

eum x filosofia politica

Natascia Mattucci

Mondo comune e responsabilità politica

Rileggendo la teoria politica di Hannah Arendt

eum

ISBN 978-88-6056-122-0120

©2008 eum edizioni università di macerata

vicolo Tornabuoni, 58 - 62100 Macerata

info.ceum@unimc.it

<http://ceum.unimc.it>

Stampa:

stampalibri.it - Edizioni SIMPLE

via Trento, 14 - 62100 Macerata

info@stampalibri.it

www.stampalibri.it

Distribuzione e vendita:

BDL

Corso della Repubblica italiana, 9 - 62100 Macerata

bottegadellibro@bdl.it

Indice

7	Introduzione
	Capitolo primo
15	L'incertezza dei diritti umani: gli apolidi
16	1.1 Comprendere e raccontare la catastrofe
24	1.2 L'astrattezza dei diritti umani: il peso delle azioni, l'effetto delle opinioni
36	1.3 Dalla denazionalizzazione al dominio totale
	Capitolo secondo
45	Il mondo in comune
45	2.1 L'azione come rinascita
61	2.2 La pluralità come legge della terra
76	2.3 Lo spazio del mondo in comune
	Capitolo terzo
91	Dal pregiudizio all'ideologia
92	3.1 I meccanismi del pregiudizio
101	3.2 L'assenza di giudizio
115	3.3 L'emancipazione dalla realtà: l'ideologia
	Capitolo quarto
131	Il giudizio e la responsabilità
132	4.1 La facoltà di giudicare: l'esempio in campo morale
152	4.2 La facoltà di giudicare: la sfera politica
163	4.3 Responsabilità personale, responsabilità politica
174	Bibliografia

Introduzione

La libertà politica comincia là dove, nella maggioranza della popolazione, la persona singola si sente responsabile per la politica della sua comunità [...], là dove ciascuno pretenderà da se stesso di guardare ai fatti della realtà e non di agire in base alla fede, smerciata falsamente in politica, in un paradiso terrestre

Karl Jaspers, *La questione della colpa*.

Pur essendo ormai annoverata tra i classici della filosofia e pur essendo oggetto di una letteratura critica «moltiplicata a dismisura», la teoria politica di Hannah Arendt non ha inteso costruire sistemi politici, né ordinare in formule decisioniste la complessità e la conflittualità del reale¹. Non rintracciamo nei suoi scritti – e la quasi totalità della sua produzione è eminentemente *politica* – modelli o verità immediatamente traducibili nella sfera pubblica, ma soltanto dei *fermenta cognitionis* tesi a veicolare la riscoperta del *Selbstdenken*, ossia di quel monito di matrice illuministica che ha caratterizzato parte della filosofia politica kantiana². In modo non dissimile dal

¹ Simona Forti, *Hannah Arendt: filosofia e politica*, in Id. (a cura di), *Hannah Arendt*, Milano, Bruno Mondadori, 1999, p. 1. Forti ricorda come la lettura – affatto celebrativa – fornita da Habermas nel saggio sulla concezione comunicativa del potere di Arendt (si veda Jürgen Habermas, *Hannah Arendts Begriff der Macht*, «Merkur», n. 341, 1976, pp. 946-961; trad. it. *La concezione comunicativa del potere in Hannah Arendt*, «Comunità», n. 183, 1981, pp. 56-73) abbia contribuito alla consacrazione di Arendt come “classico”.

² Françoise Collin, *Pensare/raccontare. Hannah Arendt*, «DWF. Donawoman-femme», n. 3, 1986, p. 39. Si veda Immanuel Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784), in *Kant's Gesammelte Schriften*, Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (hrsg. von der), Berlin, Walter der Gruyter & Co.,

mutamento prospettico prodotto dall'antropocentrismo conoscitivo del pensiero di Kant, la teoria di Arendt opera una torsione della scena politica nel rimettere al centro *gli* uomini con la loro capacità di agire, emancipati dal rapporto necessitato di comando-obbedienza proprio della modernità. Da un orizzonte di irriducibile singolarità, di *pariah* del pensiero, l'attività teorica arendtiana vuole revocare in dubbio la concettualità politica che struttura la tradizione dominante, rivitalizzando semantiche inedite della nozione di politica, oblierate nelle pieghe e nei meccanismi rappresentativi del potere³. Il costante richiamo alla grammatica della *polis* fa da sponda all'intento arendtiano di porsi criticamente al di fuori di una tradizione categoriale consolidata che ipostatizza l'espropriazione della capacità politica degli individui all'interno delle maglie della macchina-stato e che spegne nell'*uno* la costitutiva pluralità della condizione umana.

Prendendo le mosse dalla superfluità umana e dall'insensatezza prodotte dal mondo totalitario, Arendt analizza le patologie delle categorie politiche moderne con l'intento di ridare un senso alla politica quale spazio di libertà «che può essere creato da molti e nel quale ognuno si muove tra i suoi pari»⁴. Con uno sguardo retrospettivo ad una tradizione, come quella greca, che si colloca di qua dal moderno, la questione del senso della politica avvia a questioni «transpolitiche» che investono tanto la condizione umana – come apertura al mondo – quanto la libertà umana⁵. Se, nei termini arendtiani, la politica rappresenta una possibilità inscritta in uno spazio relazionale

1902 sgg., Ak. Bd. VIII, pp. 33-42; trad. it. *Risposta alla domanda cos'è illuminismo?*, in Filippo Gonnelli (a cura di), *Scritti di storia, politica e diritto*, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 45-52.

³ Cfr. Alessandro Dal Lago, *Il pensiero plurale di Hannah Arendt*, «aut aut», nn. 239-240, 1990, p. 8; si veda inoltre Simona Forti, *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Milano, Franco Angeli, 1994, pp. 86-87.

⁴ Hannah Arendt, *Was ist Politik? Aus dem Nachlass*, Ursula Ludz (hrsg. von), München, Piper, 1993; trad. it. *Che cos'è la politica?*, Milano, Edizioni di Comunità, 1995, p. 30.

⁵ Cfr. Anne-Marie Roviello, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, Bruxelles, Ousia, 1987, p. 5 sgg. Sulla critica arendtiana alle categorie politiche moderne e sul rapporto con la tradizione greca, mi permetto di rimandare al mio Natascia Mattucci, *Al di là dello stato sovrano. L'identità impolitica nel pensiero di Hannah Arendt*, in Carlo Menghi (a cura di), *Sovranità e diritto*, Torino, Giappichelli, 2004, p. 93 sgg.

le polifonico e plurale, e se la pluralità caratterizza la condizione umana in quanto gli uomini «vivono, si muovono e agiscono in questo mondo» attribuendo reciprocamente un senso alle parole, allora l'esistenza degli uomini, come abitanti del mondo, è intimamente connessa con la politica in tutti i suoi aspetti⁶.

Riguardo al plesso politica-libertà, Arendt ribadisce a più riprese come la libertà possa assumere una «portata reale e mondiale» solo in virtù di uno spazio pubblico⁷. In assenza di una dimensione pubblica garantita politicamente, «la libertà non ha più uno spazio nel quale apparire al mondo. Può certo abitare ancora nel cuore degli uomini, sotto forma di desiderio, volontà, speranza o azione struggente: ma tutti sappiamo bene come il cuore umano sia un luogo oscuro»⁸. All'idea classica di reciprocità e finanche di coincidenza tra libertà e politica si contrappongono esperienze politiche che hanno messo in dubbio persino la compatibilità di libertà e politica. La politicizzazione di ogni settore della vita attuata dai sistemi totalitari – che non si arrestano dinanzi al limite dei diritti dei cittadini – ha rivelato come la politica possa travolgere la condizione di possibilità di ogni libertà. Come si ricava anche da alcuni frammenti che si interrogano sulla possibilità di un senso per la politica, Arendt rimarca che «di contro all'esperienza della politicizzazione totale nei regimi totalitari, e alla discutibilità del politico che ne consegue, sta pur sempre il fatto che dopo l'antichità nessuno ha più pensato che il senso della politica sia la libertà; e poi l'altro fatto che nell'età moderna il politico era considerato, sul piano tanto teorico quanto pratico, un mezzo per proteggere il sostentamento della società e la produttività del libero sviluppo sociale»⁹.

A questa demolizione di quella che alcuni interpreti hanno definito la «questione dei limiti»¹⁰, attuata attraverso esperienze libertici-

⁶ Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, Chicago University Press, 1958; trad. it. *Vita activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani, 2006, p. 4 sgg.

⁷ Hannah Arendt, *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, New York, Viking Press, 1961; rist. con due saggi aggiuntivi nel 1968; trad. it. *Tra passato e futuro*, Milano, Garzanti, 2001, p. 200, (la traduzione italiana è basata sull'edizione del 1961).

⁸ *Ibid.*

⁹ Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 23.

¹⁰ Roviello, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, cit., p. 6. Per una riflessione sui limiti si veda anche Martine Leibovici, *Hannah Arendt. La passione di comprendere*, Troina (En), Città aperta, 2000, p. 142 sgg.

de, ha fatto seguito la convinzione che «la libertà inizi dove finisce la politica». Al di là delle esperienze storiche, l'adagio che il grado di libertà politica si misuri attraverso un'emancipazione dalla politica trova fondamento anche in quei pensieri politici del XVII e XVIII secolo che hanno identificato nella sicurezza la condizione di possibilità della libertà. Pur evidenziando come la linea della tradizione politica moderna e l'esperienza totalitaria convergano nel distinguere la libertà dalla politica, la riflessione arendtiana ripercorre alcune delle epifanie significative, per quanto sporadiche, di una politica nel segno della libertà. Si tratta di scene intermittenti ricomposte e richiamate all'interno di molti dei suoi scritti, nel consapevole disincanto che «i periodi caratterizzati dall'esser liberi sono sempre stati brevi»¹¹.

Nella prospettiva di Arendt, tuttavia, la pura facoltà di essere liberi, anche se intangibile, nascosta, sopravvive persino nelle epoche di pietrificazione e declino, ossia quando l'azione politica smarrisce la sua capacità di spezzare processi automatici. L'azione, intesa come cominciamento, configura la sola dimensione della condizione umana che si distingue per la sua costitutiva libertà, cioè per la capacità di dar vita all'imprevedibile¹². Gli uomini, che nascendo irrompono nel mondo come nuovi inizi, possono sempre dar vita all'«infinitamente improbabile» attraverso l'azione. In questo senso, l'azione appare un continuo reinserimento nel mondo, una sorta di filo che si annoda al tessuto delle relazioni umane¹³. L'aver addensato la libertà come inizio nell'azione dell'uomo, in quanto *initium* già in termini meramente biologici, consente ad Arendt di considerare «realistica» la possibilità che i processi della storia politica siano interrotti da «miracoli», vale a dire da atti compiuti in libertà, anche in un'epoca spolicizzata come quella contemporanea che ha surro-

¹¹ Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., p. 224. La rievocazione di eventi e momenti di espressione politicamente autentica, nel senso di attivamente partecipata, rappresenta una costante della produzione di Arendt. Di qui, l'attenzione alle fasi iniziali delle rivoluzioni, alle esperienze consiliari, nonché ai movimenti studenteschi.

¹² Cfr. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 129.

¹³ Cfr. Adriana Cavarero, *Hannah Arendt. La libertà come bene comune*, in Eugenia Parise (a cura di), *La politica tra natalità e mortalità. Hannah Arendt*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1993, p. 26.

gato l'azione con il comportamento¹⁴. Le facoltà di produrre l'inatteso e di far apparire il nuovo, per quanto «sfuggano sempre più alla portata dell'ordinaria esperienza umana» rappresentano quell'infinita improbabilità capace di opporsi al determinismo e al conformismo di una società alienata che ha eclissato il mondo comune¹⁵. L'indagine filosofica sulla spolticizzazione moderna, sia nel segno della burocrazia che della sospensione dell'agire politico, avvia per Arendt ad un ripensamento della teoria politica attraverso interrogativi (che cos'è la politica, che cos'è la libertà, che cos'è l'autorità) che scompongono dispositivi di senso invalsi nella modernità. Si tratta di un tentativo di orientarsi nel proprio tempo e di rispondere alla forza d'urto degli eventi ricominciando da una politica che coniughi dimensione partecipativa e responsabilità, che costituisca un mondo *in* comune e se ne prenda cura¹⁶. «Di conseguenza, non è per nulla superstizioso, anzi è realistico cercare quel che non si può né prevedere né predire, esser pronti ad accogliere, aspettarsi dei "miracoli" nel campo politico»¹⁷.

La preoccupazione arendtiana per la politica quale domanda sulla condizione umana si situa storicamente in quel vuoto introdotto dal male radicale concentrazionario e si incunea concettualmente in quella frattura rappresentativa tra governante e governato che ha

¹⁴ Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., p. 226. Si veda inoltre Margaret Canovan, *Terribili verità: Hannah Arendt su politica, contingenza e male*, in Maria Ida Gaeta (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia, politica, verità*, Roma, Edizioni Fahrenheit 451, 2001, p. 22. Per Canovan il bene politico è arendtianamente episodico, ossia contingente. «Può darsi, per esempio, che esseri umani contingenti siano riusciti a mettere in moto un sistema politico relativamente civile in posti e in momenti determinati. Ma il fatto che la pratica si diffonda o no in altri posti e momenti è una cosa del tutto contingente [...]».

¹⁵ Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 241. Si veda inoltre Francesco Fistetti, *Hannah Arendt, l'inquietudine dell'apolide*, «Micromega», n. 3, 1989, pp. 146-147. Sulla scia delle riflessioni arendtiane contenute in *Vita activa*, Fistetti discute l'impoliticità del dogma moderno che fa del lavoro un valore liberatorio ed emancipativo. Nella società del lavoro e del consumo, all'*interesse* per la politica è subentrata la preoccupazione per la conservazione della vita in termini meramente biologici.

¹⁶ Cfr. Marina Cedronio, *La democrazia in pericolo. Politica e storia nel pensiero di Hannah Arendt*, Bologna, Il Mulino, 1994, pp. 236-237. Nel rifiuto di ogni fatalismo sulla condizione del mondo moderno, Arendt apre alla possibilità della politica come possibilità dell'azione interrelata.

¹⁷ Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., p. 226.

dissipato la dimensione partecipativa della politica, consolidandone la vocazione strumentale e meramente funzionale.

