

STORIA PRIVATA E STORIA PUBBLICA NEL PENSIERO DI HANNAH ARENDT

di Anna Escher Di Stefano

Prima di addentrarmi in una rapida presentazione del tema, desidero, per una maggiore perspicuità, premettere alcuni brevi cenni biografici su Hannah Arendt, perché ritengo che la vita privata e la vita speculativa abbiano forti legami di sangue. E se questo è vero in generale, ancor più vero è per questa autrice, che, ebrea, scontò sulla propria pelle il marchio della sua appartenenza. La Arendt prende infatti coscienza della propria condizione di proscritto e ne fa uno strumento di riflessione speculativa e di militanza politica, l'una e l'altra preordinate alla ricerca di una collocazione della propria identità/differenza.

Quest'operazione autoanalitica affonda e nel pensiero e nella sensibilità, giacché è il primo che apre gli spazi nascosti della seconda, traducendoli in forme che proprio nel segreto nucleo dell'io attingono il loro specifico.

Ma andiamo per ordine e iniziamo con i quadri di riferimento culturali della Arendt.

Culturalmente la studiosa nasce con Agostino, sul quale scrive la sua tesi di dottorato, tesi concordata con Heidegger, ma seguita anche da Jaspers.

La Arendt distingue due tipi di amore in Agostino, la "cupiditas" e la "caritas"¹: la prima ha a che fare col tempo, la seconda con l'eternità. Tema, questo della temporalità, che, coniugato con le suggestioni provenienti dalla frequentazione con Heidegger, rimarrà costante in tutto l'arco del pensiero della Arendt, e avrà la sua forte presenza nel tema della storia.

Dopo la tesi di dottorato, la Arendt passa dallo studio del mondo cristiano a quello del mondo ebraico. Interessante il fatto che delle figure che popolano tale mondo ella prediliga una figura femminile, Rahel Varnhagen, una studiosa attenta ad evitare sia la ghetizzazione del mondo ebraico, sia, però, la perdita della sua identità. Dalla lettura di questa difficile mediazione la Arendt ricava forti suggestioni culturali ed esistenziali, che poi trasferirà nella stesura di un lavoro terminato nel '33, ma pubblicato nel '57.

Nel '33 la Arendt scappa dalla Germania e si rifugia prima in Cecoslovacchia, poi in Francia e, nel '44, negli Stati Uniti.

Gli anni trenta-cinquanta sono anni fervidissimi di contatti culturali, intessuti con antinazisti, ebrei e comunisti. Fra le sue frequentazioni: Benjamin, Aron, Jaspers, Blücher (comunista tedesco, che lei sposerà in seconde nozze nel '36), Adorno, Horkheimer, Brecht. Ma fra le sue esperienze, esperienze del pensiero e del cuore, la più intensa e forse la più drammatica, quella con Heidegger.

Alunna di Martin Heidegger, Hannah Arendt fu per un certo periodo –anzi a periodi alterni– anche la sua compagna, compagna segreta o meglio inse-

gretita, prigioniera di un “amore senza mondo”, come lei stessa scrive parlando di Rahel Varnhagen, ma in realtà in senso autobiografico. La clandestinità del loro rapporto fu dovuta indubbiamente a motivi di ordine politico: ebrea, l’una, appunto; l’altro nazista (ma dico “nazista” con un punto interrogativo, giacché qui, proprio qui, la cautela è d’obbligo e l’etichetta necessita di un approfondimento che in questa sede, dedicata alla delineazione di un altro personaggio, non è possibile dare). Ma fu dovuta anche a motivi di ordine strettamente privato e familiare.

Dalla sofferta esperienza di questi avvenimenti pubblici e privati, la Arendt ricaverà la consapevolezza dell’inermità del pensiero astratto, rispetto al quale gli eventi pratici seguono una loro spaventosa e separata logica.

In ciò la Arendt trovava conforto e consonanza intellettuale in Jaspers, per il quale “la filosofia deve farsi concreta e pratica, pur senza dimenticare per un istante la propria origine”. Deve, insomma, essere “una filosofia per il mondo”.

L’eco di tale insegnamento lo troviamo in queste parole della *Vita activa*: “La *vita activa*, la vita umana in quanto è attivamente impegnata in qualcosa, è sempre radicata in un mondo di uomini e di cose fatte dall’uomo [...]. Cose e uomini costituiscono l’ambiente di ogni attività umana che sarebbe priva di significato senza tale collocazione; tuttavia quest’ambiente, il mondo in cui siamo nati, non esisterebbe senza l’attività umana che lo produce, con la fabbricazione delle cose; che se ne prende cura, con la coltivazione della terra; che lo organizza, mediante l’istituzione di un corpo politico. Non potrebbe esistere vita umana, nemmeno quella degli eremiti nelle solitudini, senza un mondo che, direttamente o indirettamente, attesti la presenza di altri esseri umani”³.

6

La presenza di altri, che vedono ciò che noi vediamo e odono ciò che noi udiamo, ci assicura dunque “della realtà del mondo e di noi stessi”. In queste parole, tutto il programma concettuale della Arendt, con tutte le categorie impiegate per costruirlo: l’“ontologia della pluralità”, la pluralità e la differenza, l’essere nel mondo, l’agire, la supremazia dell’agire sul pensare, tutto è compendiato in questa emblematica citazione.

Programma, però, nel quale –rispetto al dettato jaspersiano– si registra, da una parte, l’indebolimento del lato speculativo del pensiero e, dall’altra, l’avanzamento della sua dimensione politica. Il fine: *riscattare il politico dalla sua situazione di sudditanza nei confronti della speculazione pura*.

Del politico, insomma, la Arendt vuol sottolineare l’imprescindibile importanza in seno alla condizione umana e altresì le trasformazioni della “condizione umana” nell’età moderna.

Una di queste trasformazioni, e forse la più importante per le conseguenze che implica, riguarda l’inversione storica, che ha fatto della sfera privata il luogo della libertà e di quella pubblica il luogo della necessità, attuando “il rovesciamento dell’ordine gerarchico tra *vita contemplativa* e *vita activa*”. Da ciò l’analisi della Arendt del modello della *polis* come luogo dell’intersoggettività, nel quale gli uni entrano in relazione con gli altri, l’analisi della distinzione tra sfera pubblica e sfera privata, ovvero tra *polis* e *oikos*; l’analisi della concezione comunicativa del potere⁴; l’analisi della violenza come strumento del

singolo e del potere come strumento dei molti; l'analisi dell'autorità⁵ e della persuasione, del lavoro, della fabbricazione, dell'azione, della coniugazione della dicotomia avere-essere con quella del fare-agire⁶, ecc. Queste analisi riducono il discorso del politico alla sfera della prassi, non senza che la Arendt paghi per ciò, come osserva Habermas, un certo prezzo⁷.

Ma di tale discorso, con metodo squisitamente fenomenologico, la Arendt intende anche recuperare genealogicamente il senso storico originario, purificandolo dalle codificazioni e dalle astratte generalizzazioni di cui lo aveva gravato la sedimentazione storica. Senza confondere con ciò sfera pubblica e sfera privata o schiacciare il politico sul sociale, o, peggio ancora, annullare lo spazio pubblico dell'azione⁸.

Emblematica della posizione della Arendt rispetto al politico, la risposta data nel corso di un'intervista, in occasione del conferimento del premio Lessing.

La domanda, riportata da Dal Lago –uno degli studiosi italiani più attenti al pensiero della nostra autrice– è: “Signora Arendt, lei è la prima donna che esercita una professione solitamente riservata agli uomini, lei, infatti, è una filosofa. È questo un fatto straordinario o rientra nella logica di un pensiero al femminile, un pensiero emancipativo, dal quale peraltro lei si è sempre distanziata?”

E la Arendt risponde, scusandosi di dover cominciare con una protesta: “Io non appartengo alla cerchia dei filosofi, la mia professione⁹, per parlare in generale, è la teoria politica. Non mi sento in alcun modo una filosofa”¹⁰.

Su questa dichiarazione, appunto –nella quale tralascio il problema della collocazione della Arendt nell'ambito di un pensiero al femminile, etichetta per la quale, oltre tutto, ho forti perplessità¹¹ e, in ogni caso, poca competenza– fa perno tutto il mio discorso.

Anzi la Arendt non crede nemmeno di essere accettata dalla cerchia dei filosofi. Essa vuol “guardare alla politica con occhi sgombri dalla filosofia”. Per questo non vuol essere chiamata filosofa della politica, ma semmai *political thinker*, in quanto non intende analizzare i presupposti ideologici della politica o le sue categorie, o i problemi classici del potere e della legge, del dominio e dell'obbedienza, dell'assoluto e dell'essenza, insomma i modelli formali, nei quali viene a perdersi il significato dell'azione dell'uomo concreto. Così come non intende imbrigliare la sua riflessione nel sistema, al pari dei “docenti di filosofia nella loro artificiosa e irrealistica comunità”, incapaci “di stupirsi davanti a ciò che è semplice”. Essa invece intende “accettare questo stupore come propria dimora”¹², perché proprio lo stupore le consente di dar voce e corpo alla sua tensione, vissuta non soltanto a livello psicologico, ma anche e soprattutto a livello speculativo e morale.

Le tematiche affrontate da Hannah Arendt sono infatti tutte percorse dal filo sottile e inquietante di questa tensione. Fra esse, principalmente, la tensione fra filosofia e politica “e cioè tra l'uomo in quanto essere che filosofa e l'uomo in quanto essere che agisce”.

Questa tensione non esiste nella filosofia della natura: “Il filosofo si trova davanti alla natura come ogni altro uomo, quando riflette su di essa parla in

nome di tutta l'umanità, ma davanti alla politica egli non ha una posizione neutrale". Anzi, ha una posizione in certo qual senso ostile: "L'ostilità fra filosofia e politica [...] è stata la disgrazia della scienza politica occidentale, nonché della tradizione filosofica occidentale fin da quando gli uomini d'azione si sono separati dagli uomini di pensiero –ossia fin dalla morte di Socrate"¹³.

Esempio principe di questa ostilità, Platone, secondo il quale la fuga dalla politica è motivata dalla fuga e dal disprezzo nei confronti della futilità delle cose umane, che lo porta a denunciare "l'oziosa inutilità dell'azione e del discorso". Per tale motivo egli non intende mettere al governo della sua Repubblica, e dunque dare fisionomia e paternità politica, a coloro che sono privi di cultura. Solo i filosofi possono assolvere il compito di governare; la filosofia è superiore alla politica; questa è solo uno strumento in mano di quella. Da qui l'ostilità fra filosofia e politica; tra il pensiero come *attività intellettuale*, ovvero come attività di coloro che pensano, e la politica come *attività empirica*, ovvero come attività di coloro che agiscono.

