ Molto importante fu la collaborazione di Arendt alla rivista italiana “Tempo Presente”, diretta da Ignazio Silone e Nicola Chiaromonte, che dal 1956 al 1963 si fece portavoce di una sinistra che si opponeva a ogni forma di totalitarismo e di politiche autoritarie sia di destra che di sinistra. Per la rivista il pericolo principale era rappresentato dall’Unione Sovietica e dalla Cina, ma anche dalla dittatura franchista e dal clericalismo oscurantista espresso da gran parte della DC in Italia. Mary McCarthy era tra i collaboratori e, essendo amica dei Chiaromonte, fu un tramite significativo che mise Arendt in contatto con gli altri autori, che erano per l’Italia Leonardo Sciascia e Guido Calogero e poi autori stranieri come Raymond Aron, Albert Camus, François Furet, Gustaw Herling, Elémire Zolla, G. Louis Borges, María Zambrano e scrittori come Pasternak e poeti come Kavafis. Su questa esperienza di Arendt cfr. Giuseppe Magni, *Hannah Arendt e la rivista “Tempo Presente”. Spunti critici e riflessioni*, in *Hannah Arendt Percorsi di ricerca tra passato e futuro 1975-2005*, a cura di Margarete Durst e Aldo Meccariello, Giuntina, Firenze 2006,

¹⁸ Hannah Arendt, *The origins of Totalitarianism*, New York 1951, [trad. it. *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Torino 1967, p. 4].

leggi universali e necessarie, non ne proclamava la superiorità, come aveva fatto Dilthey con il suo storicismo, che sosteneva il primato e l'autonomia dei fatti nella storia. Né Arendt si aspettava, per farne magari la nuova ermeneutica, di poter avere in mano gli aspetti individuali e i valori che avrebbero costituito l'essenza profonda della realtà spirituale. Era veramente rivoluzionaria la sua affermazione che il giudizio storico non potesse attenersi a delle regole, ma trarre profitto dalle esperienze. E, per lei, esperienze non erano i fatti, ma i giudizi, le letture, e le analisi concettuali. Diceva ad esempio: "Un'esperienza che qui può esserci d'aiuto è la grande scoperta che Tocqueville fece¹⁹ [...] ricercando i motivi dell'improvvisa generale esplosione d'odio per l'aristocrazia all'inizio della rivoluzione francese [...] A quel tempo l'aristocrazia francese non si trovava più al massimo della sua potenza ed erano ormai scomparse le cause dell'oppressione e dello sfruttamento. Evidentemente era stata proprio la perdita di potere a provocare l'odio popolare. Secondo Tocqueville, essa non era stata accompagnata da una notevole diminuzione patrimoniale e quindi il popolo si era trovato di fronte a una straordinaria ricchezza senza autorità, a una distinzione sociale determinante senza potere. Quel che suscitava la collera popolare era la superfluità. Il potere non può mai essere superfluo perché, a stretto rigore, non si trova mai in possesso di una persona e, riferendosi ad altri uomini, esiste solo fra gli uomini. La ricchezza è in realtà affare di singoli, anche se un'intera classe è ricca: il potere crea sempre comunità, anche se pernicioso"²⁰. Fare esperienza di un giudizio come quello pronunciato da Tocqueville, significava per Arendt, procedere sicura verso un nuovo giudizio, ma non utilizzando la causalità come metodo, né utilizzando le parole degli altri per giustificare le proprie idee. Tanto meno cercò di affidarsi a una ermeneutica che, abbandonata l'impostazione hegeliana come storia dello spirito, fosse in grado di svincolarsi anche dalla razionalità del suo processo per tuffarsi nella coscienza storica di un nuovo rapporto con la vita (come aveva fatto Nietzsche nella II inattuale)²¹, o porsi positivisticamente, come nella teoria del progresso, all'interno di un divenire storico dove tutto ciò che precede condiziona e determina quello che viene in seguito.

¹⁹ Arendt si riferisce all'opera di Tocqueville sull'Acien régime e la rivoluzione, Cfr. *L'Ancien Régime et la Révolution*, libro II, cap. 1.

²⁰ Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 5.

²¹ Cfr. Friedrich Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, (1896) [trad. it. Adelphi, Milano 1974].

Una lettura politica della storia

Comprendere la storia significava per Arendt leggerla politicamente, ossia non confonderla con le statistiche, ma considerarla in relazione all'agire umano. La misura per leggere la storia diventò per lei l'azione e questa le permise la comprensione delle relazioni effettive fra gli uomini. Si avviava così alla scoperta rivoluzionaria che le ribellioni improvvisi o le esplosioni di odio popolare generalmente non sono causate da abusi stridenti o da eccessi di potere, così come non è l'impotenza a far assumere a qualcuno la veste di capro espiatorio, ma la violenza esplode paradossalmente proprio contro l'individuo o contro i gruppi che stanno palesemente perdendo il proprio potere, perché il potere, in quanto assolve una funzione, non è mai totalmente sprovvisto di utilità. "Soltanto la ricchezza senza autorità e l'arroganza senza volontà politica, vengono considerate parassitarie, inutili, insultanti. Esse provocano il risentimento perché creano uno stato di cose in cui non possono più esistere relazioni effettive tra gli uomini"²². Arendt aveva in questo modo operato la sua prima rivoluzione nell'interpretazione delle relazioni umane e, in particolare, in quelle di potere. E aveva inaugurato una nuova epistemologia. La violenza totalitaria si scatena quando gli uomini sono stati resi superflui, inutili, inessenziali²³. Inutili e inessenziali gli uomini della postmodernità attirano su di sé la violenza. In questo modo aveva già messo sotto gli occhi di tutti il fatto che le peggiori atrocità, invece che da una mente diabolica, possono scaturire dalla passività e dallo sradicamento, da quell'abitudine a non valutare e giudicare che può caratterizzare la vita quotidiana della società di massa e che la rende superflua. E questo era già una rivoluzione non tanto nel modo di pensare, ma una rivoluzione nella scoperta della realtà politica che sino ad allora era stata letta dall'esterno, in relazione alle ragioni degli Stati, o in relazione agli statuti di identità derivanti dalle appartenenze (nazionali); o infine era stata costretta nelle schmittiane categorie di amico-nemico. Hannah Arendt, invece, sdoganava i luoghi comuni, evitava il distacco dalla realtà, praticava il giudizio e metteva all'opera il pensiero²⁴ e ne faceva quindi materia

²² Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p.6.

²³ Su questo tema ricordiamo l'analisi che Françoise Collin ha consacrato alla filosofia politica arendtiana; cfr. Françoise Collin, *L'homme est-il devenu supérflu? Hannah Arendt*, éd. Odile Jacob, Paris 1999,

²⁴ Proprio l'anno dopo il reportage Eichmann, Arendt si dedicò all'approfondimento dei testi classici della filosofia morale, per analizzare anche teoreticamente ciò che aveva con immediatezza espresso ne *La banalità del male*. Le riflessioni a partire da *Personal Responsibility under Dictatorship* pubblicate per la prima volta su "The Listener" il 6

filosofica e politica: era il suo modo di praticare la rivoluzione. Essere rivoluzionari per Arendt significava essere vicini al futuro e ciò era possibile se, come lei diceva, senza preconcetti si osservavano i fatti della vita quotidiana che contengono le radici degli sviluppi futuri²⁵.