In questa sede, muoveremo dalla centralità del fenomeno totalitario e dell'universo concentrazionario, come esperienza s-misurata della distruzione di quel senso del limite, kantianamente costitutivo della stessa condizione di possibilità della libertà, che dovrebbe essere proprio di ogni forma politica¹⁸. Come è stato messo in evidenza¹⁹, il mondo totalitario, quale esperienza originaria del compimento nichilistico della politica e della negazione radicale dell'uomo, ha aperto alla domanda di Arendt – su cui non ha mai smesso di riflettere – riguardo al senso della politica e alla condizione dell'umano. L'intento di questa rilettura del pensiero politico arendtiano è quello di seguire le linee tracciate dalla sua teoria attorno all'evento totalitario, considerato il fondo oscuro di ogni futura espressione della concettualità politica. A partire dallo sfondamento totalitario della condizione di possibilità della politica e dal conseguente inabissarsi della condizione umana, quello di Arendt rappresenta il tentativo di immaginare una rinascita della sfera politica nel segno della libertà, riattivando azione e giudizio. Il mondo comune e la responsabilità politica, intesa nel senso di cura e responsabilità per il mondo, configurano il rovesciamento prospettico di un sistema di colpa organizzata che ha potuto proliferare mercé la perdita di un senso del comune e di un pensiero addomesticato dalle ideologie. Nel momento di massima crisi delle categorie politiche moderne, Arendt le reinterroga, rievocando idealmente tradizioni differenti, per metterne in luce criticità e per ripensare uno spazio interrelato del comune.

Al fine di mettere a fuoco questa mondità costitutiva di una dimensione politica intessuta di libertà e responsabilità, nel primo capitolo si muoverà dalla nota critica arendtiana ai diritti umani che si

¹⁸ Cfr. Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten* (1797), in *Kant's Gesammelte Schriften*, cit., Ak. Bd. VI, pp. 203-493; trad. it. *La metafisica dei costumi*, Roma-Bari, Laterza, 1991, p. 37. Nei termini kantiani, la legge giuridica si presenta come una ripartizione di libertà, come una individuazione di limiti che permette alla stessa libertà di potersi dispiegare.

¹⁹ Cfr. Roviello, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, cit., p. 5. Si veda inoltre Claude Lefort, *La questione della politica*, in Forti (a cura di) cit., p. 5. Lefort, ricordando come il pensiero nasca e rimanga legato ad un'esperienza viva, osserva che «la gran parte dell'opera di Hannah Arendt è legata alla sua esperienza e alla sua interpretazione del fenomeno totalitario».

estrinseca in una tensione tra vocazione universalistica e ricaduta nel perimetro particolare dello stato nazionale. La riflessione sui diritti umani è sviluppata a partire dalla condizione dei *pariah* e di quelle minoranze senza stato che si riversano in Europa a cavallo tra le due guerre, e trova un pieno approfondimento a fronte dell'esperienza limite di negazione dell'umanità degli individui, messa in atto nei campi nazisti. La sottolineatura della vacuità ed incertezza dei diritti dell'uomo di matrice settecentesca non vuole essere una mera opposizione al diritto di cittadinanza, quanto una constatazione che nel mondo moderno solo l'appartenenza ad una comunità politico-giuridica può tutelare l'uomo come portatore di diritto. L'umanità di ogni individuo, che oltrepassa la naturalità e l'appartenenza ad un astratto genere umano, è tutta in quella personalità singola ed unica che deve estrinsecarsi in un diritto alla differenza, inteso nei termini di modalità singolare di aprirsi al mondo comune²⁰. Gli stati totalitari, al contrario, tendono senza posa verso un sistema in cui gli uomini sono resi progressivamente superflui, come si evince dall'apparato concentrazionario, fondato sull'esclusione dell'individuo dallo spazio del diritto. Alla base di questo processo di eliminazione dell'identità nella sua unicità, della vita nelle sue molteplici attitudini, Arendt ha posto la volontà da parte dei sistemi totalitari di arrivare a distruggere la spontaneità di ogni individuo, quale condizione stessa della personalità giuridica e morale.

In questa prospettiva, si può comprendere come il diritto umano rappresenti il fondamentale diritto ad essere parte di un mondo comune, meglio ancora il diritto plurale a condividere il mondo quale spazio *in* comune. Nel secondo capitolo si cercherà di focalizzare il legame rintracciato da Arendt tra nascita, azione e inizio politico, al fine di mettere al centro il principio di libertà che fa la sua comparsa con l'uomo. A fronte di sistemi totalitari che hanno annientato la spontaneità per cancellare la singolarità dell'individuo, Arendt restituisce dignità all'azione come condizione umana che si distingue per

²⁰ Cfr. Roviello, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, cit., pp. 198-199. In Arendt i diritti dell'uomo si configurano nel contempo come un diritto all'istituzione di una dimensione politico-giuridica e come un diritto alla pluralità. Si tratta di una concezione che, caratterizzandosi per uno spiccato individualismo, sembra rinviare all'eguale diritto di ogni individuo a far valere la propria posizione nel mondo comune, soprattutto alla luce di un sistema che tende a sopprimere l'infinita diversità degli individui a vantaggio della specie.

la sua costitutiva libertà. Attraverso l'azione e il discorso l'uomo rivela il proprio "chi" e fa il suo ingresso nel mondo, aprendo e vivificando spazi politici. Le azioni e le parole di ognuno si intrecciano continuamente alle parole di altri con i quali si viene in contatto. Tutto ciò che è, nella misura in cui appare, è fatto per essere percepito da qualcuno, perché la pluralità è la legge della terra. In questo orizzonte, ogni uomo, attualizzando il proprio "chi" all'interno di una spazio pubblico, darà a vedere agli altri la propria singolarità nella pluralità. Questo spazio delle relazioni umane che si frappone tra gli uomini, unendoli senza ridurli all'uno, sostanzia il mondo *in* comune. L'essere membri di un mondo che esiste solo nella pluralità sembra essere la condizione di umanità degli individui.

Accogliendo l'esortazione arendtiana al «pensare ciò che facciamo»²¹, negli ultimi due capitoli si guarderà ad alcune delle facoltà proprie della vita della mente, sempre alla luce di quell'alveo critico totalitario che, sul versante del pensiero, interessa i pregiudizi e le ideologie. Se una chiarificazione del paradigma del mondo comune può apparire più perspicua a fronte della perdita di comunità degli apolidi, allo stesso modo la teoria del giudizio, nelle sue diverse declinazioni, acquista maggiore profondità rileggendo i meccanismi di funzionamento dei pregiudizi e delle ideologie. Anche nel pensiero, come nell'azione, emergerà l'attenzione arendtiana al tenere insieme particolarità e apertura all'altro, come vedremo nei giudizi. Prendendo le mosse dall'assenza di pensiero esibita da quanti hanno sostenuto con l'obbedienza sistemi amministrativi mortiferi, rifletteremo sulle implicazioni di carattere morale della facoltà di giudicare. Si tratta di uno sfondo che, lungi dall'evocare precetti generali, esorta al giudizio quale presa di posizione singolare e cerchio di senso attorno all'evento. Dinanzi all'irresponsabile emancipazione dalla realtà presentificata da formule che schermano dal mondo, il monito arendtiano è rivolto ad una responsabilizzazione del singolo nell'azione e nel giudizio. In fondo, rispondendo della propria porzione di mondo particolare si contribuisce a rendere più durevole quel mondo che abbiamo in comune.

²¹ Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 5.

Capitolo primo

L'incertezza dei diritti umani: gli apolidi

Prendendo le mosse da una rilettura dell'articolata critica aren-
diana all'efficacia dei diritti umani nell'opera *Le origini del totalita-
rismo*²², in questo primo capitolo si analizzerà il nesso tra la perdita
di una comunità politica e l'esclusione dall'umanità ai danni di un
individuo. Si tratta di un intreccio sviluppato da Arendt a proposito
della condizione degli apolidi e per quanti, privi di *status* giuridico,
non appartenendo più ad alcuna «comunità di sorta» diventano di
fatto inesistenti per la legge. Questa riflessione, oltre a prestarsi a
sviluppi per nuove figure dell'alterità nelle società contemporanee,
consente di mettere a fuoco i meccanismi di dominio totale che ope-
rano all'interno dei campi. In un saggio sullo studio dei campi di
concentramento²³, Arendt scrive che il dominio totale si raggiunge
quando la persona umana è trasformata in un essere completamente
determinato, ossia quando la sua personalità è sottoposta ad una
progressiva disintegrazione: dalla personalità giuridica a quella mo-
rale, fino a giungere alla distruzione dell'individualità in quanto tale.
Si potrebbe rilevare con Agamben che «in quanto i suoi abitanti so-
no stati spogliati di ogni statuto politico e ridotti integralmente a

²² Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt Brace and Co., 1951; 2^a ed. ampliata, New York, The World Publishing Company, Meridian Books, 1958; 3^a ed. con nuove prefazioni, New York, Harcourt Brace and Word, 1966; trad. it. *Le origini del totalitarismo*, Torino, Einaudi, 2004.

²³ Hannah Arendt, *Social Science Techniques and The Study of Concentration Camp*, «Jewish Social Studies», XII, n. 1, 1950, pp. 49-64; rist. in Jerome Kohn (a cura di), *Essays in Understanding: 1930-1954. Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt*, New York, Harcourt Brace and Co, 1994, pp. 232-247; trad. it. *Le tecniche delle scienze sociali e lo studio dei campi di concentramento*, in Simona Forti (a cura di), *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, Milano, Feltrinelli, 2003, pp. 7-21.

nuda vita, il campo è anche il più assoluto spazio biopolitico che sia mai stato realizzato»²⁴.

L'opera di Arendt è attraversata dalla volontà di interrogare e nominare il male come linea di confine del Novecento, al fine di far parlare l'orrore muto di Auschwitz²⁵. L'orizzonte totalitario rappresenta sia la condizione storico-fattuale sia la cifra distintiva di una prestazione teorica che ha fatto di questa esperienza lo sfondo di ogni successivo esercizio teorico-politico o, meglio ancora, lo strumento per smascherare quelle dinamiche totalitarie che, seppur in forma più pervasiva e con le dovute proporzioni, continuano ad annidarsi nelle pieghe della politica²⁶. All'analisi dell'incertezza dei diritti umani, ricostruita nel secondo e terzo paragrafo del presente capitolo, ci sembra opportuno premettere un breve paragrafo introduttivo su quella che, per certi versi, appare come una metodologia di ricerca peculiare, caratterizzante sia l'approccio al totalitarismo in particolare che molto del filosofare arendtiano in generale. Si tratta di un metodo che mette al centro il bisogno di comprendere e di raccontare.

1.1 *Comprendere e raccontare la catastrofe*

Il pensiero politico di Hannah Arendt è divenuto oggetto di dibattito e di analisi da parte degli studiosi soltanto in epoca recente. Le motivazioni di questa iniziale indifferenza sono rinvenibili nelle complesse e scomode tematiche affrontate nei suoi scritti – totalitarismo, agire politico, giudizio politico, rivoluzione, disobbedienza civile – e nell'aver avvicinato questi grandi temi «senza balaustrata», cioè senza ringhiera ideologica, ma partendo illuministica-

²⁴ Giorgio Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995, p. 191.

²⁵ Cfr. Simona Forti, *Le figure del male*, in Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. XXVII.

²⁶ Cfr. Simona Forti (a cura di), *La filosofia di fronte all'estremo. Totalitarismo e riflessione filosofica*, Torino, Einaudi, 2004. Nei saggi raccolti in questo volume, il totalitarismo è interpretato da diversi filosofi come quell'evento che costringe a ripensare ogni cosa dall'inizio. Forti evidenzia come nel tempo vi sia stata una traduzione di un fenomeno storico in una categoria filosofica.

mente soltanto da sé²⁷. L'atteggiamento s-pregiudicato mostrato dalla pensatrice ebrea tedesca nel fare incursioni nella storia, nella filosofia, in ogni disciplina che ritenesse utile alle sue tesi, è stato talvolta oggetto di critiche e di fraintendimenti. La difficoltà o finanche l'impossibilità di situare la sua teoria politica nel solco di una tradizione e di una corrente esige una preliminare riflessione, che in questa sede avrà il solo carattere di notazione, su una metodologia di lavoro che ha intessuto *comprensione e narrazione*, avvalendosi pionieristicamente della letteratura come di un ferro del mestiere²⁸.

Numerosi sono i luoghi in cui Arendt fa riferimento al *comprendere* come al movente della sua ricerca intellettuale, una sorta di «passione del capire» tesa a dare un senso agli avvenimenti, decostruendoli e riformulandoli senza che questo implichi una volontà di risolvere la realtà all'interno di categorie ossificate²⁹. È la stessa autrice che in un'intervista chiarisce come il suo lavoro non sia finalizzato ad ottenere effetti o influenze, ma solo a comprendere, «[...] e se altri comprendono – nello stesso modo in cui io ho compreso – allora provo un senso di appagamento, come quando ci si sente a casa propria in un luogo»³⁰. Come è stato osservato³¹, in questo ap-

²⁷ Cfr. Cesare Pianciola, *La politica ridefinita in Hannah Arendt*, «Linea d'Ombra», n. 13, 1986, p. 53. Cfr. Roberta Rossolini, *Nascere ed apparire. Le categorie del pensiero politico di Hannah Arendt e la filosofia della differenza sessuale*, «DWF. Donnamanfemme», nn. 2-3, 1993, pp. 69-70. Arendt, estranea a qualunque scuola di pensiero o ideologia, era guardata con diffidenza tanto dai conservatori, che riscontravano nella sua politica germi di anarchismo, quanto dai pensatori di sinistra che diffidavano di lei perché aveva equiparato i metodi di Stalin a quelli di Hitler, nonché criticato la rivoluzione francese.

²⁸ Sulla centralità del racconto nella trama politica arendtiana si rimanda all'ampia trattazione di Olivia Guaraldo, *Politica e racconto. Trame arendtiane della modernità*, Roma, Meltemi, 2003. Si veda inoltre Seyla Benhabib, *Hannah Arendt and The Redemptive Power of Narrative*, «Social Research», n. 1, 1990, pp. 167-196. Sulla centralità della letteratura nelle trame arendtiane, cfr. Erich Heller, *Hannah Arendt critico letterario*, «aut aut», nn. 239-240, 1990, p. 175 sgg.

²⁹ Lea Ritter Santini, *La passione di capire. Hannah Arendt e il pensare letterario. Introduzione a Hannah Arendt, Il futuro alle spalle*, Bologna, Il Mulino, 1981, p. 5 sgg.

³⁰ Hannah Arendt, *Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache*, conversazione televisiva con Günther Gaus, in Günther Gaus, *Zur Person: Porträts in Frage und Antwort*, rist. in A. Reif, *Gespräche mit Hannah Arendt*, München, Piper, 1976; trad. it. «Che cosa resta? Resta la lingua». Una conversazione con Günther Gaus, «aut aut», nn. 239-240, 1990, pp. 11-30; ora anche in Simona Forti (a cura di) *Archivio Arendt 1. 1930-1948*, Milano, Feltrinelli, 2001, p. 37. L'intervista in questione risale al 1964.

proccio emerge il bisogno di capire il senso profondo delle vicende umane, per potersi *sentire a casa nel mondo* e riconciliarsi con la realtà. Arendt ha continuamente contrapposto il compito di *comprendere* sia alla teoria, che cerca di riportare la singolarità alla sovranità di un principio, sia alle spiegazioni meccanicistiche della storia³². Si tratta di un'esigenza che, lungi dal voler comprimere i fatti, si traduce in uno spazio aperto, in un lasciarsi abitare che vuole avere cura dei particolari.