Tale pregiudizio nei confronti della politica –scrive la Arendt– è destinato ad avere lunga vita ed esso percorrerà tutta la filosofia occidentale, o almeno gran parte di essa, presentandosi nelle stesse democrazie liberali e nelle democrazie di massa. Esso nasce dal "disperato desiderio di essere esenti dalla facoltà di agire"¹⁴; nasce, cioè, pur sempre dalla convinzione di una supremazia della contemplazione razziocinante; in altri termini dalla supremazia della filosofia e di chi assolve il mestiere di pensare.

8

Pochi gli esempi, invece, di coloro –fra questi pochi, Marx– che, invertendo il percorso, ascrivono la supremazia alla politica, dismettendo quell'ostilità con cui ancestralmente si era guardata ad essa.

Appunto è da questa ostilità che la Arendt programmaticamente vuole liberare il campo d'indagine, per recuperare il senso del politico e ricomporre il divario tra eticità e politicità.

In tale recupero la Arendt distingue:

1) L'azione (*praxis*), che è la sola attività che metta in rapporto diretto gli uomini senza la mediazione di cose materiali. Essa corrisponde alla condizione umana della pluralità, al fatto che gli uomini, e non l'Uomo, vivono sulla terra e abitano il mondo. Pluralità che è specificamente *la* condizione –non solo la *conditio sine qua non*, ma la *conditio per quam*– di ogni vita politica.

2) L'operare (*pòiesis*), l'attività che corrisponde alla dimensione non-naturale dell'esistenza umana, che non è assorbita dal ciclo vitale della specie. Il frutto dell'operare è un mondo "artificiale" di cose, nettamente distinto dall'ambiente naturale. La condizione umana dell'operare è l'essere-nel-mondo¹⁵.

Mentre, dunque, la *praxis* è autonoma, la *pòiesis* si realizza in un fine, in un prodotto fuori di sé. Distinguendo, appunto, *praxis* e *pòiesis*, la Arendt foggia un pensiero politico, di cui accentua l'autonomia rispetto al filosofare puro, riscattandolo così da quell'ostilità antica, da quel progressivo impoverimento, cui –come ho già detto– l'aveva sottoposto il pensiero occidentale da Platone in poi¹⁶.

Questo, il programma che viene affrontato *ex professo* in *The Human Condition*.

La Arendt pubblica quest'opera nel 1958 in America. Due anni dopo, nel

'60, contemporaneamente alla traduzione in lingua tedesca di *The Human Condition*, in Germania appare *Warheit und Methode* di Gadamer.

L'apparizione congiunta nel medesimo scenario filosofico di queste due opere¹⁷ dà inizio a quella forte ripresa dell'interesse per la filosofia pratica, che riscuoterà notevole successo, pur estendendosi in un'area al suo interno non del tutto compatta.

La *Rehabilitierung* si coniuga, infatti, in Gadamer, con l'ermeneutica (*Hermeneutik als praktische Philosophie*), nella Arendt con la politica. Attorno all'uno e all'altra tutta una serie di filosofi. Ricordiamo: E. Vollrat, K. Held, D. Sternberg, ecc.; ma anche Habermas, che entra in polemica e con Gadamer e con la Arendt, ma è fortemente influenzato soprattutto da quest'ultima.

Neoaristotelismo¹⁸ e neokantismo¹⁹ sono, in ogni caso, le linee fondamentali di questa riabilitazione, l'uno e l'altro accomunati dal medesimo interesse per i problemi della morale, del diritto e della politica, per un discorso pratico-normativo sull'agire moralmente buono e sulla convivenza pacifica.

Un discorso che –di contro ai due estremismi separati dell'intellettualismo e del decisionismo– intende recuperare la composizione di moralità ed eticità, universalità e particolarità, tradizioni ed istituzioni, *nomos* e vita vissuta, *logos* e *prohairesis*. Lo scenario è dato dalle istanze di senso che la situazione presenta, il cui fine è la verità del probabile e non del certo, e il cui grado di precisione è l'*akribeia*²⁰.

In questa *Rehabilitierung* la Arendt rientra di diritto, anche se con delle riserve. Il principale punto di contatto riposa nella tesi dell'autonomia del sapere pratico-morale rispetto a quello pratico-politico e a quello pratico-tecnico, ovvero nell'autonomia della *praxis* rispetto alla *theoria* e alla *technè*²¹. La Arendt coniuga appunto questo motivo, squisitamente aristotelico, col rifiuto dell'avalutatività –sostenuta dalle moderne scienze della cultura– e foggia una forma di sapere pratico-normativo, basato sulla *prohairesis*, la scelta deliberata che spingendo l'uomo all'azione, riabilita e concilia ragione e decisione²².

Riprendendo la distinzione aristotelica fra la *praxis* (l'"agire") e la *pòiesis* ("l'operare"), e aggiungendo a queste due, l'attività lavorativa, propria dello sviluppo biologico e naturale del processo vitale della specie, la Arendt designa tre fondamentali attività, corrispondenti alle condizioni di base che assicurano all'uomo la vita sulla terra.

Non solo, ma la Arendt coniuga anche Aristotele, o meglio il neoaristotelismo, con il Kant della *Critica del Giudizio*, con il Kant del giudizio riflettente, il quale non indica ciò che è vero in assoluto, ma "ciò che conta", finalizzato alla convivenza pacifica di tutti gli uomini. Con il Kant del "gusto", della "immaginazione", del "senso comune", che riconosce la possibilità di giudicare il particolare indipendentemente dall'universale²³.

Ma –ritornando ad Aristotele– se molti motivi stanno ad evidenziare il debito della Arendt nei confronti di Aristotele, ve ne sono altri, però, che ne evidenziano la distanza.

La Arendt, infatti, pur rifacendosi alle diverse forme di razionalità di cui argomenta Aristotele, ne indebolisce, tuttavia, e non è poco, il carattere metafisico e teoreticistico, per accentuarne il lato pratico –soprattutto nella sua

dimensione politica²⁴.

Giacché è vero –come si è già detto– che le simpatie della Arendt vanno verso il filosofo greco, del quale privilegia l'autonomia della *praxis* rispetto alla *theoria*, ma è anche vero che essa non condivide la supremazia di questa rispetto a quella, ovvero la contemplazione rispetto all'azione e non la condivide in quanto il privilegiamento della *theoria* implicherebbe come suo fondamento la concezione dell'essere come presenza, che la Arendt, alunna di Heidegger non può certo accettare²⁵.

Sicché, mentre la filosofia tradizionale, compreso lo stesso Aristotele, aveva guardato alla categoria del “politico” sempre nel quadro della *theoria*, la Arendt, invece, vede lo “specifico” di tale categoria nella prassi, nella comprensione dell'agire inteso quale determinazione fondamentale del vivere umano. E non è una differenza da poco.

Vicino, in quest'operazione, indubbiamente Heidegger, che aveva sfumato e abbandonato gli intenti fondativi, per privilegiare il rapporto con la vita fattizia, la vita in quanto tale, ovvero per privilegiare una filosofia che rinuncia ad autocertificarsi non perché voglia esser priva di ogni presupposto, ma perché situata originariamente in una fatticità dell'esistenza, che trova la propria possibilità e comprensibilità nella temporalità come scaturigine prima e originaria.

Il rifiuto del primato della *theoria*, connesso, come ho già detto, al rifiuto del soggetto come presenza, viene però, in Heidegger e nella Arendt, articolato attraverso due strade diverse.

10 Heidegger dal rifiuto dell'io come coscienza, come attività speculativa, dal rifiuto di un essere posto di fronte al mondo, arriva all'essere di quest'essere, come a ciò che è più degno di esser pensato.

La Arendt, invece, dal rifiuto dell'io come pensiero astratto del mondo, arriva ad un io che “agisce” nel mondo. Alla “mondità”, al tutto-mondo di Heidegger, fa da *pendant* la prassi della Arendt, la consustanzialità io-mondo attraverso il tramite dell'azione.

Inoltre, mentre Heidegger aveva guardato alla *praxis* in senso pratico-etico, arrivando ad una sorta di solipsismo, conseguenza diretta delle sue premesse teoretiche, la Arendt guarda ad essa in senso pratico-politico, sottolineandone invece –seguendo l'insegnamento di Jaspers– la dimensione intersoggettiva, indipendente da qualsiasi riferimento metafisico-teoretico²⁶.

Della *praxis*, dell'agire, che costituisce il modo d'essere proprio dell'uomo, la Arendt evidenzia insomma quella peculiarità e specificità, che, a suo parere, sono state occultate da tutta la tradizione occidentale, Aristotele compreso²⁷.

Ma perché la Arendt vuole allontanarsi dalla filosofia e avvicinarsi alla politica?

Il perché lo troviamo –forse– ancora una volta nel suo legame con Heidegger. Ancora una volta in quel comune rifiuto di una filosofia della presenza, della quale il *logos* che sottostà alla ricerca speculativa occidentale costituisce “il vizio ontologico antico”, il fondamento forte.

Eppure le affinità fra la Arendt e Heidegger non vanno al di là di tale presupposto.

Per Heidegger, infatti, decostruire la presenza significa ad un tempo orien-

tarsi verso un linguaggio che ci parli di un'altra metafisica. Questa, la strada che lo porta alla ricerca di una ontologia fondamentale, ma con "un ben altro domandare e incominciare".

Questo "domandare" e "incominciare" non andava certo verso la politica, per la quale Heidegger sosteneva, e a ragione, "di non essere per nulla versato né dotato". E ciò non perché egli ritenesse che l'io non riesce ad uscire al di fuori di sé per instaurare rapporti con gli altri, ma perché egli non crede e non vuole la singolarità e l'aseità del soggetto, dell'io che si atteggia con responsabilità personale nei confronti del mondo²⁸.

L'io di Heidegger, insomma, non si rapporta al mondo nello spazio pubblico della politica o in quello privato dell'etica, elaborando un autentico spazio intersoggettivo, ma è originariamente unito ad esso da una totalità di significati. È lo spazio linguistico il terreno in cui la voce dell'io non è "straniera" per l'altro: contribuire all'edificio che è il linguaggio in quanto casa dell'essere, prendere dimora nel suo *ethos* è il suo unico agire; l'*oikologia* e non l'etica, porta allo scoperto il senso di ciò che è stato portato a compimento. La stessa interrogazione sul senso dell'essere non è, indubbiamente, un'interrogazione teoreticistica, ma non è nemmeno un'interrogazione pratica: essa ha a che fare solo con l'ambito di comprensione dell'esistenza: "Il *logos* della fenomenologia dell'Esserci ha il carattere dell'*ermeneuein*, attraverso il quale il senso autentico dell'essere e le strutture fondamentali dell'essere dell'Esserci sono *resi noti* alla comprensione d'essere propria dell'Esserci"²⁹.