Dopo la pubblicazione dei suoi primi volumi la sua immagine era già quella di una intellettuale dotata e capace di essere molto provocatoria con il proprio atteggiamento critico²⁶. Ma ad essere veramente preoccupati per le sue idee erano, soprattutto, i sociologi di impostazione liberale come Philip Reiff che, su una rivista notevolmente diffusa come il “Journal of Religion”, scriveva cogliendo proprio nel segno: “Per miss Arendt è la borghesia, intesa come stile di vita e come arma politica, che è divenuta radicalmente cattiva [...] una controimmagine del weberiano puritano di

agosto 1964, ora in trad. it. in *Alcune questioni di filosofia morale*, cit., rimandano a una rilettura dei classici dove le indicazioni sul ricordo, il giudizio e il confronto con gli altri permettono un ulteriore accesso e alla natura del male e una rilettura innovativa, perché politica, del senso comune. Per quanto concerne il male, Arendt ci mostra come la filosofia e anche la letteratura abbia solitamente scorto nel malvagio un disperato la cui disperazione finisce per conferirgli un tratto di nobiltà, ma secondo l’autrice che non nega che possano esistere malfattori capaci di guardarsi allo specchio e incapaci di dimenticare, i peggiori crimini sono commessi da coloro che non ricordano, da coloro che non conoscono la dimensione della profondità, incapaci di mettere radici in modo da non essere travolti da quanto accade, “proprio perché non ha radici questo male non conosce limiti. Proprio per questo il male può raggiungere vertici impensabili, macchiando il mondo intero” (p. 55). Il problema con i militari nazisti era che avevano rinunciato a ogni qualità personale, ragion per cui non c’era nessuno da perdonare, il peggior male è dunque quello commesso da individui che si rifiutano di essere persone, un individuo incapace di pensare da sé a quanto sta facendo e di ricordare quello che ha fatto. “Rimanendo nessuno costui si dimostra incapace di intrattenere rapporti con gli altri che, buoni o cattivi o indifferenti che siano, sono quantomeno persone” (p. 74). Con lo stesso metodo di lettura capace di ribaltare e rivoluzionare il luoghi comuni, Arendt non indicava il senso comune a tutti, ma quel senso che, alla lettera ci rende una comunità permettendoci di comunicare (p. 104).

²⁵ Hannah Arendt, *He's All Dwight* | by Hannah Arendt | The New York Review of Books, www.nybooks.com/articles/1968/08/01/hes-all-dwight/

²⁶ Arendt fu invitata nel settembre del 1955 a tenere una relazione al convegno di Milano su *L’Avvenire della libertà*, organizzato da Adriano Olivetti che aveva già avviato le edizioni di Comunità e l’omonimo movimento. Al fianco di Olivetti era Nicola Chiaromonte che era stato il primo italiano a recensire *Le origini del totalitarismo*, appena pubblicato. Con Chiaromonte Arendt era già in relazione a New York; nel febbraio del 1946 a Greenwich Village era andata ad ascoltare la sua relazione contro il socialismo marxista a favore di un altro socialismo libertario, troppo presto bollato come utopistico. Sulle sue idee politiche Cfr. Nicola Chiaromonte, *Le verità inutili*, a cura di S. Fedele, Ancora, Napoli 2001, pp. 159-186.

classe media”²⁷. E anche David Riesman, innovativamente legato alla metodologia dell’interpretazione valutativa dei fatti, aveva sottolineato che le pagine sulla borghesia ne *Le origini del totalitarismo* avevano la stessa asprezza di quelle sulla folla e le élites, cioè quelle categorie sociali che odiavano con medesima violenza sia gli ebrei che la classe media. Le scriveva pertanto: “Forse lei è spinta su queste posizioni dal disprezzo per la vigliaccheria di tanti[...] A me però sembra che non si possa chiedere alla gente di essere degli eroi, ma solo di saper riconoscere l’eroismo e di sapere un po’ meglio cosa stanno facendo”²⁸. Ma, per Arendt ciò che era in questione era la realtà e la politica: “Gli ideologi moderni -diceva- vogliono invece conseguire a spese della realtà una vittoria permanente”²⁹. Non era dunque una faccenda di sentimenti o di analisi generate dal disprezzo o dal riconoscimento di stature vili o eroiche; si trattava bensì dell’uso degli strumenti concettuali in grado di leggere e proteggere la realtà. E questi strumenti lei li stava rivoluzionando.

Fina Birulés, oggi tra le più attente interpreti del pensiero arendtiano, scrivendo che Arendt ha elaborato una teoria politica difficile da classificare attraverso uno o tanti “ismi”: esistenzialista, liberale, conservatrice o anarchica, ne ha sottolineato il carattere assolutamente innovativo. Nessuno di questi *ismi* corrisponde al pensiero arendtiano e ogni tentativo di ridurlo a uno di questi è destinato all’insuccesso. Ciò che ha contribuito negli ultimi anni a farcelo particolarmente apprezzare –sostiene Birulés- è stata la consapevolezza dei vecchi errori concettuali ancora così radicati nei percorsi disciplinari consolidati ma non più in grado di dare risposte alle nostre domande. In Arendt il gesto di ritornare alle domande non è quello di guardare comodamente il già pensato, né quello di salvare le eterne domande della filosofia, ma di cercare ancora di pensare dopo la crisi del pensiero tradizionale; come dire: è ancora possibile pensare dopo

²⁷ Philip Reiff; *The Theology of politics*, in “Journal of Religion”, p. 119, XXXII (1952). Per un confronto con Arendt e una ricognizione delle serie di critiche rivolte al concetto di società di massa, cfr. Daniel Bell, *The end of Ideology*, Free Press, New York 1960, [trad. it., *La fine delle ideologie*, SugarCo, Milano 1991, cap. I].

²⁸ Cfr Elisabeth Young-Bruel, *Hannah Arendt: for love of the World*, Yale University Press, New Haven – London 1982; trad. it. *Hannah Arendt 1906-1975, Per amore del mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 1990, p. 297.

²⁹ Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 13.

Auschwitz?³⁰. Nella follia del mondo c'è ancora una verità a cui fare la guardia?

La filosofia l'aveva addestrata ad essere guardiana della verità ma, come Arendt stessa diceva a proposito del sapere filosofico, proprio la filosofia aveva combinato un "pasticcio", perché non aveva mai avuto un concetto *puro*, in senso kantiano, della politica, ossia non si era mai avventurata a comprenderne il meccanismo formale e, anzi, avendolo confuso con quello procedurale lo aveva abbandonato ad altri campi del sapere come quello giuridico o quello amministrativo, facendo restare la politica all'interno di quegli orizzonti epistemologici. Sicché la politica, separata dalla filosofia, confondendo gli aspetti formali con quelli normativi, si era accontentata di considerazioni legali o analisi quantitative e istituzionali totalmente empiriche, che le avevano fatto perdere completamente l'orizzonte trascendentale, inteso come criterio di conoscenza in generale, con tutto il conseguente portato di verità. Arendt era, infatti, fermamente convinta che anche la politica dovesse avere un proprio statuto formale trascendentale, che permettesse l'accesso a nuove idee senza che necessariamente derivassero totalmente dall'esperienza. Tale statuto andava senza mediazioni ricercato nelle origini di una politica intesa come vita svincolata dalla necessità, libera e vissuta insieme agli altri nella pluralità, condizione questa imprescindibile per capire il valore della differenza. Pluralità e differenza erano dunque per Arendt le condizioni di base che permettevano la politica stessa. Era una rivoluzione nel modo di concepire la politica, dove non era più questione di teorizzare o praticare l'esercizio del potere o l'amministrazione del benessere o dell'uguaglianza dei cittadini, ma molto di più: era in gioco il senso stesso della politica intesa come occasione e spazio di libertà. Il mondo comune si veniva in questo modo a configurare non come il luogo delle comuni identità in grado