Nel saggio *Comprensione e politica*, il comprendere, che non va confuso con il possesso di informazioni corrette o con la conoscenza scientifica, è inteso come un processo complesso che non produce mai risultati inequivocabili, «un'attività senza fine, con cui, in una situazione di mutamento e trasformazione costanti, veniamo a patti e ci riconciliamo con la realtà, cerchiamo cioè di sentirci a casa nel mondo»³³. L'intimo legame tra comprensione e riconciliazione non va inteso – estensivamente – come una sorta di perdono. A differenza del perdonare, che si presenta come un'azione singola culminante in un atto, il comprendere è un'attività senza fine che attiene al bisogno di non sentirsi estranei al mondo. Alla luce di questo intento, l'interrogativo da porsi è come sia possibile riconciliarsi con la realtà quando il suo orrore trascende ogni categoria razionale, ogni giudizio morale. Arendt specifica che «nella misura in cui la comparsa dei governi totalitari è l'evento cruciale del nostro mondo, comprendere il totalitarismo non equivale a condonare alcunché, bensì a riconciliarsi con un mondo in cui cose del genere sono semplicemente possibili»³⁴. Attraverso la comprensione è possibile allora accogliere il tempo in cui si vive, non rassegnandosi a ciò che accade, ma tentando, al contrario, di capire come sia potuto nascere qualcosa come il totalitarismo. Arendt, come è stato messo in luce³⁵, sembra riaffer-

³¹ Cfr. Paolo Costa, *Il dono di un cuore comprensivo: Hannah Arendt di fronte al Novecento*, in Hannah Arendt, *Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*, Milano, Feltrinelli, 2006, pp. VIII-IX.

³² Lefort, *La questione della politica*, cit., p. 4.

³³ Hannah Arendt, *Understanding and Politics (The Difficulties in Understanding)*, «Partisan Review», XX, n. 4, 1953; rist. in Kohn (a cura di), *Essays in Understanding: 1930-1954. Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt*, cit.; trad. it. *Comprensione e politica (Le difficoltà del comprendere)*, in Forti (a cura di), *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, cit., p. 79.

³⁴ *Ibid.*, p. 80.

³⁵ Cfr. Parise, *La politica dopo Auschwitz. Rileggendo Hannah Arendt*, cit., p. 21.

mare la capacità del pensiero di urtare contro il male, quando riesce a trasformare l'esperienza in un evento comprensibile dal punto di vista umano. Per quanto l'esperienza vissuta non possa forse essere fino in fondo articolata e umanizzata attraverso la parola e il pensiero, la riflessione arendtiana non rinuncia a capire e a situarsi nel proprio presente. Si tratta di una volontà che emerge chiaramente dalla prefazione allo studio sul totalitarismo:

comprendere non significa negare l'atroce, dedurre il fatto inaudito da precedenti, o spiegare i fenomeni con analogie e affermazioni generali in cui non si avverte più l'urto della realtà e dell'esperienza. Significa piuttosto esaminare e portare coscientemente il fardello che il nostro secolo ci ha posto sulle spalle, non negarne l'esistenza, non sottomettersi supinamente al suo peso. Comprendere significa insomma affrontare spregiudicatamente, attentamente la realtà, qualunque essa sia³⁶.

Questo «fardello del tempo» (*The Burden of our Time*), che Arendt intende esaminare e capire, è in realtà il titolo immaginato inizialmente per lo scritto sul totalitarismo³⁷. L'esperienza totalitaria rappresenta una frattura temporale, quale spazio abitato da rovine, in cui occorre situarsi per comprendere e pensare la catastrofe, per assumerne il peso. Rivolgersi a questo abisso, a questo passato, sembra essere l'unico modo per immaginare un possibile nuovo inizio, ossia un futuro. La comprensione parrebbe evocare allora quel legame «tra» passato e futuro che, nell'opera *La vita della mente*, individuerà nel presente una lacuna che si apre quando pensiamo, «cioè quando siamo sufficientemente discosti dal passato e dal futuro per pensare di penetrarne il significato»³⁸.

Se l'esito della comprensione è una conoscenza significativa, la domanda da porsi è come si possa comprendere un evento che ha mandato in frantumi le nostre categorie politiche e i nostri usuali strumenti di comprensione³⁹. La stessa esperienza che tentiamo di

³⁶ Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. LXXX.

³⁷ Cfr. Parise, *La politica dopo Auschwitz. Rileggendo Hannah Arendt*, cit., p. 33 sgg. Probabilmente il titolo originale dà maggiormente conto dell'intento arendtiano, che non è, per Parise, quello di ricercare le origini del totalitarismo in base a nessi causali, secondo un prima con il quale spiegare il poi della catastrofe, bensì quello di pensare il fardello del tempo.

³⁸ Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978; trad. it. *La vita della mente*, Bologna, Il Mulino, 1986, p. 304.

³⁹ Arendt, *Comprensione e politica (Le difficoltà del comprendere)*, cit., p. 81 sgg.

pensare ci ha privato dei criteri per orientarci e valutare, come si evince dall'impossibilità di ricomprendere i crimini nazisti all'interno di categorie del passato⁴⁰. Arendt è consapevole che la comprensione, almeno quella «preliminare», ha a che fare con il linguaggio e con il senso comune, con i pregiudizi. Questa pre-comprensione rappresenta il presupposto essenziale per giungere a una comprensione «autentica», ma non può esaurire la conoscenza *in toto*, nel senso che non può accedere alla complessità e alla novità di un fenomeno. Se il totalitarismo è divenuto oggetto di analisi in virtù di quella centralità riconosciutagli proprio dalla conoscenza «preliminare», dal senso comune, tuttavia ciò non implica che ci si debba accontentare di una conoscenza che dissolva l'ignoto nel noto, che assimili vecchio e nuovo⁴¹. In questa prospettiva, Arendt rimarca come la catastrofe che ha spezzato il Novecento non possa essere compresa con il senso comune, pena la riduzione dell'antisemitismo a semplice odio contro gli ebrei, del totalitarismo a semplice dittatura⁴².

Applicata alla storia, la comprensione si rivela essere altro dalla causalità, poiché il significato di ogni evento trascende qualsiasi serie di cause antecedenti che gli si attribuiscono. All'interno di categorie preconcepite, tra le quali Arendt indica la causalità, gli eventi, intesi come irrevocabile novità, non possono mai accadere. Nella storia umana ogni singolo episodio raccoglie un ventaglio di possibilità innatense che trascende la somma delle intenzioni e il significato deducibile dalle origini⁴³. Gli eventi allora non sono il portato deterministico di cause passate, ma è la loro stessa luce a illuminarne il passato. Solo quando qualcosa di irrevocabile è avvenuto si può rico-

⁴⁰ Cfr. Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, New York, Viking Press, 1963; seconda ed. rivista e ampliata, New York, Viking Press, 1965; trad. it. *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Milano, Feltrinelli, 2003, p. 280. Arendt evidenzia come la Corte di Gerusalemme, in modo non dissimile dal Tribunale militare di Norimberga, non fosse riuscita a dare una valida definizione di «crimine contro l'umanità». A Norimberga, in particolare, si era sottovalutata l'enormità e la novità dei crimini contro l'umanità, riduttivamente intesi come «azioni disumane».

⁴¹ Cfr. Arendt, *Comprensione e politica (Le difficoltà del comprendere)*, cit., pp. 86-87. Si veda anche Marco Cangiotti, *Il pensiero plurale come comprensione. La teoria "ermeneutica" di Hannah Arendt*, «Per la filosofia», n. 22, 1991, pp. 53-62.

⁴² Cfr. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. LXXXI.

⁴³ Cfr. Arendt, *Comprensione e politica (Le difficoltà del comprendere)*, cit., p. 94.

struirne la storia, narrarne il senso. Anche se i criteri di giudizio sono ormai dissolti dalla catastrofe, «un essere la cui essenza è l'inizio può avere abbastanza originalità dentro di sé per comprendere senza categorie preconcepite e giudicare senza l'ausilio di quelle regole consuetudinarie in cui consiste la morale»⁴⁴. In questo senso, «distanziarsi da alcune cose, e avvicinarsi ad altre, fa parte del dialogo della comprensione, per i cui scopi l'esperienza diretta stabilisce un contatto troppo stretto e la mera conoscenza innalza delle barriere artificiali»⁴⁵. Il comprendere configura, quindi, quasi un'alchimia tra luce e distanza partecipativa che permette di elaborare il giudizio sugli eventi e di orientarsi nella realtà. Per potersi sentire a casa in questo mondo, a costo anche di sentirsi a casa in questo secolo, è necessario non sottrarsi all'interminabile dialogo con «l'essenza del totalitarismo».

Questa incessante “passione del capire”, tesa ad assorbire l'urto della realtà, si dispiega nella capacità di narrare gli eventi con spirito imparziale, ossia con autonomia e con ampia mentalità verso i fatti⁴⁶. Se le categorie unificanti non danno conto della complessità della realtà, né degli eventi nella loro singolarità e novità, è la narrazione a rivelarsi come lo strumento per cogliere il significato di qualcosa senza l'errore di definirlo. La narrazione, come forma della comprensione critica, è aperta a reinterpretazioni, a nuove possibili dimensioni di senso pensate da chi di volta in volta recepisce. In un saggio metodologico, che aiuta a dipanare quell'ambiente storiografico suggestivo rappresentato da *Le origini del totalitarismo*, Arendt chiarisce che l'ambito di competenza dello storico, a differenza dello scienziato che si interessa di eventi ricorrenti, consiste nell'occuparsi di eventi che «accadono una volta sola»⁴⁷. Si tratta di una novità che rischia di essere manipolata se gli eventi sono ricondotti a una catena ingannevole come quella causale. La critica al concetto di storia processuale, ossia ad approccio che demanda il significato di ogni avvenimento a un fine ultimo ed universale, è un tema ricorrente in

⁴⁴ *Ibid.*, p. 96.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 97-98.

⁴⁶ Cfr. Forti, *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit., p. 238. L'imparzialità è quella di Omero, di Tucideide, che si spogliavano degli interessi di parte, senza distinzioni di sorta tra vincitori e vinti.

⁴⁷ Arendt, *Comprensione e politica (Le difficoltà del comprendere)*, cit., p. 92.

quasi tutti gli scritti arendtiani⁴⁸. In una prospettiva antiteoricista, Arendt fornisce a più riprese una rilettura critica della filosofia della storia hegeliana, che comprimerebbe in uno schematismo unitario, posto come necessario, ciò che si è prodotto nelle disparate vicende umane⁴⁹. Al concetto moderno di storia universale, portato dalla filosofia della storia, è opposta una versione antica di storia, di qua dal moderno, come pratica memoriale di eventi, di gesti individuali degni di essere salvati dall'oblio⁵⁰. Al di là delle semplificazioni cui presta il fianco una opposizione così generica⁵¹, il recupero della tradizione storiografica greca, oltre a misurare la distanza arendtiana dal concetto moderno di storia come *continuum*, le permette di porsi in una prospettiva atopica, dalla quale rilanciare una storia come "intreccio di storie". Questa modalità narrativa sembra prendere forma in occasione del lavoro sul totalitarismo, anche alla luce di eventi di cui Arendt stessa è testimone, come emerge dalla prefazione del 1966:

con la disfatta della Germania si era conclusa una parte di tale vicenda. Quello sembrava il primo momento adatto per meditare sugli avvenimenti contemporanei con lo sguardo retrospettivo dello storico e lo zelo analitico del politologo, la prima occasione per cercare di *narrare e comprendere* quanto era avvenuto, non ancora *sine ira et studio*, ancora con angoscia e dolore e, quindi, con una tendenza alla deplorazione, ma non più con un senso di muta indignazione e orrore impotente⁵².

Con lo sguardo retrospettivo dello storico e del politologo, Arendt rimarca la necessità di narrare gli avvenimenti nella loro contingenza, perché il linguaggio «è pur sempre una sponda in grado di

⁴⁸ Cfr. Hannah Arendt, *On Revolution*, New York, Viking Press, 1963; nuova ed. rivista 1965; trad. it. *Sulla rivoluzione*, Torino, Edizioni di Comunità, 1999. Si veda inoltre Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., p. 70 sgg.

⁴⁹ Cfr. Collin, *Pensare/raccontare. Hannah Arendt*, cit., p. 42.

⁵⁰ Cfr. Guaraldo, *Politica e racconto. Trame arendtiane della modernità*, cit., p. 61 sgg.

⁵¹ Cfr. Hannah Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., p. 70 sgg. Nel saggio *Il concetto di storia: nell'antichità e oggi*, Arendt offre un esempio emblematico di tale opposizione. Si veda a commento Bruno-Marie Duffé, *Hannah Arendt: penser l'histoire en ses commencements. De la fondation à l'innovation*, «Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques», n. 3, 1983, pp. 399-416.

⁵² Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. LVI. Il corsivo è mio.

offrire sollievo alle prove della vita»⁵³. La storia come comprensione non avvia ad un superamento del male, ma ad una sua sopportazione attraverso il racconto che, al pari della tragedia, sembra acquisire una funzione catartica. Dinanzi alla catastrofe a essere in gioco è l'esistenza stessa della storia «in quanto può essere compresa e ricordata», cosa che diviene impossibile quando i fatti non sono rispettati nella loro «irrecusabilità», ma deformati per provare opinioni o teorie⁵⁴. La conseguenza immediata di una concezione che pretenda di «fare la storia», imponendo alla realtà il senso della processualità, è che gli uomini si sentono inseriti in una spirale causale in cui tutto appare già dato, in cui ci si sottomette alla necessità abdicando di fronte all'azione e alla responsabilità⁵⁵. L'idea di una storia processuale, inoltre, non sembra essere in grado – dopo Auschwitz – di cogliere né l'unicità né la distruttiva novità degli eventi totalitari⁵⁶. La comprensione del totalitarismo sfugge ad una ricomposizione razionale, poiché l'abisso della catastrofe ha mandato in frantumi la continuità del passato con le sue categorie universalizzanti. Il difficile compito di comprendere l'inaudito prende le mosse da questa realtà frammentata, da questo presente in cocci che Arendt tenta di annodare con il filo sottile della narrazione. Di qui il tentativo di contaminare, di integrare la storia con le storie biografiche, letterarie, come testimoniato dalle numerose digressioni che costellano lo scritto sul totalitarismo⁵⁷. L'intento non è quello di presentare spiegazioni univoche o esaustive, ma quello di ripercorrere tracce singolari, di raccontare l'intrecciarsi di fenomeni, senza ricondurli a relazioni causali necessitate. Questo sconfinamento disciplinare operato da Arendt non va equivocato: la narrazione non vuole sostituirsi alla storiografia, ma solo illuminare quei particolari che

⁵³ Parise, *La politica dopo Auschwitz. Rileggendo Hannah Arendt*, cit., p. 19.