Il "render noto" è affidato al linguaggio dell'evento, al "dire originario", nel quale il senso autentico dell'essere prende dimora: l'Esserci *ha* il linguaggio³⁰. La parola diviene così interrogazione sull'originario, riappropriazione del significato, *di ciò che dura*.

Altra cosa, invece, il linguaggio per la Arendt.

Per la *political thinker*, il linguaggio è connotativo dell'uomo come essere politico. Gli uomini che vivono e agiscono nella pluralità possono fare esperienze significative solo quando possono parlare e attribuire un senso alle loro parole³¹. È l'azione la condizione umana della pluralità, corrispondente al fatto che gli uomini vivono sulla terra e abitano il mondo: l'azione è la condizione della vita politica, nella quale l'uomo –l'uno differente dall'altro, ma anche l'uno assieme all'altro– può celebrare ad un tempo la propria identità e la propria differenza.

La pluralità, però, non è soltanto quella fra l'io e gli altri, fra il mio *ego* monadico e l'*ego* monadico degli altri, ma si costituisce anche all'interno dell'io, che ricompono in unità la pluralità dei suoi aspetti mediante l'identità pubblica del suo apparire e del suo raccontarsi agli altri³². Il "vivere come distinto e come unico essendo tra uguali" non sarebbe infatti una pluralità se non "apparisse" e non si mostrasse come tale.

In questa pluralità, la nostra appartenenza ad una "politeia", intesa non in senso territoriale, statale, o meramente amministrativo, ma come la possibilità di partecipare ad un discorso comune, ad un comune agire comunicativo³³.

In ciò, più che Heidegger, piuttosto la presenza forte di Jaspers, per il quale l'esistenza è comunicazione, storicità, libertà, finalizzata ad una verità che non

si traduce mai in un sapere, ma in una inesauribilità incoativa, quale si manifesta nel “contratto sociale”, nella discussione come comprensione reciproca, nella vita politica.

L'esistenza tutta è sinonimo di libertà. Ed è qui che la Arendt, coniugando Jaspers con Kant, ma privilegiando Kant, ribalta il *Müssen* jaspersiano (che a sua volta è ribaltamento del *Sollen*) in *Sollen*, riscattando il poter essere con un “non poter non essere”.

La presenza degli altri, che vedono ciò che noi vediamo e sentono ciò che noi sentiamo, ci rassicura sulla realtà del mondo unico per tutti e sul suo senso; ma, ad un tempo, ci rassicura della presenza di soggetti che, intenzionando il mondo, ne fanno oggetto fenomenologico della loro operazione trascendentale. Il mondo, di cui parla la Arendt, non è il mondo della necessità, ma della contingenza, non il mondo della gettatezza, ma il teatro dell'azione libera dell'uomo che agisce, comunica, giudica, producendo lo spazio pubblico dell'apparenza e quello privato dell'appartenenza. Il primo è lo spazio innovativo e rivoluzionario della libertà, anche della libertà dalla stessa volontà, mentre il secondo è lo spazio che consente all'uomo di rinchiudersi all'interno del diritto e della legge, che, ergendogli attorno mura altissime, lo proteggono nella sua identità. Il diritto e la legge sono quindi il momento della conservazione e sono separati dalla politica: “L'umanità non è mai raggiunta nella solidità, ma solo può raggiungerla colui che espone la sua vita e la sua persona ai rischi della vita pubblica [...]. Così i rischi della vita pubblica in cui l'umanità è raggiunta diventano un dono per l'umanità”³⁴. Dono primario, la solidarietà, intesa come capacità di realizzazione, abilità di comprendere concettualmente una moltitudine, una moltitudine intesa non solo come classe o nazione o popolo, ma proprio come tutta l'umanità³⁵.

Ma a questi valori di solidarietà e di umanità non è certo improntata la storia della democrazia del pensiero occidentale.

La democrazia occidentale –basata su una rappresentatività ristretta– ha invece portato all'espropriazione dell'io da parte dell'io, ad una progressiva depoliticizzazione che ha reso possibile la nascita del totalitarismo e la sua ideologia dell'estraneazione sociale. Supporto, apparentemente contraddittorio, di tale estraneazione: la mobilitazione permanente delle masse e l'uso sistematico del terrore poliziesco³⁶.

Il totalitarismo, la cui visione del mondo propaganda il regime totalitario come destino obbligato, naturale e storico insieme, per la Arendt, non è un'anomalia, un accidente storico, ma una variante dello sviluppo della società moderna, che può scaturire sia dalla crisi della democrazia parlamentare, come nella Germania weimeriana, sia dalle contraddizioni di una rivoluzione comunista, come nel caso dell'Unione Sovietica.

L'esperienza che costituisce l'essenza del totalitarismo è quella della “estraneazione” nella sfera dei rapporti sociali, conseguenza questa, a sua volta connessa all'affermazione del processo della rivoluzione industriale³⁷.

Esso è un fenomeno “totalmente diverso da altre forme conosciute di oppressione politica come il dispotismo, la tirannide e la dittatura. Dovunque esso sia giunto al potere, ha creato istituzioni assolutamente nuove e distrut-

to tutte le tradizioni sociali, giuridiche e politiche del paese, trasferendo il centro del potere dall'esercito alla polizia e perseguendo una politica estera apertamente diretta al dominio del mondo³⁸.

Nessun regime contemporaneo è –secondo la Arendt– del tutto immune da questa potenzialità degenerativa³⁹.

Solo una “politeia” –in cui si incarna l'umanità e che consenta all'uomo di essere padrone di se stesso– può rappresentare una possibile via di salvezza.

La possibilità di una riappropriazione dell'io da parte dell'io viene pertanto indicata dalla Arendt nell'associazionismo, realizzato non attraverso il consenso guidato dall'alto, la cui rappresentatività è limitatissima (come avviene –ripeto– nelle democrazie europee), ma attraverso una rete di organizzazioni, nelle quali tutti discutono di tutto: “[...] è vero –scrive nel '51 la Arendt in *Le origini del totalitarismo*– che è molto difficile, e diventa un obiettivo quasi irrealizzabile la costituzione di una rete di associazioni in cui tutti i cittadini praticino la libertà, ma senza di queste prima o poi il totalitarismo è una possibilità che incombe sulle nostre vicende democratiche”.

La libertà, dunque: questo, il problema acutissimo che la Arendt sente in tutto il corso della sua vita e che percorre trasversalmente tutte le sue opere. Libertà non meramente speculativa, o realizzantesi nella sfera privata dell'io, ma una libertà che, ancora una volta, si sposa col politico e di esso si nutre.

Del resto a nient'altro potevano portarla gli eventi del suo tempo, che avevano evidenziato in maniera drammatica quanto fosse colpevole l'inanità del puro pensare.

Esempio di tale inanità la posizione degli intellettuali, i quali, qualunque fosse la loro matrice culturale, liberale, marxista o solamente ebrea, non avevano saputo né prevedere né arginare lo spaventoso fenomeno del nazismo, del quale si erano fatti soltanto “einfallen”, ovvero “intrappolare”.

Emblematica di tale cecità la posizione iniziale dello stesso Jaspers, il quale, rispetto agli eventi che si stavano preannunciando, e per i quali la Arendt nutriva ed esprimeva già forti preoccupazioni, scrive⁴⁰: “Ma no, signorina, guardi che non succede niente, questa è una pura bava di vento rispetto alla gravità di altri fenomeni; passerà, passerà”. E Dal Lago commenta: “Quest'uomo era uno dei grandi maestri morali della Germania del tempo, un uomo, tra l'altro, che manterrà una condotta rigorosissima durante il nazismo e rischierà di essere ucciso dai nazisti alla fine della guerra; persino lui, cioè un intellettuale non nazista, indipendente, democratico, non aveva capito quale fosse la situazione degli ebrei nella Germania nazista⁴¹”.

Il pensiero insomma non capiva la politica, che seguiva strade autonome.

Pertanto è soprattutto –o anche– la delusione causata dalla sordità dell'*intelligenza*, tutta rinchiusa all'interno di un pensare inteso come luogo aristocratico, separato, che porta la Arendt a costruire la teoria⁴² che assegna il primato ad un pensiero che pensa non le cose, ma l'azione: “Pensare ciò che facciamo”, questa è la proposta con la quale la Arendt indica un percorso politico non cieco ma neppure meramente teoreticistico.

Ancora una volta la Arendt sostiene che non è nella filosofia che può trovar fondamento la libertà plurale della politica; il fondamento, piuttosto, è reperibi-

le nella storia, in una storia vista come analisi di approssimazione all'evento, i cui strumenti di lettura sono l'azione, l'opinione, il giudizio⁴³.

Ed è l'ideologia il punto da cui parte la Arendt per arrivare al tema della storia: "Un'ideologia è letteralmente quello che il suo nome sta a indicare: è la logica di un'idea. Ma sua materia è la storia, a cui l'"idea" è applicata. Il risultato di tale applicazione non è un complesso di affermazioni su qualcosa che è, bensì lo svolgimento di un processo che muta di continuo"⁴⁴: "L'ideologia tratta il corso degli avvenimenti come se seguisse la stessa 'legge' dell'esposizione logica della sua 'idea'. Essa pretende di conoscere i misteri dell'intero processo storico – i segreti del passato, l'intrigo del presente, le incertezze del futuro – in virtù della logica inerente alla sua 'idea'"⁴⁵.

Le ideologie – continua la Arendt, dando qui una stoccata ad Heidegger – non si interessano mai "del miracolo dell'essere". Esse sono storiche, si occupano del divenire e del perire, dell'ascesa e del declino delle civiltà, "anche se cercano di spiegare la storia con qualche 'legge di natura'"⁴⁶.

La storia non appare quindi – alla Arendt – alla luce di un'idea, anche se è qualcosa "che può essere calcolato per mezzo di essa". Non dunque una filosofia della storia, una storia che appare *sub specie aeternitatis* al di là dello svolgimento storico, una storia da leggere attraverso l'ideologia del supersenso che giustifica le contraddizioni come stadi di un unico movimento coerente, ma una storia fatta dagli uomini e dalle loro azioni⁴⁷.