³⁰ Cfr. Fina Birulés, *Présentation: Veinticinco años después*, in *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, a cura di Fina Birulés, Gedisa editorial 2000, Barcellona. In Italia Simona Forti e Adriana Cavarero da più tempo lavorano sistematicamente sul pensiero e i testi arendtiani. Tra i numerosi saggi che entrambe hanno dedicato al pensiero arendtiano cito solo i più recenti, cfr. Adriana Cavarero, *Ombre aristoteliche sulla lettura arendtiana di Marx* e Simona Forti *Hannah Arendt lettrice di Marx*, in *Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, a cura di Simona Forti, Raffaello Cortina, Milano 2016. L'anno precedente entrambe avevano partecipato con un proprio saggio al bel volume su *Socrate* curato da Ilaria Possenti. Cfr. Adriana Cavarero, *Il Socrate di Hannah Arendt*, e Simona Forti, *Lecture Socratiche: Arendt, Foucault, Patocka*. in *Hannah Arendt, Socrate* a cura di Ilaria Possenti, Raffaello Cortina, Milano 2015.

di fare le medesime cose, ma come lo spazio dove è possibile agire, ossia riconoscere e intraprendere percorsi e cammini nuovi, semplicemente restando fedeli alla realtà e rispettando “il corso degli eventi dove nulla accade più spesso dell’assolutamente inaspettato”³¹. Ciò non avrebbe significato celebrare l’immobilismo, né la più totale casualità; al contrario, era il segno profondo di chi sa sostenere il cambiamento.

Contro gli errori della modernità

Arendt accusava la modernità di aver voluto sostituire al desiderio di comprendere l’attività del fare e del fabbricare, prerogative dell’ingegnosità dell’homo faber. La rivoluzione moderna era stata fatta dall’uomo nella sua veste di creatore di strumenti, che erano stati via via sempre più perfezionati. “Da allora in poi ogni progresso scientifico è stato connesso allo sviluppo degli attrezzi”³². Individuava così, con lucidità il processo mediante il quale ciò che cominciò a contare nella storia, per ogni possibile cambiamento o progresso, erano i mezzi e gli attrezzi. Sosteneva infatti che l’uso degli esperimenti ai fini conoscitivi stava ad indicare la convinzione dei moderni che si possa conoscere solo ciò che si fa. Ciò aveva portato, anche in politica, alla convinzione che l’esperimento, ripetendo i processi naturali, avrebbe potuto applicarsi anche alla sfera politica, che sarebbe ben presto diventata il luogo di applicazione dei mezzi e dei processi. Erano quelli gli anni in cui la sociologia politica si andava affermando come disciplina non solo accademica e i sociologi andavano sempre più assumendo l’aspetto dei moderni analisti dell’intelletto e della cultura. Cominciava a riscuotere sempre maggiore successo il funzionalismo, che si presentava come un modello di sapere senza pregiudizi, innovativo e rivoluzionario perché disincantato nei confronti del reale e disilluso dalle promesse della filosofia. Ma tale modalità, lungi dall’essere rivoluzionaria e creativa, relegava i soggetti a ruoli e i fatti e l’azione a processi e a norme di comportamento. Anche Hannah Arendt, da parte sua, non si faceva più illusioni sulle promesse della filosofia, anzi aveva proprio come progetto quello di scongiurare “le fallacie metafisiche” per mettere al centro non più le essenze, ma le azioni degli uomini, e quindi la politica. Veniva ad essere investito in questo modo quel misto di produttività e creatività che dall’età

³¹ Hannah Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958, [trad. it. *Vita activa*, Bompiani, Milano 1989, p. 223].

³² Hannah Arendt, *Vita activa*, cit. p. 219.

moderna in poi sarebbe stato il mito dell'uomo costruttore e fabbricatore di nuovi processi.

Per una riformulazione del pensiero filosofico e politico era necessaria una nuova leva di Archimede. Arendt riteneva che bisognasse ripartire dalla modernità e dalle sue categorie fondamentali. Non per ricostruire un nuovo processo, perché il cambiamento è impossibile nella continuità del meccanismo processuale che, per sua natura, non fa che scaturire ulteriori derivazioni dal principio supremo delle cose.³³ Amava sottolineare infatti che la rivoluzione moderna aveva solo celebrato l'organizzazione di una evoluzione, ma non una vera rivoluzione; perciò bisognava ripartire proprio da ciò che era in gioco nel presente: "Oggi è in gioco l'esistenza stessa della storia in quanto può essere compresa e ricordata; perché ciò non è più possibile quando non si rispettano i fatti nella loro irrecusabilità, come parte integrante del passato e del presente, ma li si usa, o stravolge, per "provare ora questa, ora quella opinione. Quanto più la storiografia si dissolve nella cosiddetta scienza della società, tanto più si aggrappa a ipotesi in apparenza scientificamente dimostrate o dimostrabili,

³³ Arendt spesso e senza farvi esplicito riferimento, polemizzava con le impostazioni teoriche del funzionalismo. Ad esempio, in *Vita activa* troviamo: "La natura potendo essere conosciuta solo in processi che l'ingegno umano[...] riusciva a ripetere e rifare nell'esperienza, divenne un processo e tutte le cose naturali particolari derivarono il loro significato solamente dalle loro funzioni nel processo generale. Al posto del concetto di essere troviamo ora il concetto di processo. E mentre è nella natura dell'essere l'apparire e il rivelarsi, è nella natura del processo il rimanere invisibile, essere qualcosa di cui si può solo dedurre l'esistenza dalla presenza di certi fenomeni. Questo processo fu originariamente il processo di fabbricazione che scompare nel prodotto"; cfr. *Vita activa*, cit. p. 220. Va ricordato che Robert Merton aveva già operato la distinzione tra funzioni manifeste degli oggetti che l'analisi sociologica era in grado di cogliere e funzioni latenti (o inconscie) e non intenzionali. non esplicite che spesso forniscono la reale spiegazione sottostante la fenomenologia sociale. cfr. Robert Merton *Social Theory and Social Structure*, New York 1949, [trad. it. *Teoria e struttura sociale*, il Mulino, Bologna 1959], ma era stato soprattutto Talcott Parsons che aveva analizzato la struttura dell'azione sociale. Cfr. Parsons, T., *The structure of social action* (1937), New York 1968 [tr. it.: *La struttura dell'azione sociale*, Bologna 1987, ponendola alla base di un processo che si identificava appunto con la sua lettura sociologica, ossia con una metodologia in grado di indagare come la struttura profonda della società potrebbe essere compresa a partire dalle funzioni assunte dalle sue parti, Cfr. T. Parsons, *The social system*, Glencoe, Ill., 1951 [tr. it.: *Il sistema sociale*, Milano 1965]. Sia in Merton che in Parson l'azione sociale, sempre funzionale allo strutturarsi di un determinato modello o sistema sociale, esclude quasi completamente il contributo della soggettività enfatizzando invece la dimensione della riproduzione del modello.

che invece sono semplici opinioni correnti, destinate, con l'assolutizzazione storica a trasformarsi in ideologie e spiegare tutto, vale a dire più niente"³⁴.