⁵⁴ Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 13.

⁵⁵ Cfr. Teresa Serra, *Virtualità e realtà delle istituzioni. Ermeneutica, diritto e politica in Hannah Arendt*, Torino, Giappichelli, 1997, p. 83.

⁵⁶ Cfr. Guaraldo, *Politica e racconto. Trame arendtiane della modernità*, cit., p. 222.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 223-224. Guaraldo mette in luce in modo convincente come uno dei lasciti arendtiani sia stato proprio quello di ampliare i confini della comprensione storica, come attesta l'uso della letteratura, senza per questo mettere in discussione o trascurare l'autorità di documenti e fonti.

non avrebbero accesso alla storia⁵⁸. Se, come sottolineato in *Vita activa*, la storia degli uomini si compone di azioni e imprese più che di forze, tendenze o idee, allora la storia non è agita da nulla di inevitabile, ma è solo la contingente sfera dell'inaspettato⁵⁹. È possibile narrare gli eventi totalitari senza lasciarsi ingabbiare dalle maglie processuali se si è però guadagnato uno spazio mentale capace di resistere ai meccanismi dell'ideologia, spazio dal quale tentare di offrire un significato dei frammenti al di fuori di ogni loro concatenazione presupposta⁶⁰.

1.2 *L'astrattezza dei diritti umani: il peso delle azioni, l'effetto delle opinioni*

Come si è cercato di chiarire, *Le origini del totalitarismo*, più che rappresentare una tradizionale opera storiografica, va incontro al tentativo di narrare l'esperienza totalitaria per aprire uno spazio di comprensione capace di assumere il fardello del proprio tempo, di «essere totalmente presenti», come recita l'epigrafe jaspersiana al volume. In questo senso, lo studio che Arendt dedica ai totalitarismi, preceduto per altro da numerosi scritti che anticipano l'opera sistematica, sembra potersi inscrivere all'interno dell'antropologia politica o della teoria politica, nella misura in cui mette a tema il cristallizzarsi dell'ideologia più mortifera mai messa in pratica della «superfluità dell'uomo»⁶¹. Lo scopo di questa analisi non è quello di ripercorrere in modo analitico le tesi centrali della monumentale opera sul totalitarismo, né di evidenziarne criticità e forzature, per altro ampiamente dibattute⁶², bensì di rileggere la critica arendtiana ai di-

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 231-232. Sulla critica arendtiana alle concezioni continuiste e sulla sua idea di storia come narrazione, si veda inoltre Simona Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Milano, Bruno Mondadori, 2006, p. 199 sgg.

⁵⁹ Cfr. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 135.

⁶⁰ Cfr. Parise, *La politica dopo Auschwitz. Rileggendo Hannah Arendt*, cit., p. 35 sgg.

⁶¹ Cfr. Julia Kristeva, *Le génie féminin. Hannah Arendt*, Paris, Gallimard, 1999, p. 173 sgg.

⁶² Forti, *Le figure del male*, cit., p. XXXII sgg. Arendt è stata accusata di aver messo in luce, tra nazismo e stalinismo, più relazioni metafisiche che fattuali, di aver cioè elaborato più una filosofia che una storia basata su dati. Questa non sufficiente caratterizzazione delle differenze tra i due regimi, unita ad una lettura sicuramente

ritti umani quale tensione tra una loro fondazione, che si inserisce nell'alveo del giusnaturalismo, ed una loro positivizzazione che, almeno nell'Ottocento, non può che prendere forma all'interno del perimetro dello stato nazione⁶³. Alla base di questo nodo problematico, che sembra caratterizzare la categoria stessa di diritti umani, Arendt colloca quel paradosso tra astratta universalità e appartenenza nazionale che emerge in tutta la sua ambiguità nella congiuntura storica della fine del primo dopoguerra, quando compaiono sulla scena europea milioni di essere umani, tra i quali gli ebrei, condannati all'apolidicità. Questi *Heimatlose* (senza patria), come vedremo, spesso prodotto di trattati di pace che avevano creato nuove entità territoriali sulla falsariga dello stato nazione, privati dei diritti umani garantiti dalla cittadinanza si trovarono senza alcun diritto. L'esistenza di esseri umani privati del diritto umano ad avere diritti, oltre a svelare la patologia moderna dei diritti umani, diverrà un momento essenziale di quel progetto di dominio totale che ha nella cifra del campo – di concentramento e sterminio – la sua essenza.

Il rapporto che Arendt intrattiene con l'ebraismo, unito all'analisi dell'antisemitismo, rappresenta senz'altro un aspetto fondamentale della sua teoria politica. Nell'impossibilità di fornire in questa sede una trattazione adeguata di questi temi, si è privilegiato un approfondimento di quelle dinamiche politico-giuridiche che hanno prodotto le condizioni di possibilità del dominio totale, culminate negli stermini. Come osserva la stessa Arendt⁶⁴, sono stati gli eventi e le

debole del fascismo, pur rappresentando un limite empirico dal punto di vista storico, si attenua in una prospettiva di teoria politica. Come rilevato da alcuni interpreti – cfr. Alberto Martinelli, *Introduzione*, in Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. XIX sgg. – il merito di Arendt sta nell'aver dimostrato la novità del totalitarismo, quale forma politica che unisce ideologia e terrore, e nell'aver messo in luce come esso possa svilupparsi dai mutamenti di una società, segnatamente dalla crisi di una democrazia parlamentarizzata e da una rivoluzione.

⁶³ Cfr. Alessandra Facchi, *Breve storia dei diritti umani*, Bologna, Il Mulino, 2007, p. 80. Pur sorgendo nell'ambito del giusnaturalismo, i diritti dell'uomo si affermano attraverso il giuspositivismo: si tratta di quella fase ottocentesca in cui si passa dai diritti dell'uomo ai diritti del cittadino. Con la positivizzazione per mezzo dell'ordinamento giuridico e delle istituzioni nazionali, i diritti dell'uomo guadagnano in concretezza ma perdono in universalità. Come osserva Facchi, «da diritti naturali diventano diritti positivi, da diritti dell'uomo diventano diritti del cittadino, da diritti universali diventano diritti nazionali».

⁶⁴ Cfr. Arendt, «*Che cosa resta? Resta la lingua*». *Una conversazione con Günter Gaus*, cit., pp. 46-47. Nell'intervista Arendt afferma che alla fine degli anni '30

circostanze storiche che l'hanno indotta a riflettere sulla questione ebraica, portandola a fare i conti con la propria appartenenza⁶⁵. Si è trattato di un processo di riappropriazione storico-politico e di comprensione, iniziato già con il libro su *Rahel Varnhagen*⁶⁶, che l'ha condotta, in seguito, ad individuare nella condizione ebraica il «nervo scoperto» delle categorie politiche e giuridiche moderne, come si può evincere dall'opera sul totalitarismo⁶⁷.

Per quel che riguarda il nesso tra apolidicità e critica ai diritti umani, possiamo osservare che Arendt, sin dalla sua collaborazione come articolista con la rivista «Aufbau» nei primi anni '40, ha a più riprese sollevato il problema delle minoranze e dei profughi⁶⁸. Que-

l'appartenenza all'ebraismo era diventata per lei un problema politico. Inoltre, si veda Giovanna Bettini, *Introduzione a Hannah Arendt, Ebraismo e modernità*, Milano, Feltrinelli, 1993, p. 12 sgg.

⁶⁵ Cfr. Hannah Arendt, «Eichmann in Jerusalem». *An Exchange of Letters between Gershom Scholem and Hannah Arendt*, «Encounter», XXII, n. 1, 1964, pp. 51-56; trad. it. «Eichmann a Gerusalemme». *Uno scambio di lettere tra Gershom Scholem e Hannah Arendt*, in *Ebraismo e modernità*, Milano, Feltrinelli, 1993, pp. 222-223. In risposta a Scholem che l'accusa di non amare il popolo ebraico, Arendt replica di non amare gli ebrei, ma di essere semplicemente una di loro. «Ho sempre considerato la mia ebraicità come uno di quei dati di fatto indiscutibili della mia vita, che non ho mai desiderato cambiare o ripudiare. Esiste una sorta di gratitudine di fondo per tutto ciò che è così com'è; e per ciò che è stato dato e non è, né potrebbe essere, fatto; per le cose che sono *physei* e non *nomô*».

⁶⁶ Cfr. Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen: the Life of a Jewess*, London, East and West Library, 1957; trad. it. *Rahel Varnhagen. Storia di un'ebrea*, Milano, Il Saggiatore, 1988. Si tratta del racconto del destino di una donna ebrea (*Rahel Varnhagen*) nella società dei gentili, in cui Arendt si muove sul terreno sdruciolevole dell'esclusione (*pariah*) e dell'assimilazione (*parvenue*). La posizione arendtiana è critica sia nei confronti dell'esclusione che dell'assimilazione, privilegiando un difficile equilibrio tra appartenenza e distanziamento nei confronti del mondo. Si veda inoltre Giovanna Bettini, *Hannah Arendt e il retaggio ebraico: la storia di Rahel Varnhagen*, «Il Mulino», n. 4, 1988, pp. 726-729.

⁶⁷ Cfr. Parise, *La politica dopo Auschwitz. Rileggendo Hannah Arendt*, cit., p. 63.

⁶⁸ Hannah Arendt, *Vor Antisemitismus ist man nur noch auf dem Monde sicher. Beiträge für die deutsch-jüdische Emigrantenzeitung «Aufbau» 1941-1945*, Marie Louise Knott (hrsg. von), München, Piper, 2000; trad. it. *Antisemitismo e identità ebraica. Scritti 1941-1945*, Torino, Edizioni di Comunità, 2002. «Aufbau» (il titolo faceva riferimento al «Noi costruiamo» – *Wir bauen auf* – in Palestina, nonché alla vita in costruzione dei tedeschi-ebrei in America), come giornale newyorkese degli esiliati ebrei-tedeschi, rappresentava un ponte con il mondo intellettuale ed un legame con gli avvenimenti politici mondiali. In questi testi, forse le uniche dichiarazioni sull'attualità politica del tempo, ci si può fare un'idea delle origini della teoria politica sviluppata in seguito da Arendt.

sto periodo rappresenta un laboratorio per la messa a punto di quei temi che avranno nell'opera *Le origini del totalitarismo* una trattazione più estesa e strutturata dal punto di vista della teoria politica, tra i quali la necessaria appartenenza del singolo ad una comunità e il «diritto ad avere diritti», anche da parte dei non cittadini. Nel riflettere sull'ondata di profughi che si era riversata sull'Europa dopo la prima guerra mondiale, già nel 1940 Arendt pone il problema del rapporto tra esclusione di un individuo dalla vita nazionale di un popolo e tutela giuridica, denunciando come l'essere collocato in una situazione di assoluta illegalità sia il presupposto di una possibile scomparsa dalla società. Gli apolidi si trovavano politicamente, socialmente e giuridicamente in un vuoto che non poteva essere colmato né dalla legislazione nazionale, giacché il diritto di asilo e la naturalizzazione non potevano dominare il fenomeno, né dai diritti degli uomini, poiché questi individui entravano in scena come frammenti di popoli che vivevano senza la tutela dello stato⁶⁹. A fronte di un'assenza di riconoscimento dei diritti fondamentali, ovunque andassero i profughi vivevano in balia di politiche contingenti e dell'arbitrio sociale, come accadeva per gli ebrei apolidi che dovevano la loro esistenza alla tolleranza altrui e non al diritto.

La vicenda degli apolidi, dei senza patria che si riversano in Europa nel periodo compreso tra le due guerre mondiali, è narrata e ampiamente discussa nel capitolo IX de *Le origini del totalitarismo*, dedicato al tramonto dello stato nazionale e alla fine dei diritti umani. All'interno della storia delle minoranze e *maxime* degli apolidi, gli ebrei assumono una posizione paradigmatica come figure dell'alterità nel panorama giuridico-politico che precede il secondo conflitto mondiale. L'analisi dell'apolide, che ci permette di mettere a fuoco anche il contesto che fa da sfondo al dominio totale, muove innanzitutto da un piano storico-politico, per approdare successivamente al problematico interrogativo sui diritti umani. Nel periodo che fa seguito al primo conflitto mondiale, ai trattati di pace postbellici, al dissolvimento dell'impero austro-ungarico e russo, alla creazione di nuovi stati, per gruppi numerosi di persone cessano improvvisamente di avere valore le norme del mondo circostante, «privati dei diritti umani garantiti dalla cittadinanza, si trovarono ad essere

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 130-131. La stessa Arendt già nel 1937 era stata privata della cittadinanza.

senza alcun diritto, la schiuma della terra»⁷⁰. Questi individui si vedevano, di fatto, senza un governo che li rappresentasse e proteggesse, o raccolti in minoranze allogene rispetto allo stato d'appartenenza, costretti a vivere sotto la legge dei trattati sulle minoranze, o dispersi come apolidi o rifugiati, alla mercé della tolleranza altrui⁷¹. Arendt critica l'introduzione dello stato nazione nell'est Europa, non ravvisando in quell'area le condizioni necessarie per una sua edificazione, quali l'omogeneità della popolazione e il radicamento. I trattati di pace portavano ad un'arbitraria formazione di popoli, minoranze ufficiali e semplici nazionalità senza stato, assegnando il governo ad alcuni e la servitù ad altri⁷². Per le minoranze numericamente più consistenti era prevista una speciale tutela, attraverso lo strumento dei trattati, affidata alla Lega delle nazioni. Questa modalità apparentemente garantista a ben vedere sembrava avviare, in maniera più o meno diretta, ad una assimilazione indolore di minoranze destinate ad essere, prima o poi, inglobate o eliminate. La difficoltà di prevedere una tutela delle minoranze fa emergere un nodo problematico interno al sistema degli stati nazione, e

ciò che soltanto l'appartenenza alla nazione dominante dava veramente diritto alla cittadinanza e alla protezione giuridica, che i gruppi allogeni dovevano accontentarsi delle leggi eccezionali finché non erano completamente assimilati e non avevano fatto dimenticare la loro origine etnica⁷³.

La congiuntura storica che Arendt ricostruisce sembra essere gravida di conseguenze politiche: sui profughi e sulle minoranze si depositano i frammenti della rottura dell'equilibrio fra stato e nazione. L'autrice registra uno sbilanciamento nella trasformazione dello stato da strumento giuridico a strumento nazionale, quasi che la nazione avesse conquistato lo stato.