Infatti, alla domanda di Robert Servatius, difensore di Eichmann al processo tenutosi al Tribunale distrettuale di Gerusalemme nel 1961, "non c'è forse qualcosa, che potremmo chiamare 'lo spirito della storia', che spinge avanti la storia ... senza che gli uomini possano influirvi?", la Arendt risponde che no, non è lo spirito della storia che muove la storia, ma che sono gli uomini in carne ed ossa, gli uomini al plurale, e non i semplici protagonisti, non solo gli imputati racchiusi nelle loro gabbie di vetro, ma anche tutti coloro che hanno contribuito a non rispondere alle seguenti domande, anch'essi sono protagonisti e, in questo processo, anch'essi imputati. E le domande sono: lo sterminio "come è potuto accadere?", "perché è accaduto?", "perché gli ebrei?", "perché i tedeschi?", "quale è stato il ruolo delle altre nazioni?", "fino a che punto gli Alleati sono da considerarsi corresponsabili?", "come hanno potuto i capi ebraici contribuire allo sterminio degli ebrei?", "perché gli ebrei andavano a morte come agnelli al macello?"⁴⁸.

Ma, torno a dirlo, non in una filosofia della storia, o in una storia del progresso trionfalistico, della sintesi catartica, che annienta il passato nel futuro⁴⁹ e, per ciò stesso, rappresenta l'oblio o addirittura l'azzeramento della tradizione, possono trovarsi le *risposte*, ma nella lettura della tradizione, nel futuro che sta alle nostre spalle⁵⁰. Quel futuro – scrive la Arendt – che lo storico, al pari del pescatore di perle, deve riportare alla luce come "frammenti di pensiero", come frammenti o eterni "fenomeni originari"⁵¹.

Qui, in queste parole della Arendt, tutta la sua anima ebraica, l'anima di chi non può e non vuole dimenticare; di chi non si accontenta che il grande processo contro il nazista Eichmann, sia celebrato come *un qualsiasi altro processo* e che giustizia sia fatta: *il problema era altrove*. Il problema riguardava

cosa significa “processo”, chi sono gli imputati; cosa si intende per “giustizia”, se essa è semplicemente un’astrazione, o l’attuazione di un fatto misterioso, o qualcos’altro ancora.

In effetti *sembrava* soprattutto la storia ad essere al centro del processo: “In questo storico processo, al banco degli imputati non siede un individuo, e neppure un solo regime nazista, bensì l’antisemitismo nel corso di tutta la storia”. Queste, le direttive impartite da Ben Gurion, cui Hausner, il pubblico ministero, si attenne fedelmente. Ma era cattiva storiografia, questa, commenta la Arendt, storiografia retorica e a buon mercato, in contrasto con l’idea stessa di processare Eichmann, poiché le parole di Hausner potevano far pensare che forse Eichmann era soltanto l’innocente esecutore di un fatto misterioso, o che magari l’antisemitismo era necessario per spianare quella “strada coperta di sangue” che il popolo ebraico doveva percorrere per compiere il suo destino⁵².

Non era dunque questo tipo di giustizia, non erano queste teorie generali, che andavano dallo *Zeitgeist* al complesso di Edipo, o alla responsabilità collettiva, teorie che, nei fatti, deresponsabilizzavano l’individuo, non era questo tipo di giustizia che la Arendt voleva.

Ma –come ho già detto– la Arendt non voleva neppure una giustizia che responsabilizzasse un *solo* individuo, come se a questi fosse demandato tutto il carico della colpa. Eichmann era stato sì una delle pedine più solerti ed efficienti della “Soluzione finale”, ma i colpevoli, i servitori del male non erano demòni, ma erano, fra gli altri, anche quei piccoli e rigidi burocrati, simili in tutto al nostro vicino di casa, piccoli uomini che appartenevano alla “terrificante normalità umana” del secolo delle Ideologie Organizzate. “I complici” di Eichmann non erano né gangster né persone della malavita, ma medici e avvocati, studiosi, banchieri ed economisti, che, nei loro concili, decisero di sterminare gli ebrei.

Per fare il male, dunque, non era necessario esser malvagi, ma anche un burocrate, ordinato e meticoloso, se inserito in un apparato burocratico o in un meccanismo poliziesco, o nella società di massa, ovvero in strutture che annullano il giudizio e atrofizzano la partecipazione civile, può essere spinto ad agire “senza pensare”. Per questo il male appariva banale, e, per questo, ancora più terribile e inaffrontabile. Per questo, il “processo” non poteva rispondere alla *Domanda* sulla *Colpa*, né render giustizia.

Questa la tesi, che risultò molto scomoda per la coscienza ebraica, cui la Arendt era pervenuta attraverso l’influenza forte di Jaspers.

“Simili delitti –aveva scritto la Arendt a Jaspers nel 1946– mi sembra non sono più concepibili dal punto di vista giuridico e proprio in ciò è la loro mostruosità”. Ma Karl Jaspers –rivedendo stavolta la propria posizione alla luce drammatica dei fatti– risponde: “Il Suo modo di vedere la cosa mi sembra un po’ inquietante, poiché la colpa che sopravanza ogni crimine finora concepito assume inevitabilmente, alla luce delle Sue parole, una connotazione di satanica grandezza, e ciò è assolutamente estraneo ai miei sentimenti nei confronti del nazismo, così come il discorso sul demoniaco in Hitler e simili. Mi sembra, poiché così è, che si debbano ricondurre le cose alla loro pura e semplice banalità, alla loro piatta nullità –i batteri provocano epidemie capaci di

annientare intere popolazioni, eppure restano batteri e nulla più⁵³.

Proprio seguendo la lezione di Jaspers la Arendt spalancherà le porte del banale e scoprirà nella “terrificante normalità umana”, quei costruttori di camere a gas, portatori dei batteri del male.

Con ciò, tuttavia, non intendo affrontare una valutazione della posizione della Arendt nei confronti del processo di Gerusalemme. Non sono, infatti, —e lo preciso con forza a scanso di equivoci— né una studiosa del pensiero ebraico, né una studiosa di diritto penale internazionale. Intendo solo sottolineare la posizione che la Arendt assunse in questo processo, per meglio comprendere la sua visione della storia, cui ho già accennato, di quella storia che si allarga in cerchi concentrici, e che va da quella personale-esistenziale di donna a quella personale-politica ambiguamente in bilico fra la diversità e l'appartenenza della sua situazione di ebrea, alla storia dell'identità del popolo ebraico, anch'essa sempre in bilico fra l'onta e l'orgoglio, e infine alla storia degli uomini, e alla storia *tout court*.

Problemi che rimandano —dal punto di vista teorico— alle categorie generali della politica e dell'etica e —dal punto di vista pratico— alla situazione esistenziale di un'ebrea, che aveva sperimentato la condizione della diversità e dell'esclusione, filtrata, però, attraverso la “passione del capire”⁵⁴.

Ciò naturalmente non deve farci pensare che la Arendt sostenesse l'uso dell'azione priva di pensiero. Anzi proprio ciò rappresenta, per lei, il fatto più tragico dei nostri tempi.

Tant'è che proprio l'interesse verso questo problema porta l'Autrice a studiare il tema di cosa significhi “pensare”.

16

Il problema del “pensare” programmaticamente non preso in considerazione nella *Vita activa*, viene affrontato ne *La vita della mente*, pubblicato postumo nel 1978, a cura dell'amica scrittrice Mary McCarthy, lavoro in cui è rifuso anche un corso di lezioni tenute dalla Arendt sulla teoria del giudizio politico di Kant nel 1970. In tale lavoro confluiscono sia il tema de *Le origini del totalitarismo*, ovvero dell'assenza del pensiero nel comportamento di uomini quali Eichmann; sia il tema della “vita contemplativa”, che era stato soprafatto da quello della “vita activa” nel lavoro del 1958.

Alla domanda “cosa significa pensare?” la Arendt risponde riprendendo la distinzione kantiana tra ragione e intelletto, corrispondente a quella tra pensare e conoscere e tra verità e significato: “Ponendo delle domande [...] sul significato, gli uomini si costituiscono come esseri interroganti [...]. Ora, è più che probabile che se gli uomini dovessero perdere l'appetito di significato che chiamiamo pensare, se cessassero di fare domande senza risposta, perderebbero insieme non solo l'attitudine a produrre quegli enti di pensiero che si chiamano opere d'arte, ma anche la capacità di porre tutte le interrogazioni suscettibili di risposta su cui si fonda ogni civiltà. In questo senso, la ragione costituisce la condizione a priori dell'intelletto e del sapere”⁵⁵.

Pensare, volere, giudicare sono le tre facoltà fondamentali della mente, dove, agostinianamente, il pensare è legato al presente, il volere al futuro e il giudicare al passato: “Pensare costituisce l'indispensabile preparativo per decidere ciò che sarà e valutare ciò che non è più”⁵⁶.

Queste facoltà sono irrelate l'una all'altra, anche se la loro caratteristica

comune è il “ritrarsi dalle apparenze”: “[...] è un ritiro non tanto dal mondo [...] quanto dal suo essere *presente* ai sensi. *Ogni atto spirituale si fonda sulla facoltà della mente di aver presente a se stessa ciò che è assente ai sensi*”⁸⁷. Ma questo “ritrarsi” avvicina le tre facoltà alla morte, nella quale proprio il “ritrarsi” ha la sua attuazione definitiva. Anche se il ritrarsi delle facoltà non è totale, ma trova veicoli di trasmissione con l'esterno, col mondo delle apparenze, attraverso il linguaggio, la parola, la metafora.

La Arendt inizia così con Agostino e Heidegger e finisce con Agostino e Heidegger, immettendo le categorie agostiniane nello spazio spalancato da Heidegger alla riflessione contemporanea.

Ancora una volta passato e presente, ancora una volta lo sguardo rivolto a quel “futuro che è alle nostre spalle”: “[...] coi suoi progetti per il futuro la volontà sfida la credenza nella necessità, quell’acquiescenza all’ordinamento del mondo ch’essa taccia di compiacenza. Eppure, non è chiaro a chiunque che il mondo non è, né è mai stato, come *dovrebbe* essere?”⁸⁸.

¹ La “*cupiditas*” è rivolta agli oggetti, è indirizzata alla nostra sopravvivenza e ha come orizzonte finale la morte, mentre la “*caritas*” è indirizzata alla vita eterna e ci mette a contatto con Dio.