In questo modo Arendt si confrontava non solo con la sociologia dei francofortesi, ma con la dialettica hegeliana e la sua traduzione marxista, ultima incarnazione storicistica della metafisica. Era pertanto urgente riabilitare la dignità dell'azione umana e la sua realtà storica. Ciò avrebbe comportato, come lei stessa diceva con consapevolezza, "uno smantellamento della metafisica". E avrebbe richiesto una rivoluzione epistemologica, una rivoluzione dei metodi e dei fondamenti della stessa. Fu ciò che fece Arendt mettendosi a fare la guardia non tanto alla verità, ma all'azione, e quindi alla politica.

Come per la filosofia e per la verità, si trattava di capire non il *che cosa è* della politica, ma *come avviene la politica*; ossia non era in questione tanto il fare esperienza della politica, ma il vedere ciò che la rende possibile³⁵. Questa possibilità Arendt l'aveva individuata nella pluralità. E in *Vita activa* stigmatizzò quella filosofia che, in nome della verità, aveva considerato l'Uomo in generale e le modalità universali ed eterne del suo essere e si era occupata solo incidentalmente della pluralità e solo casualmente della realtà.

Se la filosofia e i filosofi avevano voluto porsi come "guardiani della verità"³⁶ lei voleva invece porsi come guardiana della realtà, per proteggerla, perché sapeva bene che la tenacia della realtà è sempre molto relativa, e si tratta di proteggerla non dal cambiamento, ma dalle definizioni arbitrarie e menzognere, dalle metafisiche astratte, dalle ideologie colpevoli;

³⁴ Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 13.

³⁵ Arendt non scrisse mai un saggio su che cosa è la politica, anche se un volume di testi arendtiani porta questo titolo, Cfr. Hannah Arendt *Was ist Politik?*, editing notes By Ursula Lundz, R. Piper GmbH&Co Kg, München 1993; trad. it. , *Che cos'è la politica?*, a cura di Ursula Lundz, Edizioni di Comunità, Milano 1995 . Questo testo ha una lunga storia: nel 1955 venne proposto ad Arendt di scrivere una *Introduzione alla politica*. Il saggio non fu mai scritto, o almeno non nel modo in cui era stato previsto. Negli appunti sistemati da Ursula Lundz, troviamo: "Quanto segue è diretto a tutti: una introduzione alla politica, non la scienza politica: qual è l'ambito e quali sono i limiti, cosa accade e quali regole governano il gioco, che qualità bisogna mobilitare e quali sono le virtù che bisogna sviluppare" p. 156. Dunque non doveva essere un trattato per addetti ai lavori ma un'introduzione ai presupposti fondamentali dell'esistenza umana con i quali il politico ha a che fare, un modo per guardare alla politica come occasione e spazio di libertà.

³⁶Cfr. Collin *La differenza dei sessi in filosofia*, in Marisa Forcina-Françoise Collin, *La differenza dei sessi nella filosofia. Nodi teorici e problemi politici*, Milella, Lecce1997, pp.19-61.

proteggerla da quei processi di derealizzazione, da quel male che non si vede e che fa saltare in aria il mondo, quel male che riduce gli uomini a esseri assolutamente superflui³⁷. Proteggere insomma la realtà era per Arendt proteggere i fatti dei quali si dice che sono incontrovertibili, ma in realtà sono fragili, perché possono essere dimenticati, occultati, narrati con altro tono, restare chiusi in coscienze separate, o non comunicati, semplicemente espulsi dal mondo comune³⁸. E i fatti non derivano da niente altro che dalla nostra capacità di agire. Preservarli era dunque preservare l'agire insieme, ossia la politica, in un mondo che aveva conosciuto la sua cancellazione quando aveva fatto l'esperienza totalitaria, quando si era doppiamente marcato dalla strumentalizzazione dei rapporti umani e sociali. Si trattava, per lei, di una forma di protezione non di ciò che era antico e passato, ma di ciò che dalla realtà stessa avrebbe potuto germogliare come realmente nuovo, di qualcosa che avrebbe potuto nascere ancora. E questo era veramente nuovo e veramente rivoluzionario. Perché leggere la realtà, come lei stessa ebbe a scrivere all'amica Mary McCarty durante la stesura de *La banalità del male*, non era mai teorizzare qualcosa o dar corpo a un'idea, né tantomeno fare una nuova, ulteriore ideologia: il suo lavoro, e lo faceva con piacere, era per lei qualcosa di estremamente concreto ed efficace, che non la separava dalla realtà come spesso rischia di succedere ai filosofi. “Mi diverte parecchio maneggiare fatti e cose concrete. Sto nuotando in mezzo a un'enorme massa di materiale, sempre alla ricerca della citazione più efficace”³⁹.

Per Arendt, dunque, la citazione efficace poteva essere, era, “un fatto concreto”, mentre la riscrittura della storia, così come era stata fatta dai regimi totalitari o dalle ideologie poteva essere una menzogna sistematica, un vero e proprio mondo fittizio che andava a sostituire quello reale. E il mondo fittizio partorito da un'idea o da una menzogna non aveva nulla di rivoluzionario, assolutamente. Semmai era rivoluzionario il suo metodo, il suo leggere carte e documenti e usarli come fatti, non analizzarli come temi e argomenti, ma farli esistere come dati e non come concetti più o meno astratti. In questo era il senso dell'agire politico, l'azione politica coincideva

³⁷ Su come la filosofia e la politica abbiano reso gli uomini superflui cfr. Françoise Collin, *L'homme est-il superflu?*, Odil-Jacob, Paris 1999.

³⁸ Hannah Arendt, *Lying in Politics*, Cfr. *La Menzogna in Politica, Riflessioni sui Pentagon papers* . a cura di Olivia Guaraldo, trad. di Veronica Santini, Marietti, Roma 2018

³⁹ Ivi.

con il dare inizio a qualcosa di nuovo⁴⁰, con il far nascere qualcosa di non prevedibile, qualcosa che fosse al di là di ogni schema di comportamento o di lettura consueta. Questo era per lei veramente rivoluzionario e reale, e libero. Contro la menzogna, altra forma di azione utilizzata dalla politica e troppo spesso adoperata per eliminare gli ostacoli fastidiosi, le realtà spiacevoli, i fatti scomodi, i vecchi mondi, Arendt riconosceva che solo la libertà poteva far nascere il nuovo, perciò la libertà era essenzialmente sempre rivoluzionaria. Invece, nella eliminazione della realtà la politica trovava il suo campo e il suo modello di azione e, come ebbe poi a dire nel saggio *Sulla rivoluzione*, “il risultato fu che la necessità invase il campo politico, l’unico campo in cui gli uomini possono essere veramente liberi”⁴¹.

Esperienze di fedi rivoluzionarie nella Parigi degli anni trenta

Fu proprio nel 1963, ossia dopo la pubblicazione del *reportage* sul processo Eichmann che una serie di conferenze impegnarono Hannah Arendt in una più approfondita ricerca sul rapporto tra verità e politica e, di conseguenza, sul senso e il significato della rivoluzione.