Oltre alle minoranze, il riassetto della morfologia geopolitica dell'Europa postbellica vede la comparsa degli apolidi, gli *Heimatlose*, persone la cui origine non poteva essere determinata o che erano

⁷⁰ Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 372.

⁷¹ Cfr. Ilaria Possenti, *L'apolide e il paria. Lo straniero nella filosofia di Hannah Arendt*, Roma, Carocci, 2002, p. 23.

⁷² Cfr. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 376 sgg.

⁷³ *Ibid.*, p. 382.

private della cittadinanza dai governi vittoriosi⁷⁴. Nei confronti di queste *displaced persons* il rimpatrio, la naturalizzazione, il diritto di asilo rappresentavano misure eccezionali inadeguate per via della persistenza e della rilevanza del fenomeno. Nell'incapacità dello stato nazionale di fornire una legge a chi avesse perso la protezione del proprio governo, di accogliere queste masse in nome della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo del cittadino*, la questione degli apolidi si demandava alla polizia, autorizzata ad agire autonomamente e a disporre delle persone⁷⁵. Nella figura dell'apolide sembra dunque condensarsi quel paradosso della politica moderna che consiste nel proclamare come inalienabili e propri di ogni uomo diritti che invece sono goduti solo dai cittadini dei paesi più prosperi. Ne consegue che chi si trova nella condizione di apolidità è al tempo stesso privo di una patria, di una casa, di un posto nel mondo, di cittadinanza, nonché della stessa possibilità di essere un soggetto di diritto⁷⁶. Inizia a delinearsi un tema ricorrente nella teoria politica arendtiana: l'equivalenza tra perdita della cittadinanza e perdita dello statuto di persona. Nonostante le solenni dichiarazioni cui avevano aderito, gli stati non erano in grado di trattare gli apolidi come soggetti di diritto, ma preferivano affidarsi all'arbitrio poliziesco. Da questa equivalenza si possono trarre delle conseguenze se vogliamo ancor più paradossali: l'unica patria che si aveva da offrire ai senza patria erano i campi di internamento, l'unico riconoscimento giuridico ammissibile per soggetti ontologicamente illegali passava per una violazione della legge. «Per stabilire se qualcuno è stato spinto ai margini dell'ordinamento giuridico basta chiedersi se giuridicamente sarebbe avvantaggiato dall'aver commesso un reato comune»⁷⁷; come anomalia della legge, l'apolide poteva essere riconosciuto solo attraverso un'infrazione delle norme giuridiche. Dinanzi all'apolide si realizza un completo capovolgimento dei valori, nel senso che l'autore di un

⁷⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 385-387. Si trattava di persone la cui origine non poteva essere determinata se per un motivo o per un altro non avevano risieduto nella città natale, o se il luogo d'origine aveva avuto un passaggio di mani nel turbine delle contese nazionali. Nella condizione di senza patria vennero a trovarsi altresì milioni di profughi costretti a lasciare il proprio paese in seguito a vicende rivoluzionarie.

⁷⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 399-400.

⁷⁶ Cfr. Possenti, *L'apolide e il paria. Lo straniero nella filosofia di Hannah Arendt*, cit., pp. 24-25.

⁷⁷ Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 397-398.

reato ha maggiori tutele giuridiche di un *Heimatlose* che, senza aver commesso alcun crimine e per il solo fatto di esistere, può essere arrestato, minacciato di espulsione, confinato in un campo senza processo. Per capire realmente quali possano essere le conseguenze dell'apolidicità, quale perdita di ogni *status* giuridico, finanche di un'identità ufficialmente documentata, Arendt pone l'accento sull'estrema cura con cui i nazisti insistevano affinché gli ebrei non tedeschi perdessero la cittadinanza prima del trasporto o il giorno stesso della deportazione⁷⁸. La situazione degli ebrei in particolare era il paradigma degli apolidi in generale, come testimonia la circostanza che nessuno comprendeva che la riduzione degli ebrei tedeschi allo stato di minoranza non riconosciuta, con la conseguente espulsione oltre i confini come apolidi, mostrava al mondo intero la modalità per liquidare il problema delle minoranze e degli apolidi una volta per tutte⁷⁹.

Nell'antisemitismo moderno si coagula il dispositivo spolicizzante della modernità stessa, esibito dall'ebreo quale figura dell'apolidicità e dell'esclusione dal diritto *tout court*. Questo dispositivo, mimetizzato nelle pieghe dello stato nazione, emerge quando lo stato perde la sua funzione di tutela giuridica di tutti gli abitanti del territorio, trasformandosi in uno strumento della nazione⁸⁰. Se lo stato incarna la struttura razionale-legale deputata alla garanzia dei diritti, la nazione si fonda sul presupposto di un'idea di comunità sostanziale. È stato rilevato come nell'endiadi stato nazione si estrinsechi una tensione tra astrazione, propria dello stato, ed essenzialismo, proprio della nazione, portata in piena luce dagli apolidi e dalle minoranze, ossia da quanti, non appartenendo ad una comunità etnico-genealogica, non possono aspirare ad una protezione legale da parte dello stato⁸¹. A detta di Arendt, come si ricava dal breve articolo *La nazione*, questo è l'esito dell'identificazione ottocentesca tra stato e nazione,

⁷⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 388-389. Per gli ebrei tedeschi non era necessario perché una legge del *Reich* li privava automaticamente della cittadinanza appena lasciavano il territorio nazionale.

⁷⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 401-402. Prima espulsi come apolidi, gli ebrei sono stati successivamente raccolti in ogni angolo d'Europa all'interno dei campi di sterminio.

⁸⁰ Cfr. Parise, *La politica dopo Auschwitz. Rileggendo Hannah Arendt*, cit., p. 24.

⁸¹ Cfr. Forti, *Le figure del male*, cit., pp. XIX-XXX.

[...] mentre lo stato in quanto istituzione fondata sulla legge dichiara che il suo dovere è di difendere i diritti umani, la sua identificazione con la nazione comporta l'identificazione tra cittadino e membro della nazione e sfocia quindi nella confusione tra diritti dell'uomo e diritti dei membri della nazione o diritti nazionali⁸².

Già con il primo stato moderno era venuta alla luce la difficoltà di combinare la sovranità nazionale con la dichiarazione dei diritti dell'uomo. La contraddizione tra diritti rivendicati contemporaneamente come patrimonio inalienabile e come patrimonio specifico sfocia in una garanzia dei diritti umani soltanto come diritti nazionali, con la conquista dell'aspetto razionale dello stato da parte dell'anima della nazione⁸³.

L'incapacità degli stati di tutelare gli apolidi in quanto soggetti di diritto, oltre ad essere un segnale di crisi dello stato stesso, evidenzia altresì l'intrinseca incertezza dei diritti umani. Le dichiarazioni settecentesche dei diritti dell'uomo avevano diffuso l'ingenua convinzione che si potesse contare sulla tutela dei diritti dell'uomo anche contro la sovranità dello stato e l'arbitrio della società⁸⁴. La concezione che sta alla base dei diritti dell'uomo muove da una matrice giusnaturalistica che vede nell'uomo il sovrano, la fonte e il fine ultimo del diritto. In questo stesso periodo, si afferma quella sovranità popolare, quale emancipazione dell'uomo dalla fonte divina, che porterà a tutelare gli inalienabili diritti dell'uomo mercé il diritto del popolo all'autogoverno. Arendt sembra essere consapevole di come, nella contrazione di quella agognata universalità dei diritti dell'uomo a diritto particolare dei popoli, si estrinsechi la patologia moderna dei diritti umani. L'aporeticità che sta alla base degli inalienabili diritti umani consiste nel prendere in considerazione un uomo «astratto» che non esiste in nessun luogo, giacché persino i selvaggi vivono all'interno di una qualche forma di ordinamento sociale⁸⁵. Questo è il motivo per cui la questione della tutela dei diritti umani non poteva che legarsi alla garanzia offerta dallo scudo della sovranità popo-

⁸² Hannah Arendt, *The Nation*, «The Review of Politics», VIII, n. 1, 1946, pp. 138-141; trad. it. *La nazione*, in Forti (a cura di), *Archivio Arendt 1. 1930-1948*, cit., p. 241.

⁸³ Cfr. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 322.

⁸⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 403-404.

⁸⁵ Cfr. *ibid.*

lare. D'altro canto, se l'umanità era ormai concepita come una famiglia di nazioni, il popolo non poteva che incarnare l'immagine di questo uomo astratto. Tuttavia, la sovrapponibilità tra diritti umani e diritti dei popoli nel sistema europeo degli stati nazione si è mostrata in tutta la sua ambiguità quando è comparsa una schiera crescente di persone (apolidi, minoranze etniche e religiose) che, non potendo vantare la protezione di uno stato, era ovunque straniera⁸⁶.

Dopotutto i diritti dell'uomo erano stati definiti inalienabili perché si presumeva che fossero indipendenti dai governi; ma ora si scoprì che, appena gli individui perdevano la protezione del loro governo ed erano costretti a contare sul minimo di diritti che dovevano avere acquistato con la nascita, non trovavano nessuna autorità disposta a garantirlo⁸⁷.

La perdita della patria non è un fatto senza precedenti, nel senso che costanti migrazioni hanno da sempre caratterizzato la storia dei popoli; quel che è senza precedenti è l'impossibilità di trovarne una nuova. D'improvviso non c'è stato più un posto dove gli emigranti potessero andare senza restrizioni, nessun paese dove potessero essere assimilati, nessun territorio dove potessero fondare una propria comunità⁸⁸. Senza precedenti è che la perdita dello *status* giuridico del proprio governo equivalga alla perdita di un qualunque *status* giuridico anche negli altri paesi, nel senso che chi non veste più i panni del cittadino precipita fuori dalla legalità⁸⁹. Il filo narrativo arendtiano, che annoda il declino dello stato nazione allo *status* di apolide e all'incertezza dei diritti umani, si stringe attorno alla que-

⁸⁶ Cfr. Possenti, *L'apolide e il paria. Lo straniero nella filosofia di Hannah Arendt*, cit., p. 27.

⁸⁷ Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 403-404. Anche gli apolidi erano convinti che la perdita dei diritti nazionali equivallesse alla perdita dei diritti umani. Quanto più erano esclusi dal godimento di qualsiasi diritto, tanto più tendevano a reinserirsi in una comunità nazionale.

⁸⁸ Cfr. Seyla Benhabib, *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge, University of Cambridge, 2004; trad. it. *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, Milano, Cortina, 2006, p. 40 sgg. Benhabib offre una rilettura dei temi arendtiani alla luce di problematiche contemporanee quali l'immigrazione e l'appartenenza politica.

⁸⁹ Cfr. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 407-408. Ai perseguitati i paesi civili offrivano il diritto di asilo, che però appariva insufficiente e inapplicabile; a ciò si aggiungeva che le nuove categorie di persone non erano perseguitate per quello che avevano fatto o pensato, ma per quello che erano, perché nati nella «razza» sbagliata.

stione dell'appartenenza ad una comunità. A questo proposito, Arendt mette in luce come il dramma di quanti sono privati dello *status* giuridico non consista nella perdita di un diritto specifico, che si tratti di diritto alla vita, alla felicità o altro, ma nella perdita di una comunità che li reclami. «Anche i nazisti, nella loro opera di sterminio, hanno per prima cosa privato gli ebrei di ogni *status* giuridico, della cittadinanza di seconda classe, e li hanno isolati dal mondo dei vivi ammassandoli nei ghetti o nei Lager; e, prima di azionare le camere a gas, li hanno offerti al mondo constatando che nessuno li voleva»⁹⁰. Ciò che Arendt sostiene con fermezza è che la totale assenza di diritti è il presupposto per la cancellazione della vita stessa.

La privazione dei diritti umani, declinata nei termini di perdita di una comunità, ha a che fare con la perdita di «un posto al mondo che dia alle opinioni un peso e alle azioni un effetto». Occorre chiarire che, al di là degli usi critici, con comunità non si allude ad una omogeneità di carattere etnico, ma piuttosto ad uno spazio vivificato da relazioni sociali e politiche, ad un «mondo comune» che riunisca e nel contempo separi gli uomini⁹¹.

La privazione dei diritti umani si manifesta soprattutto nella mancanza di un posto nel mondo che dia alle opinioni un peso e alle azioni un effetto. Qualcosa di molto più essenziale della libertà e della giustizia, che sono diritti dei cittadini, è in gioco quando l'appartenenza alla comunità in cui si è nati non è più una cosa naturale e la non appartenenza non è più oggetto di scelta, quando si è posti in una situazione in cui, a meno che non si commetta un delitto, il trattamento subito non dipende da quello che si fa o non si fa⁹².

Questa è la situazione estrema di quanti non sono privati del diritto alla libertà o del diritto di pensare qualunque cosa loro piaccia, ma del diritto alla possibilità stessa della libertà e dell'opinione. Arendt riformula la nozione di diritti umani non come catalogo di diritti positivi, ma nei termini di un «diritto ad avere diritti» che rinvia all'esistenza di una comunità e di uno spazio in cui si è giudicati per le opinioni e per le azioni. Gli apolidi non esibiscono la perdita di specifici diritti, ma la perdita di una comunità disposta a garantire

⁹⁰ *Ibid.*, p. 409.

⁹¹ Cfr. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 39.

⁹² Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 410.

loro qualsiasi diritto⁹³. È stato autorevolmente osservato come il concetto di diritto non sia usato allo stesso modo nelle due parti della frase «diritto ad avere diritti», nel senso che mentre la prima accezione di diritto sembra evocare una «rivendicazione morale di appartenenza», come riconoscimento dell'appartenenza ad una qualche comunità, la seconda accezione è di stampo giuridico civile, una sorta di titolarità di diritti esercitabile solo in quanto si è riconosciuti quali membri di una comunità⁹⁴.

La concezione di diritti dell'uomo presupporrebbe che fosse l'umanità stessa a garantire questo «diritto ad avere diritti», che ci fosse cioè una sfera di tutela capace di trascendere gli stessi stati sovrani. Nell'amara consapevolezza dell'inesistenza di una sfera siffatta e della difficoltà di poterla immaginare, Arendt intuisce con lungimiranza quello che può considerarsi ancora oggi un nodo cruciale dei diritti umani, ossia la questione della loro effettività e giustiziabilità⁹⁵. Il concetto di umanità per di più, se preso nella sua astrattezza, può anche prestare il fianco a strumentalizzazioni, come si può evincere dai crimini contro i diritti umani, caratteristica dei regimi totalitari, che possono essere sempre giustificati affermando che diritto è quanto è bene per il tutto, distinto dalle parti. Può sempre accadere, e se ne ha una luttuosa testimonianza dall'esperienza dei campi, che un'umanità altamente organizzata e meccanizzata decida democraticamente, cioè per maggioranza, «che per il tutto è meglio liquidare certe sue parti»⁹⁶. La parola «umanità» si svuota di significato se non si capisce che il crimine contro l'umanità, esemplificato dallo sterminio degli ebrei, è un attentato alla diversità umana in quanto

⁹³ Cfr. *ibid.*, pp. 411-412.