² La *Vita activa* –come è stato giustamente osservato– non è un saggio di “teoria” politica ma di antropologia filosofica, non nel senso però di uno studio dell’essenza dell’uomo, ma della condizione dell’uomo e della sua azione politica nel mondo. Attraverso l’agire l’uomo si manifesta a sé e agli altri, connotandosi nella sua libertà, nella sua identità e nella sua differenza. Il mondo moderno, invece, rovescia i rapporti tradizionale fra “vita activa” e “vita contemplativa”. La Arendt, soprattutto per influenza di Heidegger, vede l’atteggiamento più connotante della condizione umana moderna nella sfera di “ciò che facciamo”. Anche se essa precisa di non prendere in esame il mondo moderno, limitandosi ad un’analisi di quelle generali capacità umane che nascono dalla condizione umana e che sono permanenti, che cioè non possono andare irrimediabilmente perdute finché la stessa condizione umana non sia cambiata (*The Human Condition*, Chicago, 1958; trad. it. *Vita activa. La condizione umana* (1958) a c. di S. Finzi, introd. di A. Dal Lago, Milano, Bompiani, 1989, pp. 5-6). Scopo di tale analisi è quello di ricondurre l’alienazione del mondo moderno –nella sua duplice fuga dalla terra all’universo e dal mondo all’io– alle sue origini, “[...] e ciò al fine di arrivare a comprendere la natura della società, quale si è sviluppata e mostrata al momento in cui fu sopraffatta dall’avvento di un’era nuova e ancora sconosciuta” (*ibid.*). Ma lo spostamento d’accento alla prassi si manifesta anche attraverso lo spostamento dal “che cosa” al “come”, ovvero dalla cosa al suo processo di fabbricazione. L’*homo faber* diventa il protagonista anche della vita politica, anche se il suo dominio inciampa nell’irrazionale e nell’imprevedibile della realtà: “La filosofia politica dell’età moderna, il cui più grande rappresentante è ancora Hobbes, inciampa sullo scoglio di un razionalismo moderno irrazionale e di un realismo moderno irrazionale –che è solo un altro modo di dire che la realtà e la ragione hanno sciolto l’alleanza”. L’*homo faber* è quindi condannato alla sconfitta, destinato ad essere sostituito dall’*homo laborans*, inserito, però, in un processo sociale di produzione: “L’umanità socializzata è quello stato della società in cui prevale un unico interesse, e soggetto di questo interesse sono sia le classi che il genere umano, ma mai l’uomo o gli uomini”. All’azione di tutti, al fare costruttivo proprio della *póiesis*, subentra l’azione di pochi, che –attraverso il lavoro, ma un lavoro lontano da un’autentica esperienza politica– fanno fronte alla “nuda necessità di tenersi in vita”: “[...] è una società che non conosce più quelle attività superiori e più significative per le quali questa libertà meriterebbe

di essere conquistata". Con l'*homo laborans* si conclude il disegno antropologico della Arendt, figura ultima della dialettica della *vita activa*. Ma solo nell'opera *Sulla rivoluzione* vengono analizzate le istituzioni attraverso cui si organizza lo spazio pubblico. Due sono le vie di cui la Arendt parla: quella della *constitutio libertatis*, la via dell'azione e del discorso, e quella –storicamente vincente– della violenza e del dominio, che sottrae l'autorità al potere conservativo della tradizione, dando inizio ad un nuovo *status*. In questo "inizio", nell'atto stesso del cominciare, è insita la fonte dell'autorità.

³ Ivi, p. 18.

⁴ Di un potere, però, visto nella sua dimensione orizzontale discorsiva e pratica di individui liberi, interessati al bene comune, e non in quella verticale organizzata sul nesso comando-obbedienza e istituzionalizzata nel governo come forma di organizzazione degli affari pubblici (P.P. Portinaro, *Il problema di Hannah Arendt, La politica come cominciamento e la fine della politica*, "Il Mulino", 1986, 1, p. 79). In queste analisi P.P. PORTINARO vede una "utopia della polis", ovvero una forma di progettualità filosofico-politica, che mira alla fabbricazione di uno spazio pubblico a partire da un modello. Il modello è appunto la polis, sia pure una polis "trasfigurata". L'utopia, di cui qui parla Portinaro, non è quella del filosofo, ma quella del cittadino; non è cioè una utopia *poietica*, fondata sul progetto dell'ottimo governo, ma una utopia *pratica*, improntata sull'idealizzazione della sfera pubblica dell'azione e del discorso (*ibid.*).

⁵ Tema, questo, dell'autorità, che è ricorrente nelle pagine dei teorici del politico. Weber, ad es., riduce il concetto di "autorità" a quello di "potere", mentre per Schmitt il rapporto tra politica e autorità è mediato dal concetto di "idea": "al politico appartiene l'idea, dal momento che non c'è nessuna politica senza autorità e nessuna autorità senza un'etica della convinzione" (*Römischer Katholizismus und politische Form*, Jacob Hegner, Hellerau 1923): il fatto, hegelianamente, viene a integrarsi nell'idea. Per Voegelin, infine, il potere inerisce all'ordine dell'essere; il potere, in quanto potenza, è una determinazione dell'essere. Esso deve salvaguardare la pluralità, agganciata, in basso, all'essere, all'alto, alla trascendenza. Sull'argomento cfr. C. GALLI, *L'autorità tra politica e scienze umane*, "Intersezioni", 1983, 1, pp. 77-102; e gli Atti del Convegno XVII e XVIII del "Centro di Studi Filosofici di Gallarate", dedicati rispettivamente a *Potere e responsabilità*, Brescia, Morcelliana, 1963, e a *Il problema del potere politico*, Brescia, Morcelliana, 1964.

⁶ Agire e fare, scrive la Arendt, parlando di Broch, "poeta-scrittore contro la sua volontà", non sono, identici fra di loro più di quanto lo siano il pensiero e la conoscenza: "La conoscenza, a differenza del pensiero, possiede un fine e un compito di conoscere: allo stesso modo il fare ha determinati scopi per raggiungere i quali deve regolarsi secondo certi criteri, mentre l'agire avviene sempre dove degli uomini si trovano insieme anche quando non c'è nulla da raggiungere. Le categorie 'fine-mezzo', cui sono inevitabilmente legati sia il fare che il produrre, si rivelano disastrose quando sono applicate all'agire. Infatti il fare e il produrre partono dal presupposto che il soggetto di questi 'atti' conosca pienamente tanto il fine da raggiungere quanto l'oggetto da produrre, e quello che solo conta è procurarsi i mezzi adatti a tali fini. Ciò, a sua volta, presuppone un mondo nel quale ci sia o una sola volontà, oppure un mondo strutturato in modo tale che tutti gli io-soggetti attivi siano tanto isolati l'uno dall'altro da non intralciarsi reciprocamente nelle loro mire e nei loro fini. Per l'agire conta, invece, il contrario, che ci sia, cioè, un'infinità d'intenzioni e di propositi tali che, incrociandosi ed intersecandosi fra di loro, rappresentino, se presi tutti insieme nella loro immensa complessità, il mondo nel quale ogni uomo deve far sentire la propria azione, sebbene nessuno scopo e nessuna intenzione vengano mai realizzati in questo mondo così come sono stati inizialmente concepiti. Però neanche questa descrizione, e l'ineluttabile frustrazione derivante dall'apparente futilità di ogni azione che essa ci trasmette, è soddisfacente, ma, anzi, fuorviante proprio per la ragione che è concepita secondo i termini del fare, cioè secondo le categorie del fine e del mezzo [...]. Paradossalmente [...] potremmo dire che in realtà ogni buona azione per un cattivo fine aggiunge al mondo un po' di bontà, mentre ogni cattiva azione per un fine buono vi aggiunge un po' di male. Esprimendoci in altri termini diremo che per il fare e per il produrre vale in modo assoluto il primato del fine sui mezzi, e che il contrario è per l'agire giacché sono sempre i mezzi a rivelarsi decisivi" (H. ARENDT, *Hermann Broch: Dichten und Erkennen*, introd. a H. BROCH, *Essays*, Gesammelte Werke, Zürich, Rheinverlag, 1955; trad. it. *Broch: poeta-scrittore contro la sua volontà*, in *Il futuro alle spalle*, a cura e con introd. di L. Ritter Santini, trad. it. di V. Bazzicalupo e S. Muscas, Bologna, il Mulino, 1981, pp. 212-213).

⁷ Essa, scrive Habermas, "a) proietta fuori della politica tutti gli elementi strategici, come la forza;

b) rimuove la politica dalle sue relazioni con l'ambiente economico e sociale in cui è inserita attraverso il sistema amministrativo; e c) resta nell'impossibilità di comprendere fenomeni di violenza strutturale" (*La concezione comunicativa del potere in Hannah Arendt*, "Comunità", 1981, 1, p. 66). E inoltre la separazione tra teoria e prassi, il privilegiamento preconcetto e l'ipostatizzazione emblematica del mondo greco a discapito di quello romano, che le precluderebbe la comprensione della modernità. Ma si potrebbero muovere anche altri rilievi. Ad es., l'insufficiente distinzione tra movimento totalitario e stato totalitario, la sottovalutazione del rapporto tra leader e massa, l'insufficiente analisi della differenza fra movimento e regime, ecc. Su questo cfr. A. MARTINELLI, *Introduzione* a H. ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt, 1951, III ed., 1966; trad. it. *Le origini del totalitarismo*, a c. di A. Guadagnin, Milano, Edizioni di Comunità, 1999, p. XIX. Questa edizione è corredata anche da un saggio di S. FORTI, *Le figure del male*. La letteratura più recente, di cui la Forti è un ottimo esempio, tende però a distaccarsi dalla lettura habermasiana, e a depurare il pensiero della Arendt dalle sue valenze utopistiche e irrazionalistiche.

⁸ Ma solo nell'opera *Sulla rivoluzione* vengono analizzate le istituzioni attraverso cui si organizza lo spazio pubblico. Due sono le vie di cui la Arendt parla: quella della *constitutio libertatis*, la via dell'azione e del discorso, e quella –storicamente vincente– della violenza e del dominio, che sottrae l'autorità al potere conservativo della tradizione, dando inizio ad un nuovo *status*. In questo "inizio", nell'atto stesso del cominciare, è insita la fonte dell'autorità.