Si potrebbe dire che per tutta la vita Hannah Arendt era stata messa di fronte a ciò che poteva essere considerato un fatto rivoluzionario. Come sempre, il suo bisogno di capire non la portava a chiedersi il perché della questione, ma a risalire alle origini, capirne la nascita più che il compimento e evitare così ogni scadimento nella ideologia.

Aveva undici anni Hannah Arendt quando sua madre la portò a una manifestazione in sostegno degli spartachisti e ne aveva trenta quando a Parigi, nel 1936, partecipò alle dimostrazioni in favore del governo del *Front populaire* sostenuto da Léon Blum⁴². In entrambi i casi non si trattava di prendere parte a una protesta che contrapponeva una nuova pianificazione a una vecchia sistemazione del mondo. Non era, infatti, in questione il modello o l’organizzazione del socialismo che venivano ad essere proposti o contestati, ma consapevolmente o no, anche tra i manifestanti ciò che era percepito era qualcosa di diverso, o di più. Come

⁴⁰ Cfr. Hannah Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958, [trad. it. *Vita activa*, Bompiani, Milano 1989, p. 116].

⁴¹ Hannah Arendt, *On Revolution*, trad. it. *Sulla rivoluzione*, cit., p. 123.

⁴² Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World*, Yale University press, 1982, [Trad. it. *Hannah Arendt: 1906-1975, Per amore del mondo*, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino 1990, p. 157].

per altri episodi della sua infanzia, grazie alla vicinanza materna, Hannah seppe sviluppare una propria identità più profonda, quella che sarà poi la radice stessa di ogni sua scelta e analisi politica e che, in quell'occasione, le si era mostrata come evidente cura per la giustizia. Da bambina, ancora senza piena consapevolezza, era stata colpita da quella prima manifestazione a favore di qualcosa che sarebbe dovuto essere completamente nuovo. Allora non poteva certamente essere animata dalla convinzione in favore di un sistema o di un partito, né tantomeno dalla fascinazione che alcuni tribuni del socialismo esercitavano sulla gente. Ma da quel primo incontro con coloro che si presentavano come rivoluzionari, Hannah trasse una sorta di ammirazione per quella che le sembrava una forma di intima generosità che l'avrebbe poi portata d'istinto a essere visibilmente o pubblicamente contro tutti i torti, per porsi in ascolto di quella giustizia e verità che non solo difendevano i diritti, ma erano annuncio di libertà. Tutto ciò, in seguito, l'avrebbe spinto a guardare alla condizione umana con la radicalità di un delineare non tanto una se non una vita migliore quanto una "vita attiva"⁴³, ossia una vita che ama e che merita di essere vista. Che appare e resta nello spazio pubblico.

Della sinistra radicale spartachista che era nata dal movimento pacifista tedesco e aveva tentato invano di promuovere uno sciopero internazionale contro la guerra, rimase ad Arendt l'acquisizione teorica che rivoluzione non è né guerra né violenza è, semmai, libertà dalla violenza o semplicemente affermazione di libertà. Aprirà infatti proprio l'introduzione del saggio *Sulla rivoluzione* con l'affermazione che "lo scopo della rivoluzione era ed è sempre stato la libertà"⁴⁴. E, dichiarandosi sorpresa che dal linguaggio rivoluzionario fosse sparita la parola stessa di libertà, mostrava tutto il proprio sconcerto derivante dal fatto che invece l'idea di libertà fosse stata messa al centro delle discussioni sulla guerra e sull'uso giustificabile della violenza⁴⁵.

Dagli spartachisti aveva ereditato l'idea che la guerra fosse una forma di imperialismo: una sorta di massacro imperialistico voluto dalla borghesia e contrario agli interessi del proletariato. E, anche se non sposò mai globalmente una tale prospettiva, che considerava -anche quella- il

⁴³ Tale è il titolo posto alla traduzione italiana di *The Human Condition*, il saggio pubblicato dalla University of Chicago Press nel 1958. Anche nella edizione tedesca conserverà il richiamo alla vita attiva, cfr. *Vita activa oder von tätigen Leben*, Kohlhammer, Stuttgart, 1960. [trad. it. *Vita activa*, Bompiani, Milano 1964].

⁴⁴ Hannah Arendt, *On revolution*, cit. p. 3.

⁴⁵ Ivi, p. 4.

portato oggettivo di una ideologia, ne rimase però in qualche modo segnata. Sposò poi Heinrich Blücher che era stato spartachista e che certamente alimentò in lei la passione per la prassi rivoluzionaria. Viveva già da dieci anni con lui quando Jaspers le rivolse parole di lode per la sua visione politica così imparziale, cosmopolita e non condizionata dal suo essere ebrea. Rispose: “Grazie a mio marito ho imparato a pensare politicamente e a vedere con senso storico, e d’altra parte non sono venuta meno all’impegno di orientare il mio lavoro storico e politico a partire dalla questione ebraica”⁴⁶.

Fu proprio tale orientamento storico e politico che muoveva dalla questione ebraica che la portò da giovane trentenne a valutare appieno la portata politica di ciò che si presentava come rivoluzionario e repubblicano. A cominciare da quel governo del *Front populaire* che a Parigi si connotava come una coalizione di partiti politici di sinistra, ma che aveva alle spalle tutta una tradizione a cui l’esperienza dell’ebraismo era tutt’altro che estranea. Nel Fronte popolare confluivano coalizioni diverse che andavano dal Partito Comunista francese, alla Sezione Francese dell’Internazionale Operaia (SFIO)⁴⁷, al partito Repubblicano e a quello Radicale, sino all’Unione Socialista Repubblicana, cui aderivano anche altri movimenti formati in gran parte da intellettuali come la Lega dei diritti umani, il Movimento contro la guerra e il fascismo, e il Comitato di vigilanza degli intellettuali antifascisti. E Léon Blum, che ne era a capo, era ebreo e apparteneva a quella antica e nobile tradizione socialista e repubblicana che già agli inizi del Novecento si era ritrovata intorno alla libreria Bellais, fondata da Charles Péguy⁴⁸: un luogo ideale che aveva accolto vecchi amici come Lucien Herr e nuovi leader come Jean Jaurès, antichi profeti come Bernard Lazare e nuovi testimoni come Emile Zola. Tutti avevano maturato in quel contesto la propria fede politica e la propria esperienza socialista e

⁴⁶ Cfr. Arendt a Jaspers, 29 gennaio 1946, in *Carteggio*, trad. it. Feltrinelli, Milano 1989, p. 51.

⁴⁷ La Sezione Francese dell’Internazionale operaia (SFIO) era presieduta dallo stesso Léon Blum.