⁹⁴ Cfr. Benhabib, *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, cit., p. 44 sgg. Benhabib ribadisce che il concetto di comunità di Arendt non è etnico ma civico. Nel ripercorrere i passaggi della critica arendtiana ai diritti umani, Benhabib ritiene che l'autrice non abbia offerto soluzioni al dilemma del «diritto ad avere diritti», che non abbia cioè saputo decostruire la dicotomia tra diritti umani e diritti dei cittadini. Oltre alla recente rilettura di Benhabib si veda anche Paola Helzel, *Il diritto ad avere diritti. Per una teoria normativa della cittadinanza*, Padova, Cedam, 2005, p. 2 sgg. Helzel, prendendo le mosse da Arendt, propone una teoria normativa nella quale la cittadinanza sia quella *Grundnorm* che permette l'esercizio di altri diritti.

⁹⁵ Per un approfondimento si vedano Antonio Cassese, *I diritti umani oggi*, Roma-Bari, Laterza, 2004; Norberto Bobbio, *L'età dei diritti*, Torino, Einaudi, 1997; Luigi Pannarale, *Giustiziabilità dei diritti umani*, Milano, Franco Angeli, 2004.

⁹⁶ Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 413-414.

tale, cioè ad una caratteristica stessa della condizione umana⁹⁷. Non esiste l'uomo quale ente astratto, ma esistono gli uomini; la pluralità, nel lessico arendtiano, rappresenta la legge della terra, per questo motivo,

se viene distrutto un popolo o uno Stato, o anche solo un determinato gruppo di persone il quale, avendo in ogni caso una sua posizione nel mondo che nessuno può immediatamente duplicare, presenta sempre una visione del mondo che esso solo può realizzare, non soltanto muore un popolo o uno stato o un certo numero di persone, ma viene distrutta una parte del mondo collettivo: un aspetto sotto cui il mondo si mostrava e ora non potrà mai più tornare a mostrarsi⁹⁸.

Questa notazione ci conduce al nerbo della critica a quel concetto di diritti umani portato dalle dichiarazioni dei diritti dell'uomo settecentesche. L'impraticabilità delle aspirazioni universalistiche dei diritti umani sembra essere, agli occhi di Arendt, una conferma tardiva ed amara della critica di Burke all'astrattezza dei diritti propugnati dalla rivoluzione francese⁹⁹, ai quali quest'ultimo preferiva la maggiore solidità dei diritti nazionali di un inglese¹⁰⁰. La concezione dei diritti umani, già di per sé densa di ombre, naufraga dinanzi ad individui che hanno perso tutte le loro caratteristiche e relazioni, se non quelle meramente biologiche. Come il mondo non ha trovato nulla di sacro nell'astratta nudità dell'essere uomo, così «i superstiti dei campi di sterminio, gli internati dei campi di concentramento e gli apolidi hanno potuto rendersi conto, senza bisogno degli argomenti di Burke, che l'astratta nudità dell'essere-nient'altro-che-uomo era il loro massimo pericolo»¹⁰¹. Gli individui costretti a vivere fuori di ogni comunità sono confinati nella loro condizione naturale, nella loro mera diversità, pur trovandosi nel mondo civile. La perdita dei

⁹⁷ Cfr. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, cit., p. 275.

⁹⁸ Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 83.

⁹⁹ Cfr. Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France and on the Proceedings in Certain Societies in London, relative to that Event, in a Letter Intended to have been sent to Gentleman in Paris*, London, J. Dodsley, 1790; trad. it. *Riflessioni sulla rivoluzione francese*, in *Scritti politici di E. Burke*, Torino, UTET, 1963.

¹⁰⁰ Cfr. Possenti, *L'apolide e il paria. Lo straniero nella filosofia di Hannah Arendt*, cit., p. 29. Possenti mette in luce come l'apprezzamento di Arendt nei confronti dell'intuizione di Burke non implichi una condivisione *in toto* di una teoria conservatrice fondata sul diritto ereditario.

¹⁰¹ Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 415.

diritti umani coincide allora con la trasformazione in un individuo generico ridotto alla propria diversità assoluta, spogliata di ogni significato perché privata dell'espressione e dell'azione in un mondo comune. Nell'esistenza di una simile categoria di persone si annida un tragico pericolo, divenuto realtà con i campi di sterminio: il distacco di questi individui dal mondo è quasi un invito all'omicidio, in quanto la morte di uomini esclusi da ogni rapporto di natura giuridica, sociale e politica, rimane priva di conseguenza per i sopravvissuti¹⁰².

In conclusione, l'analisi arendtiana dei diritti umani non apre a vagheggiamenti comunitari, alla rivendicazione di identità culturali blindate, poiché la differenza è per lei quel *physis* in cui si è incarnati e che può assumere significato solo attraverso il diritto all'azione e all'opinione in un mondo comune¹⁰³. L'orizzonte prospettato parrebbe avviare ad un ripensamento della categoria di cittadinanza emancipata dalla nazionalità e da un assetto statico. Nell'evidenziare l'incertezza dei diritti umani, Arendt sembra allora voler rimarcare che a fondamento dei diritti non debba porsi un soggetto astratto, bensì quell'aristotelico *zōon politikón*, rievocato per indicare l'uomo inserito in comunità¹⁰⁴.

1.3 *Dalla denazionalizzazione al dominio totale*

Nell'articolo *Noi profughi*, che precede di qualche anno le sue pubblicazioni principali, Arendt afferma che essere ebrei non dà alcuno *status* giuridico in questo mondo. «Se cominciassimo a dire la verità, e cioè che non siamo altro che ebrei, ciò significherebbe esporci al destino degli esseri umani i quali, non protetti da alcuna specifica legge o convenzione, non sono altro che essere umani»; per Arendt questo atteggiamento può assumere contorni pericolosi, perché si vive in un mondo in cui la discriminazione è la grande arma sociale con cui uccidere gli uomini senza spargere sangue, un mondo in cui «i passaporti o i certificati di nascita [...] non sono più docu-

¹⁰² Cfr. *ibid.*, p. 418.

¹⁰³ Cfr. Parise, *La politica dopo Auschwitz. Rileggendo Hannah Arendt*, cit., p. 82.

¹⁰⁴ Helzel, *Il diritto ad avere diritti. Per una teoria normativa della cittadinanza*, cit., pp. 7-8.

menti ufficiali, ma questioni di differenziazione sociale»¹⁰⁵. Questa riflessione, che in qualche modo sintetizza la condizione dell'apolide, può essere la premessa ideale per mettere in luce il concetto di legalità totalitaria e il sistema dei campi. Se la critica ai diritti umani e l'illegalità dell'apolide ci instradano al contesto politico-giuridico della catastrofe, la metamorfosi dell'idea di legge e l'istituzione campo costituiscono il nucleo del dominio totale.

Nel riflettere sulla natura del totalitarismo, in particolare quello nazista, Arendt evidenzia la differenza tra il concetto di legge in un governo costituzionale e in un regime totalitario: se nel primo caso la legge rappresenta una cornice stabile che consente agli uomini di muoversi, nel secondo caso è espressione del movimento della natura e ha come fine quello di rendere statici gli uomini, così da impedire ogni atto spontaneo, imprevisto, che potrebbe essere di ostacolo al terrore¹⁰⁶. L'ideologia razzista trasforma la natura in una forza il cui movimento attraversa l'umanità e, in questa prospettiva, la legge razziale incarna l'immagine darwiniana dell'uomo come portato evolucionistico della natura. In questo sistema, colpevolezza e innocenza diventano categorie prive di significato, almeno per il senso comune, perché colpevole è chi, volontariamente o no, è d'ostacolo al movimento della natura che condanna le razze inferiori, vale a dire gli individui inadatti a vivere. Alla base dell'ideologia razzista vi è l'idea che il genere umano attraverso il terrore possa essere organizzato come se tutti gli uomini non fossero che un unico uomo, imprimendo continui impulsi al movimento automatico della natura¹⁰⁷. Il terrore costituirebbe un acceleratore di condanne che la natura ha già decretato nei confronti di razze inferiori, senza attendere l'eliminazione più lenta che avverrebbe in ogni caso.

Se le leggi definiscono i confini e i canali di comunicazione tra individui che vivono insieme e agiscono di concerto, proteggendo sia la potenzialità di qualcosa di completamente nuovo come la libertà

¹⁰⁵ Hannah Arendt, *We Refugees*, «The Menorah Journal», XXXI, gennaio 1943, pp. 69-77; trad. it. *Noi profughi*, in *Ebraismo e modernità*, cit., p. 47.

¹⁰⁶ Cfr. Hannah Arendt, *On the Nature of Totalitarianism: An Essays in Understanding*, (scritto nel 1953), in Kohn (a cura di), *Essays in Understanding: 1930-1954. Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt*, cit.; trad. it. *La natura del totalitarismo: un tentativo di comprensione*, in Forti (a cura di), *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, cit., p. 111 sgg.

¹⁰⁷ Cfr. *ibid.*, p. 114.

che la preesistenza di un «mondo comune», il regime totalitario sostituisce questi limiti tracciati dalle leggi umane con un vincolo di ferro che spinge gli uomini gli uni contro gli altri, come se fossero fusi insieme, come se fossero un solo uomo¹⁰⁸. Il senso della legge in quanto limite rappresenta per l'esistenza politica quello che la memoria è per l'esistenza storica: entrambe garantiscono la preesistenza di un mondo in comune. Il vincolo di ferro del dominio totalitario è costituito, invece, dal terrore che, nel fondere insieme gli individui in un macroindividuo, distrugge lo spazio tra di essi e cancella il presupposto di ogni libertà, cioè la possibilità stessa del movimento (che senza spazio non esiste)¹⁰⁹. Dopo aver eliminato lo spazio vitale, il terrore deve annientare la vita stessa, giacché nella nascita è radicata la stessa possibilità di agire e di far ricominciare il mondo da capo.

Se alla base del vincolo di ferro del terrore vi è l'idea di dissipare gli spazi di libertà per poi estinguere la vita stessa, l'istituzione del Lager è il laboratorio di verifica della pretesa di dominio assoluto sull'uomo. Negli scritti dedicati all'universo concentrazionario, Arendt lucidamente rileva come la novità dell'evento Auschwitz, il suo essere «senza precedenti», vada al di là di ogni forma di violenza contemplata nell'archivio della storia. Fin da un articolo del 1946, *L'immagine dell'inferno*, Arendt vede nel processo di sterminio degli ebrei, attuato attraverso le «fabbriche della morte», il compimento di un biologismo pseudoscientifico di matrice razziale, misto ad un moderno uso della tecnica¹¹⁰. Si tratta della storia più difficile da raccontare e da comprendere, perpetrata sul corpo del popolo ebraico ma che, come «crimine contro l'umanità», investe tutti i popoli della terra; in questo senso gli ebrei sono legittimati a rivolgere un atto d'accusa contro i tedeschi, ricordando tuttavia di parlare a nome dell'umanità intera¹¹¹. Come è stato rilevato¹¹², Arendt ha enucleato

¹⁰⁸ Cfr. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 636-639.

¹⁰⁹ Cfr. *ibid.*

¹¹⁰ Cfr. Hannah Arendt, *The Image of Hell*, «Commentary», II, n. 3, 1946, pp. 291-295 (recensione di *The Black Book: The Nazi Crime Against The Jewish People*, curato da World Jewish Congress, e di Max Weinreich, *Hitler's Professors*); trad. it. *L'immagine dell'inferno*, in Forti (a cura di), *Arendt 1. 1930-1948*, cit., p. 238.

¹¹¹ Cfr. *ibid.*, p. 233. Se i nazisti non fossero stati sconfitti, le fabbriche della morte, oltre ad ebrei e zingari, avrebbero liquidato altre categorie, nonché ampi settori della popolazione tedesca. Arendt ricorda che in un progetto di riforma del sistema sanitario nazionale del 1943, Hitler proponeva, al termine del conflitto, esami radio-

gli aspetti fondamentali dello sterminio degli ebrei d'Europa: il carattere industriale, meccanizzato delle fabbriche della morte – una sorta di combinazione di tecnica e morte –, la normalità burocratica degli esecutori, fino al dominio totale quale cancellazione dell'umanità in quanto differente. Occorre a questo punto indugiare su questo ultimo aspetto, per mettere in luce come i campi siano l'istituzione centrale del dominio totalitario.

Nell'analisi dei campi di concentramento e sterminio, si pone l'accento su come questi siano modernissimi strumenti di organizzazione dell'oblio e dell'isolamento dal mondo. In questi antri del silenzio le vittime non lasciano nessuna traccia della normale esistenza di una persona, né un cadavere, né una tomba, come se non fossero mai esistite. «Dal momento dell'arresto, nessuno nel mondo esterno doveva sapere più nulla del prigioniero; era come se egli fosse scomparso dalla faccia della terra; non ne veniva nemmeno annunciata la morte»¹¹³. La protezione più efficiente alla scoperta di questi crimini è l'incredulità del mondo normale rispetto alla realizzazione di un mondo capovolto in cui «tutto è possibile»¹¹⁴. Il funzionamento dei campi richiede altresì una chiusura ermetica nei confronti del mondo esterno, una forma di isolamento totale dal mondo dei vivi. Anche questa è una caratteristica senza precedenti, nel senso che «questo isolamento, già tipico di tutte le forme precedenti di campi di concentramento, ma perfezionato solo sotto i regimi totalitari, ben difficilmente può essere paragonato all'isolamento delle prigioni, dei ghetti o dei campi di lavoro forzati»¹¹⁵. Isolamento e oblio sono due

grafici per tutti i tedeschi per poi far internare tutte le famiglie soggette a disturbi cardiovascolari o respiratori.

¹¹² Cfr. Enzo Traverso, *L'immagine dell'inferno. Hannah Arendt e Auschwitz*, in Enrico Donaggio, Domenico Scalzo (a cura di), *Sul male. A partire da Hannah Arendt*, Roma, Meltemi, p. 37. Traverso sottolinea come Arendt anticipi alcuni tratti fondamentali della storiografia sul nazismo e sul genocidio ebraico.

¹¹³ Arendt, *Le tecniche delle scienze sociali e lo studio dei campi di concentramento*, cit., p. 18.

¹¹⁴ Cfr. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 598. L'orrore dei campi non può mai essere interamente percepito dall'immaginazione. Il superstite ritorna al mondo dei vivi che gli impedisce di credere completamente nelle sue esperienze passate. Come se raccontasse storie di un altro pianeta.

¹¹⁵ Arendt, *Le tecniche delle scienze sociali e lo studio dei campi di concentramento*, cit., p. 17.

aspetti di un medesimo obiettivo: entrambi mirano a rendere superflui gli esseri umani nella loro infinita varietà e unica individualità¹¹⁶.