Ma come pensare oggi il politico e attraverso quali categorie? Questo, il problema che la Arendt si era posto in tutto l'arco del suo pensiero. Già nel '51 essa pubblica la prima opera che le dà notorietà in tutto il mondo, *Le origini del totalitarismo*, scritta in collaborazione col marito (e tradotta, per i tipi di Comunità, nel '67). Quest'opera, nata in un momento centrale della guerra fredda, sarà letta per molti anni come espressione di un pensiero liberale e neoconservatore. In realtà, "le preferenze politiche della Arendt andavano ad un tipo di società socialista vicina alle idee della Luxemburg e alle tematiche consiliari, come sarebbe stato evidente qualche anno dopo" (F. RESTAINO, "Vita attiva" e "Vita contemplativa", in *La filosofia contemporanea*, tomo II, Torino 1994, p. 66).

⁹ Viene qui adoperato il termine *Beruf* nel senso di vocazione professionale. Ricordiamo a tal proposito M. Weber.

¹⁰ "Ich gehöre nicht in den Kreis der Philosophen. Mein Beruf –wenn man davon überhaupt sprechen kann– ist politische Theorie. Ich fühle mich keineswegs als Philosophin" (*Gespräche mit Hannah Arendt*, a c. di A. Reif, München, Piper, 1976, p. 9). Di questa intervista abbiamo una traduzione in italiano a c. di A. Dal Lago, pubblicata dapprima su "aut aut" e poi ripresa in un piccolo volume.

¹¹ È la stessa Arendt, del resto, che autorizza tali perplessità.

¹² H. ARENDT, *Martin Heidegger ha ottant'anni*, in "MicroMega", 1988, 2, pp. 178-179.

¹³ H. ARENDT, *On Revolution*, New York, The Viking Press, 1965, trad. it. *Sulla rivoluzione*, a c. di M. Magrini, con una nota di R. Zorzi, Milano, Ed. di Comunità, 1983, p. 251 n. Per un inquadramento biografico cfr. E. YOUNG - BRÜHL, *Hannah Arendt. For Love of the World*, Yale University Press, 1982; F.G. FRIEDMANN, *Hannah Arendt. Eine deutsche Jüdin im Zeitaltern des Totalitarismus*, Piper, München, 1985.

¹⁴ H. ARENDT, *Was ist Politik?* hrsg. von U. Ludz, Piper GmbH & CoKG, München 1993; trad. it. *Che cos'è la politica?* a c. di U. Ludz, Milano, Ed. di Comunità, 1995, p. 11.

¹⁵ Id., *Vita attiva*, cit., p. 7.

¹⁶ Diversa, invece, la posizione di Leo Strauss, il quale, al contrario, vede una linea di continuità, per quanto riguarda il politico, fra il mondo classico e quello moderno. Non solo, ma Strauss vede una linea di continuità anche fra la vita filosofica e quella politica: "La filosofia –intesa non come dottrina, o come insieme di cognizioni, ma come modo di vivere– offre, per così dire, la soluzione del problema che mantiene in esistenza la vita politica stessa" (L. Strauss, *What is Political Philosophy? And Other Studies*, New York, The Free Press, 1968, trad. it. *Che cos'è la filosofia politica?* a c. di P. F. Taboni, Urbino, Argalia, 1977, p. 405). Su L. Strauss, cfr. i lavori di G. GIORGINI, *Leo Strauss, lo straniero iconoclasta*, "il Mulino", 1984, pp. 396-416 e R. CUBEDDU, *Leo Strauss e la filosofia politica moderna*, Napoli, E.S.I., 1983.

Ma diversa anche la posizione di Eric Voegelin. Sull'argomento cfr. anche W. HENNIS, *Politik und praktische Philosophie*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1977.

¹⁷ Anche se l'incidenza di Gadamer sarà maggiore di quella della Arendt.

¹⁸ La direttrice neo-aristotelica, di contro alla connotazione descrittiva e avalutativa dell'agire umano proposta dalle scienze umane, richiamandosi programmaticamente ad Aristotele, sostiene la separazione tra sapere pratico (etica e politica), teoretico e poietico.

¹⁹ La direttrice neokantiana sostiene l'autonomia del sapere pratico rispetto a quello teoretico e contrappone, nel dibattito attuale, al modello aristotelico di un'etica empirico-descrittiva, il modello di un'etica normativo-prescrittiva. Partendo da Kant, M. Riedel ritiene impraticabile il ritorno ad Aristotele per tre ordini di motivi: 1) Aristotele conferisce al sapere pratico –che ha per fine l'agire– minore dignità rispetto a quello teoretico –che ha per fine la verità; 2) Aristotele non precisa il rapporto tra lavoro e azione, ovvero tra *pòiesis* e prassi, tra agire strumentale produttivo e agire strumentale comunicativo; 3) Aristotele non precisa in maniera adeguata la legittimazione del potere politico e l'integrazione tra etica e politica che, giusta per il saggio, rende invece necessario l'intervento di un potere coercitivo per i molti. Quest'ultima insufficienza ha gravato per molto tempo su tutta la tradizione della filosofia pratica e viene ad essere risolta dalla moderna teoria contrattualistica e da Kant, con la sua teoria della coercitività del diritto, ovvero con la teoria dello stato costituzionale.

²⁰ Il collegamento, operato dalla filosofia pratica contemporanea, tra momento conoscitivo e momento attuativo, pur sulla base dell'autonomia e specificità della *praxis* rispetto all'*episteme* e alla *pòiesis*, la contrapposizione di *ethos* e *physis*, il ruolo della *prohairesis*, il ruolo della ragione nell'agire etico, il ruolo dell'assennatezza, il metodo topico-dialettico e, di conseguenza, il sillogismo pratico e non apodittico, tutti questi elementi che compongono appunto, come ho già detto, il tessuto della filosofia pratica contemporanea, hanno, nel pensiero di Aristotele, la loro anima antica. In conformità del resto a quella articolazione molteplice delle forme di una ragione che si può dire "in molti modi" non riducibili tutte alla sola logica deduttiva –su cui si basa il dibattito attuale in Italia, ma che in Germania e nell'area anglosassone non era mai stata messa in discussione. Mentre dunque in Italia e in Francia –soprattutto negli anni sessanta– si "riscopre" un Aristotele sostenitore di usi diversi della ragione, altrove, invece, non vi è una "rinascita" di Aristotele, in quanto, non essendovi mai stato un dibattito sulla "crisi della ragione" ma tutt'al più sul tema della "razionalità", non si è mai interrotta la continuità col suo pensiero. In proposito cfr. le osservazioni di E. BERTI, *Le ragioni di Aristotele*, Bari, Laterza, 1988, pp. VIII-IX.

²¹ Con la Arendt, scrive F. VOLPI (*Il pensiero politico di Hannah Arendt e la riabilitazione della filosofia pratica*, "il Mulino", 1986, 1, p. 57), assistiamo alla "riabilitazione di una forma di sapere e di razionalità che sta a metà tra il sapere rigoroso della scienza e la mera opinione, cioè il sapere dossastico, proprio del giudizio politico".

²² Concorro in ciò con P. P. PORTINARO (*Il problema di Hannah Arendt*, cit., p. 93 n.), il quale sostiene che alla Arendt più che l'elaborazione di un'analitica esistenziale dell'uomo attivamente impegnato, interessi esplorare una frontiera storica dell'ontologia, quella in cui il dominio del *fare* (cioè che trasforma il mondo da natura ad artificio) ha sconvolto, forse irreversibilmente, gli equilibri interni della *vita activa* e il suo rapporto con la *vita speculativa*.

²³ Scrive giustamente R. BEINER in *Il giudizio in Hannah Arendt*. "Per comprendere come la Arendt potesse vedere un'anticipazione delle sue concezioni politiche negli scritti kantiani sul giudizio, dobbiamo ricordare che, per la Arendt, la politica è un modo di giudicare le apparenze e non le intenzioni. È per questo che riesce ad assimilare il giudizio politico a quello estetico: [...] Mai nell'opera di nessun altro filosofo il concetto di apparenza [...] ha giocato un ruolo così decisivo e centrale come in Kant" (*The Life of the Mind*, New York-London, Harcourt Brace Jovanovich, 1978, trad. it. *La vita della mente*, a c. di G. Zanetti, introd. di A. Dal Lago, Bologna, il Mulino, 1987, p. 122). Da questa considerazione segue che per la Arendt Kant aveva anche un unico concetto di essenza della politica.

Il saggio interpretativo di Beiner (il cui titolo originale è *Interpretative Essay. Hannah Arendt on Judging*) è posto in calce a H. ARENDT, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago, Chicago 1982, trad. it. *Teoria del giudizio politico*, a c. di C. Cicogna e M. Vento, Genova, il Melangolo, 1990, p. 189. Le *Lectures* furono tenute dalla Arendt alle "New School for Social Research" di New York nell'autunno del 1970 e pubblicate postume nel 1982. Queste *Lectures*, scrive P. P. Portinaro, presentano un duplice motivo di interesse. Da un lato, segnano una svolta nella letteratura critica su Kant, perché portano l'attenzione sulla problematica del gusto e del giudizio, sottoponendola, però, ad una traslazione dal dominio estetico a quello politico. Dall'altro, anticipano e sintetizzano tesi che avrebbero trovato un loro svolgimento più coerente e sistema-

tico nella terza parte de *La vita della mente*, se l'A. non fosse stata sorpresa dalla morte.

²⁴ Ma giustamente la Forti osserva che sia nell'universalismo kantiano, per cui morale è ciò che è giusto per tutti, sia nel particolarismo aristotelico, per cui morale è ciò che è bene per noi, la morale e la politica sono strettamente connesse. Per la Arendt, invece, il vero problema etico emerge in quelle situazioni in cui morale e politica entrano in conflitto: "[...] la preoccupazione [...] non è quella di porre rimedio al possibile crollo dei valori condivisi da una comunità. È semmai esattamente quella opposta: come è possibile resistere al conformismo di un *ethos* collettivo" (*Le figure del male*, cit., p. L1). Ma, in ogni caso, la domanda inevasa dall'indagine arendtiana è: qual è il volto etico-politico dell'io come soggetto di responsabilità?

²⁵ Anche se il rifiuto del soggetto metafisico risponde pur sempre ad un'istanza metafisica rovesciata.