⁴⁸ La libreria era stata aperta da Charles Péguy in rue de Cujas, il 1 maggio 1898. Péguy, da buon socialista, aveva preso l’impegno a coprire le spese di avviamento commerciale d’accordo con la moglie e la famiglia della stessa. Aveva investito nell’impresa un piccolo patrimonio, acquisito dopo il matrimonio con Charlotte Baudouin, ma dopo il primo anno i fondi erano già finiti e Péguy continuò il suo impegno politico-intellettuale per il socialismo con la pubblicazione dei *Cahiers de la Quinzaine*, che solo in parte consentivano di sostenere le spese della libreria. Cfr. Angelo Prontera, *Péguy. Filosofia e politica*, Milella, Lecce 1991, p. 35.

rivoluzionaria a partire dall'affaire Dreyfus. Era stato proprio Bernard Lazare in *L'Antisémitisme, son histoire et ses causes*⁴⁹, a fare la netta distinzione tra il *paria*, ossia l'ebreo con una coscienza politica e il *parvenu*, l'ebreo dimentico delle proprie origini e desideroso solo di essere assimilato dall'ambiente sociale borghese. Dunque la nozione di *paria* così importante per Arendt, veniva proprio da Bernard Lazare che, difendendo Dreyfus, aveva connotato i nuovi capi ebraici coinvolti nell'*affaire* come i nuovi *parvenus* che pretendevano di “governare le masse ebraiche come bambini”. Non va dimenticato che il primo libro a cura di Hannah Arendt è la pubblicazione in inglese del testo di Lazare⁵⁰ e che in *Herzl e Lazare*⁵¹ l'autrice prenderà distanza dal sionismo di Herzl per riconoscersi sempre di più in quell'idea universale di umanità che aveva caratterizzato la presa di posizione politica di Bernard Lazare. Per dieci anni, dal 1936 al 1946, Arendt si occupò quasi senza interruzione della questione ebraica⁵² e fondamentale fu per lei, proprio negli anni in cui visse a Parigi, la scoperta di quell'ambiente dei primi anni del Novecento molto caratterizzato dai *Cahiers de la Quinzaine* di Charles Péguy, dove erano maturate coscienze politiche radicali che conservavano di quelle esperienze dreyfusarde il senso di un repubblicanesimo antico, capace di assumere le forme di una singolare resistenza al tempo della storia, ma soprattutto di identificare l'azione con la politica⁵³. Anche se questo comportava, a cominciare proprio da Péguy un

⁴⁹ Cfr. Bernard Lazare, *L'Antisémitisme, son histoire et ses causes* (1894) Aux Editions de la Différence, Paris, 1982...e inoltre Bernard Lazare,, *Le Fumier de Job* (1903-1928), Paris, Circé, 1990.

⁵⁰ Cfr. Bernard Lazare, *Job's Dungheap* (a cura di Hannah Arendt), Schocken Books, New York 1948. Su Arend e Lazare cfr. Martine Leibovici, : *Le paria chez Hannah Arendt*, in *Politique et pensée. Colloque Hannah Arendt*, Paris, Payot, 1996, p. 223-245. E anche Martine Leibovici, et Eleni Varikas: dossier d'articles *Le paria, une figure de la modernité*, : <https://www.cairn.info/revue-tumultes.htm>, n° 21-22, novembre 2003.

⁵¹ Cfr. Hannah Arendt, *Herzl et Lazare*, in Bernarde Lazare *Le fumier de Job*, Circé, Paris 1990.

⁵² Agli inizi del 1940 tutta una serie di articoli sull'ebraismo furono da lei pubblicati in varie riviste: cfr. *From the Dreyfus Affair to France Today*, in “*Jewish Social Studies*”, 1942, pp. 195-240. Il materiale di questo saggio fu utilizzato nella prima parte di *The origins of Totalitarianism* (1951). Parzialmente tradotto con il titolo *Herzl e Lazare*, in *Ebraismo e modernità*, Unicopli, Milano 1986.

⁵³ Tale identificazione ricorre spesso in Péguy. Leggiamo, ad esempio, proprio nei “*Cahiers de la quinzaine*”: “les bonnes gens m'interdisaient parce que je faisais de la politique, c'est ainsi qu'ils nomment l'action”. Cfr. *Personnalités*, douzième *Cahier* de la troisième série (5 avril 1902), anche in *Oeuvres*, Pléiade, Paris 1965 t. I, p. 441. Molto interessante il modo in cui Péguy in questo testo stigmatizza la costruzione delle personalità: il popolo impara a

globale interdetto sia da parte dell'accademia che da parte della politica istituzionale. Gran parte della riflessione di Péguy si era tradotta in un singolare pensiero sulla necessità della tradizione, ma di una tradizione che non era mai ancoraggio al passato, mai considerata immobile e fissata una volta per tutte, ma che, invece, andava a tangere la necessità della rivoluzione e del culto che di questa si era fatto nella Terza Repubblica. Péguy aveva creato intorno a sé (e continuerà a crearla) un'atmosfera intellettuale critica e che scandalizzava, ma che si ritrovava unita anche nell'aver voluto conservare come elemento distintivo, il senso del giudizio politico e una misura pratica, data dall'agire morale: "La rivoluzione o sarà morale o non sarà"⁵⁴ ne era la sintesi.

Questo clima culturale caratterizzò l'esilio parigino di Arendt e fu straordinariamente importante per la sua maturazione. A Parigi rimase dal 1933 al 1940, e furono anni di intense letture e di frequentazioni di vecchi amici ebrei e di nuovi; ritrovò Annette Weil, la sua compagna di Königsberg, e altri e francesi, tra cui il matematico Koyré e Raymond Aron. A Parigi reincontrò Benjamin, ma soprattutto Heinrich Blücher, che non fu solo il compagno della sua vita, ma che per lei rappresentava l'energia forte di chi sapeva vivere la vita. Insieme agli amici berlinesi di Blücher, conobbe quelli di origine russa, tra cui Nikolaj Berdjaev, Lev Šestov e Rachel Bespaloff il cui saggio sull'Iliade di Omero Arendt giudicherà tra i più interessanti mai scritti sull'argomento⁵⁵. , Contemporaneamente frequentava anche i francesi. Frequentò la casa di Gabriel Marcel⁵⁶ di cui apprezzava la

costruirsi una realtà fittizia con male e bene prefabbricati e che quindi non sono più tali, ma si ampliano a dismisura. A causa dell' "automatisme intellectuel" e de "la fausse culture", de la politesse, di quel modo di pensare " que la bataille humaine est une cérémonie" l'uomo commette i peggiori crimini, dice Péguy. "Les vertus salonnieres font commettre plus de crimes par plus de lâchetés que tous les vices n'en font commettre par toutes les faiblesses de droit commun. L'automatisme intellectuel a une incroyable force" (ivi p. 455). Nella definizione che il male peggiore deriva dall' automatisme intellectuel che "tout bêtement" non fa distinzione tra la guerra e la pace e, anzi, finisce per fare la guerra come se si trattasse di fare la pace (p.461), si può riconoscere in nuce quella filosofia che sarà poi sviluppata da Arendt ne *La banalità del male*.

⁵⁴ Questa frase era costantemente inserita nella copertina dei *Cahiers*.

⁵⁵ Il libro di Bespaloff fu poi tradotto in inglese da Mary McCarty, tra le amiche più vicine ad Arendt, con una introduzione di Hermann Broch, anche lui amico di Arendt: Cfr., *On the Iliad*, Bollingen Foundation, New York 1947.

⁵⁶ Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt 1906-1975 Per amore del mondo*, cit., p. 171, racconta che Arendt fu colpita e apprezzò la vasca da bagno piena di patate che i padroni di casa offrivano agli stranieri in difficoltà.

singolare convinzione che le esperienze umane pongono le loro fondamenta in qualcosa che ci investe dall'interno e che va oltre ogni possibile controllo dell'"avere", ossia oltre ogni possibile controllo derivante da una condizione di esteriorità e di oggettivazione.