Muovendo da queste caratteristiche, Arendt arriva al nucleo del dominio totale, che consiste nell'organizzare gli uomini nella loro infinita pluralità come se tutti insieme costituissero un unico individuo. Questo è realizzabile solo se ogni persona è ridotta ad un'immutabile identità di reazioni, ad una collezione di riflessi, in modo che ciascuno di questi fasci di reazione possa essere scambiato con qualsiasi altro. Alla base di tale processo di cancellazione dell'identità nella sua inconfondibilità, della vita nelle sue caratteristiche e attitudini, vi è la volontà di arrivare ad un esemplare indistinguibile della specie¹¹⁷. Il degrado e lo sterminio fisico delle persone nel Lager sono l'atto finale di un esperimento, in condizioni scientificamente controllate, che mira a distruggere la spontaneità quale componente costitutiva del comportamento umano e a trasformare le persone in una collezione di reazioni identiche che, posta nelle stesse condizioni, reagirà sempre allo stesso modo. Ogni sforzo all'interno del campo è teso a sradicare non solo la libertà, ma anche quegli istinti e quelle pulsioni che spingono individui differenti a compiere atti imprevisi e diversi.

Il dominio totale viene raggiunto quando la persona umana, che in un certo senso è sempre una combinazione specifica di spontaneità e determinatezza, è stata trasformata in un essere completamente determinato, le cui reazioni possono essere calcolate anche quando viene condotto verso una morte certa¹¹⁸.

La dettagliata analisi arendtiana ha il suo punto di maggiore forza teorica e chiaroveggenza nella individuazione delle condizioni di possibilità che hanno preparato «cadaveri viventi» a divenire cadaveri di massa. Ciò è stato possibile, come abbiamo rilevato, sia perché si è fatto di milioni di persone individui senza patria, indesiderabili, economicamente superflui, sia perché i diritti dell'uomo, mai garantiti, hanno perso ogni validità¹¹⁹. Negli stadi di disintegrazione

¹¹⁶ Cfr. Hannah Arendt, *Umanità e terrore*, in Forti (a cura di), *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, cit., p. 76.

¹¹⁷ Cfr. *ibid.*

¹¹⁸ Arendt, *Le tecniche delle scienze sociali e lo studio dei campi di concentramento*, cit., p. 18.

¹¹⁹ Cfr. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 612.

della personalità che scandiscono il dominio totale, il primo passo è la distruzione della personalità giuridica, quale eliminazione del soggetto giuridico che è nell'uomo¹²⁰. La cancellazione della personalità giuridica avviene sia mediante la denazionalizzazione, espellendo cioè alcune categorie umane oltre i confini della protezione del diritto, sia attraverso l'extragiuridicità del Lager rispetto al sistema penale ordinario, ammassando gli internati secondo criteri difformi dalla sanzione penale prevista per i reati. La minoranza di criminali inclusi nei campi costituisce esclusivamente una concessione propagandistica ai pregiudizi della società che può così abituarsi ai Lager¹²¹. La maggioranza degli internati è però rappresentata da persone innocenti in ogni senso, come gli ebrei, il cui arresto arbitrario non è semplicemente ingiusto, ma non ha alcuna relazione con le opinioni e le azioni della persona¹²².

Il secondo stadio del dominio totale è rappresentato dalla disintegrazione della personalità morale e si raggiunge attraverso la separazione dei campi dal resto del mondo, separazione che rende anonima la morte, privandola del suo significato di fine della vita¹²³. Inoltre, quando sono create le condizioni per cui la coscienza non può vagliare tra bene e male, ma è deliberatamente organizzata la complicità di tutti nei delitti, non è possibile parlare di morale¹²⁴.

¹²⁰ Cfr. Arendt, *Le tecniche delle scienze sociali e lo studio dei campi di concentramento*, cit., p. 18.

¹²¹ Cfr. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 612-613. Tra gli internati dei campi vi erano anche, pur non costituendo la maggioranza, oppositori del regime, criminali che erano inviati al campo dopo aver scontato la pena ordinaria ed elementi antisociali quali omosessuali, vagabondi, renitenti al lavoro.

¹²² Cfr. *ibid.* Gli ebrei nella Germania nazista non erano sospettati di attività ostile, ma erano stati dichiarati «nemici oggettivi» dal regime in base all'ideologia dominante. Il «nemico oggettivo» non ha nulla a che vedere con il «nemico reale», ma è definito ideologicamente dal regime prima di conquistare il potere, indipendentemente da quelle che sono le sue opinioni e azioni politiche. Il regime totalitario non è un governo in senso tradizionale, ma un movimento che nella sua avanzata incontra sempre nuovi ostacoli che devono essere eliminati. Supposto che si possa parlare di un pensiero giuridico totalitario, il «nemico oggettivo» ne rappresenta l'idea centrale. In questa prospettiva, la polizia totalitaria non ha il compito di scoprire gli autori di un delitto, ma quello di essere pronta quando il governo decide di arrestare una certa categoria della popolazione definita come «nemico oggettivo».

¹²³ Cfr. Arendt, *Le tecniche delle scienze sociali e lo studio dei campi di concentramento*, cit., p. 18.

¹²⁴ Cfr. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 615 sgg. Gli internati erano coinvolti nei delitti, nel senso che parte dell'amministrazione veniva loro affidata.

Questa fase di annichilimento della struttura relazionale degli esseri umani, base della costituzione di un senso morale, rappresenta probabilmente, come è stato rilevato¹²⁵, il momento centrale del progetto totalitario.

L'ultimo stadio è la distruzione dell'individualità in quanto tale e si realizza attraverso l'istituzionalizzazione della tortura. L'esito è la riduzione degli esseri umani al più basso denominatore possibile di reazioni identiche e si compie attraverso la dissipazione di quei limiti della condizione umana che le sono costitutivi per avere un senso. «Proprio perché le risorse dell'uomo sono così grandi, egli può essere pienamente dominato solo quando diventa un esemplare della specie animale uomo», osserva Arendt¹²⁶. L'individualità, come tutto ciò che distingue un uomo dall'altro, è intollerabile per un dominio totale che può salvaguardarsi solo in un mondo di riflessi condizionati. L'abitante del campo non è più l'espressione di una unicità, bensì l'esemplare di una vita ridotta al grado zero. È solo possibile intuire, ma non comprendere fino in fondo, sino a che punto sia possibile rendere gli uomini tutti ugualmente superflui:

il nostro senso comune, abituato a pensare in termini utilitaristici che il bene e il male abbiano senso, non conosce offesa peggiore di quella della completa insensatezza di un mondo in cui la punizione colpisce l'innocente più del criminale, in cui il lavoro non sfocia e non è diretto a sfociare in alcun prodotto, in cui i crimini non recano nessun vantaggio e non sono nemmeno progettati per recare vantaggio ai loro autori¹²⁷.

Su questo mondo di insensatezza regna sovrano il supersenso ideologico, come pretesa di spiegare ogni cosa emancipandosi dalla realtà. Il campo viene a porsi quale esperienza fattuale del dominio totale, prodotta da quell'ideologia che fa dell'idea biologica della razza la logica per costruire una realtà fittizia. Arendt ribadisce che si tratta di una catastrofe senza precedenti, perché senza precedenti

¹²⁵ Cfr. Parise, *La politica dopo Auschwitz. Rileggendo Hannah Arendt*, cit., pp. 27-28.

¹²⁶ Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 625.

¹²⁷ Arendt, *Le tecniche delle scienze sociali e lo studio dei campi di concentramento*, cit., p. 19.

sono la creazione e l'esecuzione, metodicamente programmate, di un mondo di morenti in cui nulla aveva più senso¹²⁸.

In estrema sintesi, il dominio totale esige che siano spezzati i legami che rendono significativa la vita dei singoli prima di cancellare la vita stessa. La situazione che consente al dominio totale di concretarsi è data da una convergenza di isolamento ed estraniamento, dove l'isolamento ha a che vedere con la distruzione di un mondo in cui si possa agire in comune, mentre l'estraniamento evoca la perdita del conforto del proprio io¹²⁹. È nella perdita sia dell'io che del mondo che si sottrae all'abitante del campo la sua irripetibile unicità. È stato altresì osservato che la denazionalizzazione, nonché la privazione di ogni statuto politico a danno degli internati, con la conseguente riduzione a nuda vita, fa del campo «il più assoluto spazio biopolitico che sia mai stato realizzato»¹³⁰. Questo forse è il contributo arendtiano alla biopolitica: aver intuito che il campo di sterminio, come luogo deputato alla modificazione dell'umano, è la verità ultima del totalitarismo¹³¹.

In conclusione, l'universo concentrazionario, contrassegnato dalla perdita del mondo, dall'invisibilità, dall'afasia, costituisce quel fondo critico del pensiero, racchiuso nell'opera *Le origini del totalitarismo*, da cui Arendt prende le mosse per riaffermare con forza, negli scritti successivi, il senso del mondo, insistendo proprio sulla visibilità, sulla narrazione, sulla pluralità, sulla libertà come continua rinascita che il singolo è chiamato ad agire nel mondo¹³². A testimonianza della centralità della catastrofe nel pensiero arendtiano, questi temi si imporranno alla sua riflessione filosofica come neces-

¹²⁸ Cfr. Paola Helzel, *L'evento Auschwitz. Nella teoria politica di Hannah Arendt*, Lungro di Cosenza, Marco Editore, 2001, p. 90 sgg. Helzel mette in luce come il non-senso di Auschwitz sfidi la capacità di comprendere fino in fondo il significato dell'evento.

¹²⁹ Cfr. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 651 sgg. Si veda inoltre Roberto Gatti, *Il male assoluto e il problema dell'identità*, in Enrico Donaggio, Domenico Scalzo (a cura di), *Sul male. A partire da Hannah Arendt*, cit., pp. 79-80.

¹³⁰ Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, cit., p. 191. Agamben fa riferimento al campo come ad una struttura nella quale si normalizza lo stato di eccezione. Pur trattandosi di una suggestiva lettura, si è preferito attenersi al significato più prossimo all'impianto arendtiano.

¹³¹ Cfr. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit., p. XXIV.

¹³² Cfr. Parise, *La politica dopo Auschwitz. Rileggendo Hannah Arendt*, cit., pp. 30-31.

sario rovesciamento di quell'esperienza «senza precedenti» che ha compiuto lo sterminio della parola e dell'azione.

Capitolo secondo

Il mondo in comune

2.1 *L'azione come rinascita*

Alla base della nostra rilettura della teoria politica arendtiana, intessuta attorno ai nodi concettuali del mondo comune e della responsabilità per il mondo stesso, non smette di agire l'esperienza totalitaria come fondo critico e come frattura della modernità. Se i totalitarismi, nella loro smisuratezza, hanno rappresentato la dissipazione di ogni limite costitutivo della dimensione del comune e della condizione umana, lo sforzo arendtiano è teso a ricostituire quel kantiano senso del limite che configura la condizione di possibilità per la politica e per la libertà. Questo intento, a sua volta, non prescinde mai dal sistema totalitario come esperienza limite che ha consacrato il venir meno della spontaneità dell'individuo, della sua pluralità e del mondo comune. Abbiamo visto come il dominio totale persegua una progressiva disintegrazione per stadi della personalità dell'individuo e come la preparazione di un mondo di morenti sia preceduta da una deprivazione di quelle facoltà che rendono sensate le esistenze nella loro unicità e differenza¹³³. Nello studio sulle tecniche dei campi di concentramento, Arendt ha rimarcato che la cancellazione della possibilità di azione per l'uomo è una delle tappe per riprodurre su scala quell'esemplare della specie che appare un essere completamente determinato. Se lo spontaneismo rappresenta il massimo pericolo per un sistema impermeabile all'imprevedibile e alla

¹³³ Cfr. Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2003, p. 65 sgg. Commentando il testo di Arendt, Benhabib parla di morte del soggetto giuridico o della persona in quanto soggetto di diritto.

singularità, il ripensamento di categorie sulle quali rifondare uno spazio politico affrancato da derive liberticide non potrà che mettere al centro proprio l'azione quale capacità di far apparire l'inedito. Come è stato osservato, Arendt intesse un legame tra inizio politico, azione e natalità che sembra connotare il suo pensiero nei termini di una «filosofia della vita», in antitesi con tutta una tradizione filosofica che avrebbe, invece, proiettato l'azione in una dimensione futuribile, ancorando il concetto di vita a quello di morte¹³⁴. Oltre che nella diffusa trattazione offerta in *Vita activa*, la relazione tra azione, nascita ed inizio politico ha ulteriori implicazioni evidenziate in *Sulla rivoluzione*, scritto in cui la nascita si presenta come un istante fondatore gravido di forza nativa e creatrice, capace di aprire una breccia nel *continuum* temporale¹³⁵.

In *Vita activa*, dopo aver preso in esame, tra le fondamentali attività umane, il lavoro e l'opera, Arendt mette a fuoco i caratteri distintivi dell'azione, considerata la sola attività che mette in relazione gli uomini tra di loro, facendone emergere la costitutiva pluralità¹³⁶. Se gli uomini fossero repliche infinite del medesimo modello, dotati di una medesima natura prevedibile, l'azione sarebbe un lusso superfluo. Occorre tenere ferma fin da subito la pluralità quale presupposto dell'azione, nella misura in cui, pur essendo uguali in quanto umani, gli uomini non sono mai identici. Le tre attività fondamentali – lavoro, opera e azione – sono radicate nella condizione della nata-

¹³⁴ Cfr. Adriana Cavarero, *Dire la nascita*, in Diotima, *Mettere al mondo il mondo. Oggetto e oggettività alla luce della differenza sessuale*, Milano, La Tartaruga, 1990, p. 110. Inoltre si veda Alessandra Papa, *Hannah Arendt. Per una filosofia della vita*, Lecce, Pergola Monsavium, 1993. Alcuni interpreti (Sergio Belardinelli, *Natalità e azione in Hannah Arendt (Parte Prima)*, «La Nottola», n. 3, 1984, p. 26) hanno evidenziato come la natalità acquisti una grande rilevanza proprio in un allievo di Heidegger, inventore dell'*essere per la morte*. «Non che la Arendt ovviamente trascuri che la morte rappresenta l'ineluttabile fine di ogni vita umana, solo che, a suo avviso, gli uomini, anche se debbono morire, non sono nati per questo, ma per incominciare». Sul pensiero di Arendt come replica critica ad Heidegger si vedano Richard J. Bernstein, *Provocazione e appropriazione: la risposta a Martin Heidegger*, in Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, cit., p. 234 sgg., e Jacques Taminiaux, *Arendt, discepolo di Heidegger?*, «aut aut», nn. 239-240, 1990, pp. 65-82.