²⁶ L'atteggiamento anti-teoretico, del resto, si evidenzia anche in altri numerosi passaggi arendtiani, che di dettaglio non sono, come il predominio della "cura" sul "dominio", della "differenza" contro l'"universale", della "prassi" contro la "teoresi". Che, però, questo stia a significare anche la predilezione femminile per l'anti-logico e l'antiuniversalistico, a favore del potere "narrativo" della ragione, è tutto da dimostrare. Su questo tema, cfr. Aa. Vv., *Hannah Arendt*, a c. di S. Forti, Milano, Bruno Mondadori, 1999; F. RESTAINO - A. CAVARERO, *Le filosofe femministe*, Torino, Paravia Scriptorium, 1999 (di questo volume cfr. anche la recensione di F. D'AGOSTINI, su *Tuttolibri*, "La Stampa", 10 Giugno 1999, p. 7). Ma cfr. anche P. BOURDEAU, *Il dominio maschile*, trad. it. a c. di A. Serra, Milano, Feltrinelli, 1998 (Secondo Bourdeau, la questione femminile continua ad essere pur sempre esaminata secondo la logica della dialettica servo-padrone. Tesi, che potrebbe avere una sua congruità se si limitasse ad evidenziare il rapporto di subordinazione e di sudditanza in cui è tenuto l'universo femminile, senza calcare troppo sulla analoga figura *dialettica* hegeliana. Che, anzi, dalla dialettica, la Arendt si tiene ben distante, incapace essa di render conto –nella definitività della sua sintesi– del dramma aperto del reale.

²⁷ Schierandosi con Heidegger –referente chiaro, anche se non esplicitato, delle seguenti riflessioni– ovvero schierandosi "tra coloro che da qualche tempo a questa parte hanno tentato di smantellare la metafisica (con la filosofia e tutte le sue categorie) così come le abbiamo conosciute dal loro esordio in Grecia sino ai giorni nostri", la Arendt ritiene che tale smantellamento è possibile solo "se si muove dall'assunto che il filo della tradizione è spezzato e non lo si può rianodare": "In termini storici, ciò che si è effettivamente disgregato è il complesso uno e trino che per millenni ha stretto insieme religione, autorità e tradizione. Il venir meno di tale trinità peculiarmente romana non distrugge il passato, né, del resto, il processo di smantellamento è di per sé distruttivo; si limita a trarre le conclusioni inevitabili da una perdita che costituisce un dato di fatto e, come tale, non appartiene più alla 'storia delle idee', ma alla nostra storia politica, la storia del nostro mondo [...]. Tutto ciò che ci resta, allora, è ancora il passato, ma un passato *in frammenti*, che ha perduto la certezza del suo criterio di valutazione" (*La vita della mente*, cit., pp. 306-307).

²⁸ In questo, anche i termini dell'assenso/dissenso di Heidegger nei confronti di Aristotele. Assenso, per quanto concerne la teoria di un io inteso come parte del mondo; dissenso, perché in lui manca un'autonomia della *praxis* –come richiesto dal dettato aristotelico. Tant'è che Heidegger delega alla tecnica quel portare a compimento che Aristotele aveva designato come essenza del progettare e dell'agire.

L'apertura agli altri –nel pensiero di Heidegger– non va allora nella direzione di una filosofia dell'azione o della pratica o della politica, ma piuttosto in quella della significatività: l'"in vista-di-cui", la cura e il prendersi cura, riguardano un modo particolare di essere dell'essere-assieme, assumibile nella problematica teoretica della comprensione.

²⁹ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1927; trad. it. *Essere e tempo*, a c. di P. Chiodi, Milano 1976, p. 58.

³⁰ Non è forse un caso che già i Greci avessero definito l'uomo come l'ente che parla. Non però nel senso della comunicazione orale, ma dello scoprimento del mondo e dell'esserci stesso. Il linguaggio, in tal modo, dismette la sua vita referenziale, raffigurativa, rappresentativa rispetto alla cosa; esso, in altri termini, non è lo strumento attraverso il quale si perviene alla cosa, ma è "la cosa stessa".

³¹ H. ARENDT, *Vita activa*, cit., p. 4.

³² "In politica più che in qualsiasi altra sede –osserva la Arendt nel saggio *Sulla rivoluzione*– non

abbiamo la possibilità di distinguere fra l'essere e l'apparire. Nel campo delle faccende umane effettivamente l'essere e l'apparire sono la stessa cosa" (H. ARENDT, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 105. Ma sul problema dell'apparenza, cfr. anche *La vita della mente*, cit., pp. 99-216.

³³ L'agire comunicativo della Arendt, tuttavia, non è rivolto alla cattura del consenso.

³⁴ H. ARENDT, *Vies politiques*, Paris, Gallimard, 1974, p. 85.

³⁵ Id., *Sulla rivoluzione*, cit., p. 94.

³⁶ "Quel che prepara così bene gli uomini moderni al dominio totalitario è l'estraneazione che da esperienza limite, usualmente subita in certe condizioni sociali marginali come la vecchiaia, è diventata un'esperienza quotidiana delle masse crescenti del nostro secolo. L'inesorabile processo in cui il totalitarismo inserisce le masse da esso organizzate appare come un'evasione suicida da questa realtà" (*ibid.*, pp. 654-655). E la Arendt continua: "Ciò che è senza precedenti nel totalitarismo non è primariamente il suo contenuto ideologico, ma l'evento stesso della dominazione totalitaria. Ciò si può chiaramente intendere se ammettiamo che le conseguenze delle sue politiche hanno fatto esplodere le categorie tradizionali del pensiero politico (il dominio totalitario è diverso da tutte le forme di tirannia e di dispotismo che conosciamo) e i criteri di giudizio morale (i crimini totalitari sono descritti in modo del tutto inadeguato come 'assassini' e i crimini totalitari possono esser difficilmente puniti come 'assassini'). Il signor Voegelin sembra pensare che il totalitarismo sia soltanto l'altra faccia del liberalismo, del positivismo e del pragmatismo. Ma, si concludi o no col liberalismo (io posso dire con assoluta certezza di non essere né una liberale, né una positivista né una pragmatista), il punto è che i liberali non sono chiaramente dei totalitari. Spero di non insistere indebitamente su questo punto. Per me è importante perché credo che ciò che separa la mia impostazione da quella del signor Voegelin è che io procedo da fatti e avvenimenti invece che da affinità ed influenze spirituali" (*ibid.*).

³⁷ Ovviamente ciò comportava il raffronto/scontro con Voegelin, Schmitt, Strauss. Voegelin salvaguarda la pluralità, agganciandola, in basso, ad un soggetto-persona e, in alto, al fondamento divino. Tra l'uno e l'altro, una filosofia della storia. Schmitt libera la storia dal trascendente e rifiuta ogni filosofia della storia, perdendo, però, ad un tempo, la possibilità di giustificare la differenza-pluralità difesa da Voegelin. Intermedia la posizione della Arendt, che, invece, vuole salvaguardare la pluralità al di fuori della trascendenza, coniugando ad un tempo differenza e storia. Proprio su questo punto, la polemica con Voegelin, che, nella recensione a *Le origini del totalitarismo* (pubblicata, insieme alla risposte della Arendt e ad una conclusione, in "The Review of Politics", 1953, 1; trad. it. *Eric Voegelin. Un interprete del totalitarismo*, a c. di G.F. Lami, Roma 1978), rimprovera all'analisi della Arendt di esser priva di un'adeguata antropologia filosofica, di perdere nelle "differenze esteriori" l'identità profonda della storia, di perdere i contatti con la trascendenza, con la dimensione spirituale e ideologica, per cui "le origini del totalitarismo non andrebbero viste principalmente nel destino dello stato nazionale e nei seguenti cambiamenti sociali ed economici (come fa la Arendt), ma piuttosto nell'ascesa del settarismo immanentista dell'Alto Medioevo". Ma la Arendt ritorce subito l'accusa di questa "perdita della differenza" sullo stesso Voegelin che, proprio proiettando il finito nella trascendenza, verrebbe proprio lui a perdere la peculiarità del primo, confluenso in una omologazione col secondo. Il fatto viene a spengersi nell'idea, il particolare nel generale, l'evento nella dialettica, la storia nella filosofia della storia. Proprio in Voegelin, sostenitore della secolarizzazione, della continuità, incalza la Arendt, viene a perdersi, nella ripetizione dell'identico, il senso della nascita dell'evento, dell'inizio, della "natalità". La Arendt, invece, vuole riguadagnare alla storia il luogo della differenza mediante una teoria della discontinuità, che nella "rivoluzione" ha il suo paradigma forte. Se secolarizzazione significa continuità, rivoluzione significa differenza. Differenza nella storia, storia *come* differenza. È la differenza che rende conto dei due vettori della storia, quello di tipo innovativo, indotto dalla forza dei fatti e generante l'ulteriorità della fondazione-costituzione del nuovo, e quello di tipo conservativo, sempre presente, radicato in quanto resistenza, in ogni rivoluzione. "Per effettuare vera rivoluzione, insomma, non basta debellare un'antica tirannide: occorre costruire una nuova libertà". Ma la rivoluzione in quanto tale si instaura in quanto essa è l'atto di una decisione, che, essendo nuova, richiede una fondazione in cui radicarsi: "Il problema -scrive la Arendt- era semplicissimo e, posto in termini logici, sembrava insolubile: se la fondazione era lo scopo e il fine della rivoluzione, allora lo spirito rivoluzionario non era più semplicemente lo spirito con cui si incomincia qualcosa di nuovo, ma lo spirito con cui si avvia qualcosa di permanente e duraturo. E una istituzione stabile, che incarnasse questo spirito e lo incoraggiasse a nuove imprese, avrebbe alimentato in sé i germi della propria rovi-

na” (*Sulla rivoluzione*, cit., p. 268). È questo il circolo vizioso nel quale si avvolge ogni rivoluzione, e la storia stessa. La storia non si basa –o meglio non dovrebbe basarsi– sul dominio, sul controllo, sulla delega, su coercizioni intersoggettive, ma sulla partecipazione diretta mediata solo dall’uso democratico della parola. Ma se non si basa sul dominio, si basa però sul potere, che deriva la sua legittimità proprio dall’atto iniziale del raccogliersi insieme. Un potere inteso come agire comunicativo, affidato tuttavia, –ed è questo il suo lato debole– al solo supporto della buona volontà (*ibid.*).

³⁸ H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 630.