Questo ambiente culturale aveva ancora legami forti proprio con quei *Cahiers de la Quinzaine*, fondati da Péguy e dove erano apparsi gran parte dei testi dell'autore francese⁵⁷. Là Arendt aveva l'impressione "ritrovare la propria gente", che non era quella caratterizzata dalle appartenenze di razza o di nazione o divisa dalle barriere culturali, divergenze ideologiche o lotte di classe. Doveva aver letto molti dei testi di Péguy che rimase, anche se citato poche volte da lei, come una traccia sotterranea, un richiamo a un orizzonte interno, e non fu mai solo un rimando buono per una citazione a piè di pagina⁵⁸.

Proprio nei *Cahiers de la Quinzaine* sulla cui copertina appare lo slogan più caro a Péguy: "La révolution sociale sera morale ou elle ne sera pas", l'autore aveva pubblicato nel 1905 *Suite de Notre Patrie*. Qui, come in molte altre opere, la via maestra del socialismo, quella veramente rivoluzionaria, veniva ad essere proposta non come lotta di classe, ma come ricostruzione di una nuova cultura del lavoro, comprendente l'autogestione dei sindacati e la fine della separazione tra scienza e lavoro, la vera rivoluzione essendo la forma più autentica di approfondimento della tradizione.

Arendt conserverà in tutti i suoi testi la stessa fiducia in una democrazia dove i soggetti partecipano, la fiducia in quel comune denominatore che aveva caratterizzato le rivolte dell'est e dell'ovest e denuncerà sempre come il carattere morale di quelle rivolte andava a urtare contro la retorica marxista con cui venivano lette.

⁵⁷ La rivista, bimensile, era stata pubblicata sino al 1914, anno della morte di Péguy. A puntate era uscita la *Vie de Beethoven* (1903) e soprattutto il *Jean Christophe* di Romain Rolland (1904-1912). Tra gli alti collaboratori figuravano André Suarès, Daniel Halévy, Julien Benda, Anatole France e Émile Moselly che nel 1907 vi pubblicò *Le Rouet d'ivoire*, finalista al premio Goncourt.

⁵⁸ In *On violence* (1969) Arendt dice citando Peter Steinfels che "in un notevole articolo sulla rivoluzione francese pubblicato nel 1968 su *Commonwealth*, aveva assolutamente ragione quando scriveva: Péguy sarebbe potuto essere un patrono adeguato della rivoluzione culturale, col suo tardivo disprezzo per il mandarinato della Sorbona e la sua formula, "la rivoluzione sarà morale o non sarà" Cfr. Trad. it. in *Politica e menzogna*, SugarCo edizioni, Milano 1985, p. 183.

La sfiducia di Péguy nella popolarità della democrazia rappresentativa e borghese aveva trovato soluzione in una sorta di dialettica tra tradizione-innovazione, continuità e rivoluzione che coniugava la libertà con i legami di religione, di popolo, di conservazione e resistenza per una più autentica realizzazione reciproca. In questa direzione, l'infanzia, la razza e il genio, erano considerate rivoluzionarie e la rivoluzione era intesa come costruzione comune di novità. Nella completa sfiducia verso una democrazia che partisse da una tabula rasa, con la illuministica illusione di creare il nuovo e il rivoluzionario dal nulla, salvifica appariva a Péguy la ricomposizione di una unità che avesse radici profonde in una identità maturamente accettata. Perciò, come scriveva in *Notre Patrie*: “una Rivoluzione non consente di lavorare, tra l'altro, che col reale e col nuovo. Lavorare del reale nuovo. Si può fare la rivoluzione con qualsiasi cosa, purché non sia né con l'immaginario né col vecchio. Una rivoluzione è essenzialmente dell'ordine del reale e insieme e inseparabilmente dell'ordine del nuovo. Ciò vale a dire che esso è dell'ordine della giovinezza, dell'infanzia stessa, e ciò che vi è di più raro e più prezioso, quando si ha la fortuna di poterlo trovare, in questo mondo moderno: la freschezza⁵⁹”. Come per Péguy, anche per Arendt le rivoluzioni sono gli unici eventi politici che ci pongono di fronte al problema di un nuovo inizio.

La rivoluzione come il nuovo inizio

Per Arendt “Le rivoluzioni [...] non sono semplici mutamenti⁶⁰”. Sapeva bene che per i Greci la tendenza al mutamento era costitutiva del mondo dei mortali e che, invece, erano i giovani, i *véoi*, a minare costantemente la stabilità dello *status quo*⁶¹. Perciò, citando Polibio⁶² diceva che il compito dell'educazione era quello di creare il legame tra i vecchi e i nuovi per rendere i giovani degni dei propri antenati e reimmetterli così nel corso della storia. Ma, per quanto nuovi fossero i giovani o nuovi i corsi, il processo storico ricominciava sempre lo stesso. Daccapo. E allora il moderno concetto di rivoluzione, connesso con “una storia interamente nuova, mai

⁵⁹ Charles Péguy, *Suite de Notre Patrie*, in *Cahiers de la Quinzaine*, novembre 1905. Ho utilizzato la traduzione di Angelo Prontera, forse il più appassionato studioso italiano di Péguy. Cfr. Angelo Prontera, *Péguy. Filosofia e Politica*, Milella, Lecce 1991.

⁶⁰ Hannah Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit. p. 15

⁶¹ Ivi, p.23

⁶² Polibio, VI, 9.5 e XXXI, 23.5.1

vissuta né narrata finora⁶³” si sarebbe potuto solo legare al “sorgere della libertà”. Arendt indicò agli esperti di scienze politiche come evitare la trappola in cui cade lo storico, che pone l’accento sul momento iniziale, sulla fase violenta della ribellione e della liberazione, dell’insurrezione contro l’oppressione a discapito della fase veramente rivoluzionaria che è quella della costituzione. E questo “perché tutti gli aspetti della sua storia sembrano concentrarsi nella prima fase, la fase violenta della ribellione e della liberazione[...] che ha così spesso sconfitto la rivoluzione”⁶⁴. Insegnò ad evitare, così come aveva insegnato a sua volta Charles Péguy, l’equivoco che sta nell’incapacità di distinguere tra liberazione e libertà, perché, diceva “non v’è nulla di più inutile di una ribellione e di una liberazione se non sono seguite dalla costituzione della libertà recentemente acquistata”⁶⁵. Infatti, già nel 1905 era stato Péguy, nel saggio *De la raison* che si era posto, preoccupato, la domanda: “Chi ci libererà dai nostri liberatori?” e aveva denunciato lo spirito di sistema, l’organizzazione politica che i politici di professione ritengono necessaria, e che invece fa perdere definitivamente ogni contatto con la realtà.

Ma più di Péguy Arendt citava Condorcet e Robespierre, che furono i suoi punti di riferimento, l’uno perché aveva indicato la libertà come il fine delle rivoluzioni e l’altro perché con il suo “dispotismo della libertà” non aveva paura di essere accusato di parlare per paradossi.