³⁹ Martinelli, però, giustamente obietta che le preoccupazioni della Arendt, se giustificate dalle tragedie degli anni trenta e della seconda guerra mondiale, potrebbero apparire eccessive se riferite alle società occidentali in generale e in particolare ai sistemi di più antica democrazia di tipo anglosassone. E tuttavia “[...] nessun sistema politico contemporaneo è del tutto immune da questo rischio degenerativo e la vigilanza in difesa della democrazia e della libertà deve essere quindi costante” (A. MARTINELLI, *Introduzione a Le origini del totalitarismo*, cit., pp. XXIV-XXV). Una delle accuse che su quest’argomento viene mossa alla Arendt è quella di considerare il totalitarismo come una “categoria” astorica, come un universale astratto, di cui il nazismo e lo stalinismo sarebbero solo due concretizzazioni fattuali. Totalitarismo, però, il cui fenomeno è visto in termini di assoluta eccezionalità, da non confondere con la dittatura o la tirannide. Spartiacque fra l’uno e le altre quelle “fabbriche di cadaveri”, che sono il “laboratorio” dell’apparato totalitario. (Sull’argomento cfr. S. FORTI, *Le figure del male*, cit., p. XXXI). Opposta, invece, la posizione della Weil, per la quale il totalitarismo è l’esito obbligato della società di massa. E se è vero che le sue forme sono inedite, tuttavia esso ha radici antiche, che affondano nell’*humus* dell’imperialismo romano. Alla Weil, in ogni caso, non interessa il fatto politico, quanto il problema del male morale nella politica, la cui genesi essa fa ancora una volta risalire al mondo antico. Inoltre, mentre la Arendt –rifacendosi alla lettura dell’*Iliade*– sottolinea il rapporto *polemos-polis*, mostrando come la *polis* non sarebbe mai nata senza la guerra, la Weil, invece, vede l’*Iliade* come il poema della forza, quest’ultima intesa ora come necessità, ora come nemesi nei confronti di chi fa uso della forza stessa.

⁴⁰ H. ARENDT- K. JASPERS, *Briefwechsel 1926-1969*, München, Piper GmbH & Co, 1985; trad. it. *Carteggio* (1926-1969), a c. di Q. Principe, introd. di A. Dal Lago, Milano, Feltrinelli, 1989.

⁴¹ A. DAL LAGO, *Hannah Arendt: la delusione della filosofia*, in G. GAETA - C. BETTINELLI - A. DAL LAGO, *Vite attive (Simone Weil, Edith Stein, Hannah Arendt)*, Roma, Ed. Lavoro, 1996, pp. 75-76.

⁴² La nozione di “teoria”, scrive la Arendt viene a mutare di significato: essa non indica più un sistema di verità, ma acquista piuttosto il senso –che le dà la scienza moderna– di ‘ipotesi di lavoro’, che cambia a seconda dei suoi risultati e deve la sua validità “non a quanto può ‘rivelare’, bensì alla capacità di ‘funzionare’” (H. Arendt, *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought* (1954-1961), New York, The Viking Press, 1961, trad. it. *Tra passato e futuro*, a c. di M. Bianchi Lavagna Malagodi e T. Giorgio, Firenze, Vallecchi, 1970, pp. 45-46).

⁴³ In una storia vista soprattutto in rapporto col problema del tempo. L’accentuazione posta dal mondo moderno sul fattore temporale e sulla successione di fatti nel tempo –scrive la Arendt– ha fatto spesso ravvisare l’origine della nostra coscienza storica nella tradizione ebraico-cristiana, nella quale si fondono una concezione rettilinea del tempo e l’idea di una divina provvidenza, che conferisce all’insieme del tempo storico l’unità del disegno salvifico. (In ciò uno dei motivi di differenza tra la posizione cristiano-romana e il cosiddetto spirito agonistico dei greci ignaro di qualsiasi considerazione etica (*ibid.*, p. 74). In realtà, proprio questa concezione che vede nell’uomo “un pellegrino sulla terra” segna il grande divario col moderno concetto di storia, che, secolarizzata l’immortalità, la interpreta come potenzialità del genere umano: “L’umanità non è più una delle molte specie del mondo naturale; l’uomo non si distingue più dagli animali soltanto per avere la parola [...] o la ragione [...]: è la sua stessa vita a distinguerlo, proprio l’unica cosa che le dottrine tradizionali gli facevano avere in comune con gli animali” (*ibid.*, p. 83). Ma anche questa equazione immortalità=umanità” viene a cadere, colpita a morte dalla crescente mancanza di senso. Il processo storico viene abbandonato a favore di un processo del tutto diverso, per il quale “si fa” una cosa che ha un principio e una fine. Ma tale processo non può assicurare nessuna immortalità agli uomini.

⁴⁴ H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 642. E in *Passato e futuro* (cit., p. 69) precisa: “L’idea di processo non determina alcuna caratteristica obiettiva della storia o della natura: è il

risultato inevitabile di ogni azione umana. Il primo risultato dell'intervento dell'uomo all'interno della storia è la trasformazione della storia stessa in processo".

⁴⁵ Id. Anche se "è alquanto pericoloso agire all'interno della natura, portando l'imprevedibilità umana in un ambito nel quale ci troviamo di fronte forze che forse non saremo mai in grado di padroneggiare" (*ibid.*).

⁴⁶ Connesso al problema della storia il grande ed ineludibile problema della "obiettività", e quello, non meno grande, del "capire". Problemi, per i quali, a dire il vero, la Arendt non ha alcuna sensibilità ermeneutica, tant'è che elogia sia la "imparzialità" di Omero, sia la "obiettività" di Tucidide. La prima "non solo si lascia alle spalle il banale interessamento per la propria parte o il proprio popolo, che tuttora caratterizza quasi tutte le storiografie nazionali", ma soprattutto "rifiuta l'alternativa tra vittoria e sconfitta [...], alla quale non permette d'interferire con quanto giudica degno di immortalare e glorificare" (*Tra passato e futuro*, cit., p. 57). La seconda, in quanto evidenzia "in un inesauribile flusso di pura argomentazione", "i punti di vista più disparati". Insomma, attraverso Tucidide, "i greci scoprirono che il mondo comune a tutti noi è di solito visto da un numero infinito di posizioni diverse [...]. Le orazioni, nelle quali Tucidide fa vivere i punti di vista e gli interessi delle parti belligeranti costituiscono la testimonianza vivente di questa eccezionale obiettività" (*ibid.*, pp. 57-58). Com'è chiaro, siamo molto lontani dai problemi di una certa parte dell'ermeneutica contemporanea. Ad es., siamo molto lontani da H.G. Gadamer. D'altronde non bisogna dimenticare che la formazione culturale della Arendt è di carattere più anglosassone che tedesca.

⁴⁷ Dopo Hegel e Marx, scrive infatti la Arendt, i problemi della teoria e della pratica sono stati visti nella prospettiva della storia e nella "supposizione che questa idea, il Progresso, sia effettivamente una realtà". In ogni caso, di fronte all'alternativa Hegel e Kant, fra un Hegel, per il quale la storia del mondo è il giudizio del mondo, e il Successo è la sua parola finale, e un Kant, che invece afferma l'autonomia della mente degli uomini e la loro indipendenza virtuale dalle cose così come sono, la Arendt si schiera a favore di Kant, non negando l'importanza della storia, ma negando il suo diritto a costituirsi come giudice ultimo. Una storia, nella quale la Arendt rivendica il ruolo di coloro che intendono difendere e riscattare la dignità umana. E a tal proposito l'A. cita una frase di Catone: "Victrix causa deis placuit, sed victa Catoni" (La causa dei vincitori piacque agli dei, ma quella dei vinti a Catone" (*La vita della mente*, cit., p. 312).

⁴⁸ Id., *Eichmann in Jerusalem. A Raport on the Banality of Evil*, New York, The Viking Press, 1963, trad. it. *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, a c. di P. Bernardini, Milano, Feltrinelli, 1992, p.13.

⁴⁹ In questo è come la volontà, che è sempre proiettata intenzionalmente verso il dopo.

⁵⁰ "Il passato ha autorità se fissato come tradizione; l'autorità, in quanto si presenta storicamente, diventa tradizione" (H. ARENDT, *Walter Benjamin*, "Mercur", 1968, XXII, trad. it., *Walter Benjamin: l'omino gobbo e il pescatore di perle*, in *Il futuro alle spalle*, cit., p. 156). La frattura della tradizione si è verificata con la nuova forma di governo e di dominio del totalitarismo: "Il totalitarismo, in quanto fatto determinato che per essere privo di precedenti non può esser interpretato dalle categorie usuali della filosofia politica, i cui 'delitti' non possono esser giudicati secondo l'etica tradizionale o puniti all'interno della struttura giuridica della nostra civiltà, ha infranto la continuità della storia dell'Occidente. La frattura della nostra tradizione è oggi un fatto compiuto, che non nasce per scelta deliberata di qualcuno né può esser cancellato da un ripensamento" (H. ARENDT, *Tra passato e futuro*, cit., p. 31).

⁵¹ H. ARENDT, *Hermann Broch: Dichten und Erkennen*, introd. a H. BROCH, *Essays, Gesammelte Werke*, Zürich, Rheinverlag, 1955; trad. it. *Broch: poeta-scrittore contro la sua volontà*, in *Il futuro alle spalle*, cit., p. 170.

⁵² H. ARENDT, *La banalità del male*, cit., p. 27. Il popolo ebraico diviene simbolo dell'alienazione dell'uomo moderno perché, a causa delle sue vicende storiche, è stato privato di un governo, di un paese, di una lingua, e soprattutto, di uno spazio pubblico in cui agire.

⁵³ H. ARENDT -K. JASPERS, *Carteggio*, cit., p. 71.

⁵⁴ È questa l'espressione che Lea Ritter Santini usa nella sua *Introduzione a Il futuro alle spalle*, cit.

⁵⁵ H. ARENDT, *La vita della mente*, cit., p. 146.

⁵⁶ Ivi, p. 308. Per quanto concerne la volontà, essa nel suo rapporto con la politica non è libera. Non solo; essa, per la Arendt, è una facoltà intrinsecamente contraddittoria, attraversata da vettori contrastanti; in ogni caso, essendo sempre rivolta al futuro, si porta appresso un carattere di contingenza, di evenzialità, che le conferisce un carattere non politico: "La volontà umana è inde-

terminata, accessibile ai contrari e, per conseguenza, spezzata fin tanto che la sua sola attività consiste a formare volizioni; nell'istante in cui cessa di volere e si mette ad agire nel senso di una delle sue proposizioni, perde la sua libertà" (*La vita della mente*, cit., p. 141).

⁵⁷ Ivi, p. 158. E continua: "La rappresentazione (nel senso di ri-presentazione) che rende presente ciò che di fatto è assente, costituisce la dote incomparabile della mente, e poiché la nostra intera terminologia relativa alla mente si basa su metafore tratte dall'esperienza della visione, tale dote ha nome immaginazione, definita da Kant 'la facoltà d'intuizione anche senza la presenza dell'oggetto'".

⁵⁸ Ivi, p. 523.