E tuttavia seppe andare anche oltre i suoi riferimenti. Fu rivoluzionaria, ma non con un pensiero arbitrario e solitario. Rimase isolata, e i suoi testi furono poco compresi finché fu in vita⁶⁶. Ma il suo rivoluzionario impegno di filosofa ha segnato, soprattutto per molte altre filosofe⁶⁷, un nuovo modo di guardare a sé e alla relazione con gli altri,

⁶³ Hannah Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 24

⁶⁴ Ivi, p. 156

⁶⁵ Ivi, p. 157

⁶⁶ Una lettura assolutamente nuova, e “gauchiste” di Arendt fu promossa da Françoise Collin che negli anni Ottanta fece ritradurre i più importanti testi arendtiani nelle edizioni Tierce, inserendoli nella collana *Littérales*, diretta dalla stessa Collin. Saranno poi ripresi nelle edizioni Payot. Collin aveva co-organizzato il primo convegno internazionale al *Collège de Philosophie*, e pubblicato gli atti per la prima volta nella collana Littérales, con il titolo *Ontologie et Politique*. Gli atti pubblicati qualche anno dopo conservano il medesimo titolo: Cfr. *Ontologie et Politique. Actes du Colloque Hannah Arendt*, a cura di Miguel Abensour, Eds Tierce, Paris 1989.

⁶⁷ Cito solo alcuni nomi tra i più significativi e non rimando ai testi perché il pensiero arendtiano attraversa anche testi non deliberatamente dedicati alla sua opera, oltre a

dunque alla politica, che ha portato a un inizio nuovo⁶⁸ e potrebbe essere riassunto con quanto lei stessa scriveva a proposito della rivoluzione: “Ciò che salva l’atto dell’inizio dalla sua arbitrarietà è il fatto che porta con se stesso il proprio principio; o, per essere più precisi, che l’inizio e il principio, il *principium* e il principio, non solo sono correlati tra loro, ma sono coevi. L’assoluto da cui l’inizio deve trarre la propria validità e che deve salvarlo, per così dire, dalla sua intrinseca arbitrarietà è appunto il principio che fa la sua comparsa nel mondo insieme all’inizio”⁶⁹.

E il principio a cui Arendt restò sempre fedele, fu l’attenzione al mondo e alla condizione umana nel mondo, una condizione segnata dalla pluralità, fu il non rinunciare mai a pensare e a esercitare il giudizio, partire dalla propria esperienza e pensare senza ringhiere, fu il rifiuto dei modelli e nello stesso tempo la ricerca di una continuità e di una tradizione che potessero “illuminarsi a vicenda”. L’esperienza consiliare, a cominciare dai consigli di fabbrica rappresentò per lei un dato che poteva essere preso come esempio di uno spazio di libertà, il riferimento a degli organi politici aperti ai cittadini che non appartenevano a nessun partito. Sapeva che l’aspirazione dei consigli a fondare l’ordine nuovo li avrebbe messi in conflitto con i rivoluzionari di professione, che volevano degradarli a semplici organi esecutivi dell’attività rivoluzionaria⁷⁰. Allo stesso modo denunciò il realismo dei politici che accettano come un dato di fatto che non esista alternativa al governo rappresentativo il quale richiede solo l’*esecuzione* dei programmi e non l’azione. Sapeva che quando la possibilità di farsi un’opinione o di esprimere il proprio giudizio sono messi a tacere e la burocrazia resta l’unico elemento operativo, la vita pubblica si addormenta a poco a poco, e si limita a votare all’unanimità le risoluzioni proposte. Con chiara lungimiranza spiegò che i partiti rivoluzionari, essendo interessati maggiormente all’aspetto sociale della rivoluzione, dunque a sollevare le masse dalla miseria, non potevano guardare alla rivoluzione dal punto di vista della libertà, ma unicamente da quello della necessità. E la necessità, diceva Arendt, porta con sé sempre la violenza. La violenza della

Françoise Collin e Fina Birulés, Adriana Cavarero, Marina Cedronio, Margarete Durst, Simona Forti, Alessandra Papa, Eugenia Parise, Diana Sartori, Teresa Serra.

⁶⁸ Mi piace ricordare che tra gli atti costitutivi del pensiero della differenza sessuale elaborato dalla comunità di filosofe Diotima, è un testo di Adriana Cavarero su Arendt. Cfr. Adriana Cavarero, *Dire la nascita*, in Diotima, *Mettere al mondo il mondo. Oggetto e oggettività alla luce della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 1990.

⁶⁹ Hannah Arendt, *On revolution*, cit. p. 245

⁷⁰ Ivi, p. 304.

dittatura di un solo partito appartiene, di conseguenza, al medesimo sistema della necessità che si poggia, per sua stessa definizione, sul principio che qualcosa non può essere altrimenti. L'essere altrimenti connota infatti la definizione ontologica della libertà. Ecco perché necessariamente la dittatura di un solo partito non è che l'ultima fase dello sviluppo dello stato nazionale e del sistema pluripartitico. Insegnò con i suoi testi "rivoluzionari" a mettere fuori programma le parole che si rifacevano all'Uno e all'Indivisibile, all'Unità e alla Totalità per far posto a un nuovo lessico che sapesse partire da pluralità e differenza. Due parole che sarebbero dovute servire solo alla fondazione di "un nuovo tipo di governo repubblicano che poggiasse su 'repubbliche elementari' dove il potere centrale non avrebbe privato i corpi costituenti del loro originario potere di costituire"⁷¹. Françoise Collin, una delle sue migliori lettrici, era certa che queste "petites républiques"⁷² esistevano realmente ed erano costituite da quei luoghi dove le donne si ritrovavano insieme a ripensare e rileggere i fatti e metterli in parole. Sono state e sono *les petites républiques* delle nuove filosofe.

Arendt insegnò in questo modo che nella democrazia non era solo in questione la fondazione della divisibilità del potere e la necessaria separazione dei poteri nel governo, ma era in gioco la portata costitutivamente relazionale del logos, ossia del discorso filosofico, ossia della ricerca della verità. E la questione della ricerca della verità, del suo accesso e della sua negazione, non è una questione filosofica, ma è una questione politica⁷³. Soprattutto le donne si sono sentite eredi di questa "eredità senza testamento" come scriveva Arendt citando a sua volta René Char⁷⁴, e ne hanno fatto un programma non per essere contabilizzate o inserite in percentuali maggiori nei posti di potere, ma per ricercare la verità

⁷¹ Ivi, p. 330.

⁷² Cfr. Françoise Collin, *Il y a beaucoup de commencements. Ou de la résistance . Ou quand le contre pouvoir devient un instrument de pouvoir*, in *Nelle controriforme del potere. Generazioni al lavoro*, a cura di Marisa Forcina, Milella, Lecce 2012.

⁷³ A convalida di quanto scriveva Arendt sulla ricerca della verità che non è questione filosofica, ma politica, mentre scrivo si tengono nelle piazze di tutta l'Italia manifestazioni pubbliche (e quindi politiche) che chiedono: "Verità per Giulio Reggeni", il giovane ricercatore universitario torturato e ucciso mentre portava avanti anche lui, con uno studio "accademico", la sua ricerca di verità.

⁷⁴ Il capitolo sesto del volume sulla rivoluzione dedicato al *La tradizione rivoluzionaria e il suo tesoro perduto* inizia proprio con la citazione del poeta: "Notre héritage n'est précédé d'aucun testament".

e trovare le parole per dirla. Questo, sulla base degli insegnamenti arendtiani sta significando la costruzione di un nuovo ordine simbolico che è più libero, proprio perché ammette la pluralità, a cominciare dalla pluralità che le donne rappresentano.