¹³⁵ Cfr. Roberto Esposito, *Politica e tradizione. Ad Hannah Arendt*, «Il Centauro», 1985, nn. 13-14, p. 117.

¹³⁶ Cfr. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 7. Le attività sono definite fondamentali perché corrispondono ad una delle condizioni di base in cui la vita è stata data all'uomo.

lità e hanno il compito di preservare il mondo per i nuovi venuti che vi entrano come stranieri. Per quanto in ogni attività vi sia un elemento di novità,

tuttavia, delle tre attività, è l'azione che è in più stretto rapporto con la condizione della natalità; il cominciamento inerente alla nascita può farsi riconoscere nel mondo solo perché il nuovo venuto possiede la capacità di dar luogo a qualcosa di nuovo, cioè di agire. Alla luce di questo concetto di iniziativa, un elemento di azione, e perciò di natalità, è intrinseco in tutte le attività umane. Inoltre, poiché l'azione è l'attività politica per eccellenza, la natalità, e non la mortalità, può essere la categoria centrale del pensiero politico in quanto si distingue da quello metafisico¹³⁷.

La capacità di iniziare qualcosa di nuovo è inscritta nella natalità, nel fatto che in virtù della nascita nuovi iniziatori vengono al mondo¹³⁸. Inizio, politica e nascita sembrano potersi intrecciare e congiungere attraverso l'azione¹³⁹. La centralità della natalità nel pensiero politico può essere ricompresa all'interno di una teoria dell'agire, tematizzata in *Vita activa*, che fa dell'azione politica una seconda nascita attraverso la quale gli uomini possono costantemente rimettere al mondo se stessi. La nascita, in termini biologici, segna il prodursi di una novità nel mondo, nel senso che fa apparire qualcuno che prima non c'era. Da questo cominciamento scaturisce un impulso a inserirsi nel mondo che può essere agito iniziando qualcosa di nuovo. In questa prospettiva, Arendt osserva che «con la parola e con l'agire ci inseriamo nel mondo umano, e questo inserimento è come una seconda nascita, in cui confermiamo e ci sobbarchiamo la nuda realtà della nostra apparenza fisica originale»¹⁴⁰.

Ma che cos'è l'azione? L'autrice ricorda che «agire, nel senso più generale, significa prendere un'iniziativa, iniziare (come indica la parola greca *archein*, “incominciare”, “condurre”, e anche “governa-

¹³⁷ Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 8.

¹³⁸ Cfr. Alessandra Papa, “Il mondo da capo”. *Metafora di infanzia e politica in H. Arendt*, in Parise (a cura di), *La politica tra natalità e mortalità. Hannah Arendt*, cit., p. 97.

¹³⁹ I riferimenti alla politica nel segno della natalità, per quanto costanti nella produzione arendtiana, sono stati disposti secondo una trama filosofico-politica soprattutto dagli interpreti.

¹⁴⁰ Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., pp. 127-129. Questo inserimento, precisa Arendt, non è imposto dalla necessità ma, come atto incondizionato, può essere stimolato dalla presenza degli altri di cui desideriamo godere la compagnia.

re»), mettere in movimento qualcosa (che è il significato originale del latino *agere*)»¹⁴¹. In questo orizzonte di senso, gli uomini, proprio in quanto *initium*, nuovi venuti e iniziatori grazie alla nascita, hanno la possibilità di prendere l'iniziativa e di dar vita all'azione. Questo inizio non evoca l'inizio del mondo, ma l'inizio di qualcuno che è a sua volta un iniziatore e che è per di più unico perchè prima di lui non c'era nessuno. Inoltre, dire che con la creazione dell'uomo il principio del «cominciamento» ha fatto il suo ingresso nel mondo significa dire che il principio di libertà appare con l'uomo. Con il «cominciamento», rappresentato dall'uomo come iniziatore, qualcosa di nuovo può verificarsi senza essere previsto da accadimenti precedenti. L'inizio è in sé una sorpresa.

Il fatto che l'uomo sia capace d'azione significa che da lui ci si può attendere l'inatteso, che è in grado di compiere ciò che è infinitamente improbabile. E ciò è possibile solo perché ogni uomo è unico e con la nascita di ciascuno viene al mondo qualcosa di nuovo nella sua unicità¹⁴².

L'azione intesa come cominciamento rappresenta, nei termini arendtiani, la sola dimensione della condizione umana che si distingue per la sua costitutiva libertà, cioè per la capacità di dar vita al nuovo, all'imprevedibile, nel senso di sottratto alla sola conoscenza. L'uomo come essere natale ha la capacità di agire la propria la nascita. È come se si venisse al mondo due volte: la prima nascita è l'evento naturale che immette nel mondo, introducendovi qualcosa di assolutamente nuovo che prima non c'era; con l'azione, invece, si nasce una seconda volta, perché si ha la possibilità di far apparire l'inedito¹⁴³. Ogni volta che si agisce è come se si replicasse di nuovo quella nascita, in termini non meramente naturali, che viene a porsi quale matrice di tutte le azioni. La capacità di agire, proprio in

¹⁴¹ *Ibid.* «[Initium] ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit («perché ci fosse un inizio fu creato l'uomo, prima del quale non esisteva nessuno», dice Agostino nella filosofia politica)». Sulla lettura arendtiana di Agostino si rimanda ai seguenti scritti: Jean-Claude Eslin, *Le pouvoir de commencer: Hannah Arendt et Saint Augustin*, «Esprit», n. 143, 1988, pp. 146-153; Remo Bodei, *Hannah Arendt interprete di Agostino*, in Roberto Esposito (a cura di), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Urbino, QuattroVenti, 1987, pp. 113-122.

¹⁴² Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 129.

¹⁴³ Cfr. Bonnie Honig, *Identità e differenza*, in Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, cit., p. 180.

quanto attività che consente di interrompere il corso delle cose, rappresenta un incessante rammemorazione del fatto che non siamo nati per morire, ma per incominciare, che la nascita, e non la morte, è la nostra dimensione costitutiva¹⁴⁴. L'azione è un continuo reinserimento in quel mondo in cui si fa il proprio ingresso nascendo, nella misura in cui i nuovi venuti – attraverso l'azione – hanno la possibilità di manifestare e far riconoscere agli altri la propria unicità e irripetibilità¹⁴⁵.

Se l'azione come cominciamento corrisponde al fatto della nascita, se questa è la realizzazione della condizione umana della natalità, allora il discorso corrisponde al fatto della distinzione, ed è la realizzazione della condizione umana della pluralità, cioè del vivere come distinto e unico essere tra uguali¹⁴⁶.

Questo rivelarsi, che è altro dalla mera esistenza corporea, si fonda sull'iniziativa, ossia su un'attività senza la quale si rischia di perdere ciò che connota la propria condizione umana. L'uomo significa la propria umanità nell'esporsi alla luce del mondo in virtù della parola e dell'azione. Per questo motivo, una vita senza discorso e senza azione è letteralmente morta per il mondo, nel senso che cessa di essere una vita umana dal momento che non è più vissuta *fra* gli uomini.

Nel tratteggiare il *proprium* dell'azione, distinto dal lavoro e dall'opera, l'intento arendtiano sembra essere innanzitutto quello di ribaltare l'idea moderna che vede l'azione declinata per lo più nei termini di possibilità manipolativa o di realizzazione di uno scopo¹⁴⁷.

¹⁴⁴ Cfr. Eugenia Parise, *La politica tra natalità e mortalità*, in Id. (a cura di), *La politica tra natalità e mortalità. Hannah Arendt*, cit., p. 18 sgg. Cfr. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1927; trad. it. *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 1970, p. 397. Anche Parise, in modo non dissimile da altri interpreti, misura la distanza di Arendt da Heidegger a partire da questo concetto di natalità che, come vedremo, innerva molti degli scritti politici arendtiani.

¹⁴⁵ Cfr. Adriana Cavarero, *Hannah Arendt. La libertà come bene comune*, in Parise (a cura di), *La politica tra natalità e mortalità. Hannah Arendt*, cit., p. 26.

¹⁴⁶ Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 129.

¹⁴⁷ Cfr. Laura Boella, *Hannah Arendt. Agire politicamente, pensare politicamente*, Milano, Feltrinelli, 1995, pp. 118-120. La descrizione della struttura dell'azione arendtiana è, secondo Boella, centrata su una lettura a rovescio della modernità: lo schema dell'azione risulta, nella sua radicalità, dalla sottrazione di ciò che le si attribuisce convenzionalmente.

Propria dell'agire, si chiarisce evocando Kant, è la libertà intesa come spontaneità, cioè come facoltà di iniziare una nuova serie partendo da se stessi. Questo connubio tra libertà politica e capacità di iniziare, che appartiene alla sfera politica greca, è richiamato alla presenza soprattutto a fronte dei regimi totalitari che «non si sono accontentati di porre fine alla libertà di opinione ma si sono accinti a distruggere in tutti i campi, per principio, la spontaneità degli uomini»¹⁴⁸. Di contro a questa dissipazione dell'azione e al determinismo che pervade processi storico-politici «sta infatti la circostanza che il mondo si rinnova quotidianamente per nascita, ed è continuamente trascinato nella vastità del nuovo dalla spontaneità dei nuovi venuti»¹⁴⁹.

Questo saldarsi del registro dell'azione a quello della natalità, in quanto ogni azione riecheggia l'inizio della vita, è apparso paradossale ad alcuni interpreti. La piega in senso biologico e vitalista apparirebbe come un punto d'appoggio ontologico, ossia un radicamento in senso naturalistico che smentirebbe l'inizialità come orizzonte possibilistico¹⁵⁰. Questa difficoltà nel conciliare nascita, azione e libertà potrebbe essere in parte giustificata, secondo altri, se si considera che l'azione come «risposta esistenziale al dato di fatto della nascita» si oppone a quelle visioni che la riconducono a comportamenti e pulsioni, e che per dar conto della sua radicale novità Arendt non poteva ricorrere a nessi causali¹⁵¹.

Tornando al filo delle riflessioni arendtiane, l'agire si caratterizza per la sua capacità di stabilire relazioni e per la sua potenziale illimitatezza. Se per un verso l'azione accade in un *medium* e influisce sul resto, per un altro essa ha una tendenza implicita a forzare ogni vincolo e a varcare ogni limite. La sfera degli affari umani è perimetrata

¹⁴⁸ Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 38.

¹⁴⁹ *Ibid.* La nascita, come fatto rivoluzionario, sembra poter scompaginare la volontà di determinare e addomesticare il futuro calcolandone le conseguenze. Scrive Arendt che «solo deprestando i nuovi nati della loro spontaneità, del loro diritto di iniziare qualcosa di nuovo, il corso del mondo può essere deciso e previsto in senso deterministico».

¹⁵⁰ Cfr. André Enegren, *La pensée politique de Hannah Arendt*, Paris, Puf, 1984; trad. it. *Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Roma, Edizioni Lavoro, 1987, pp. 43-44. «Dal punto di vista delle analisi continuiste la natalità attesta dunque sempre la gravidanza di qualcosa di preliminare mentre l'inizialità dissimula il radicamento, il limite e il condizionamento».

¹⁵¹ Cfr. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit., pp. 268-269.

da confini, che non possono sempre opporsi all'impeto delle generazioni che vogliono inserirsi in essa.

Gli steccati che racchiudono la proprietà privata e assicurano i limiti di ogni ambito domestico, i confini territoriali che proteggono e rendono possibile l'identità fisica di un popolo, e le leggi che proteggono e rendono possibile la sua esistenza politica, rivestono tanta importanza per la stabilità delle cose umane precisamente perché nessuno di tali principi limitanti e protettivi deriva dalle attività che si svolgono nella sfera stessa degli affari umani. Le limitazioni della legge non sono mai una salvaguardia assolutamente sicura contro l'azione dall'interno del corpo politico, proprio come i confini territoriali non sono mai salvaguardia assoluta contro l'azione dall'esterno¹⁵².

Arendt sottolinea gli effetti intrinsecamente illimitati che possono dischiudersi dall'azione, come pure la sua costitutiva imprevedibilità. Se, in alcuni casi, le diverse limitazioni del corpo politico possono offrire qualche protezione contro l'intrinseca mancanza di limiti dell'azione, per la sua imprevedibilità non è possibile affidarsi a calcoli¹⁵³. Al di là dei confini istituzionali, l'antica virtù della moderazione, del contenersi entro i limiti rappresenta una capacità politica per eccellenza, allo stesso modo in cui la *hybris* è una tentazione politica costante. Riguardo all'imprevedibilità, Arendt a più riprese mette in luce che l'azione si rivela pienamente non all'attore, ma allo spettatore, che nel caso della sfera storico-politica assume lo sguardo retrospettivo dello storico.

Le conseguenze che dipartono dall'azione, ossia dal processo cui essa dà avvio, non si esauriscono in un singolo gesto o evento. L'azione sembra trarre forza proprio dalla sua irreversibilità e dalla sua imprevedibilità. Arendt, tuttavia, rintraccia una possibile redenzione all'aporia dell'irreversibilità nella facoltà di perdonare, ed un possibile rimedio all'imprevedibilità, cioè all'impossibilità di fare prognosi sul futuro, nel vincolarsi attraverso le promesse. Si tratta di

¹⁵² Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., pp. 139-140.

¹⁵³ Cfr. *ibid.* Arendt ricorda, a questo proposito, che per i greci il legislatore rappresentava il costruttore della città, ossia uno che doveva cominciare e terminare la sua opera prima che l'attività politica avesse luogo. Le leggi erano lo spazio dove la politica poteva dispiegarsi. Del resto la *polis* aveva la funzione duplice di consentire, anche attraverso il suo recinto istituzionale, di fare permanentemente azioni straordinarie e di conseguire la fama.

attività che si coimplicano perché il perdonare serve a dissipare i gesti del passato, mentre il promettere getta «nell'oceano dell'incertezza, quale è il futuro per definizione, isole di sicurezza» che assicurano continuità e durata ai rapporti umani¹⁵⁴. Come è stato messo in evidenza¹⁵⁵, Arendt sembra enfatizzare l'illimitatezza e l'imprevedibilità dell'azione per farne un autentico principio di libertà e per restituirle una posizione tra le attività umane. Vedremo come questo rimettere al centro l'azione, e con essa la libertà di iniziare, non apra al rischio di una sovranità del singolo, sempre ingannevole quando è limitata ad una persona, ma configuri un ripartire dal dato di fatto della pluralità degli uomini.

Al di là dei possibili contenimenti degli effetti dell'azione in termini generali, su cui Arendt ha indagato e su cui torneremo a proposito della pluralità, occorre guardare alla modalità dell'azione anche da una prospettiva storico-politica. L'indagine alle radici dell'atto come ripresa dell'inizio natale nel segno della libertà si è localizzata anche all'altezza di quelle epifanie storiche che hanno segnalato una possibile rinascita della sfera politica. Se l'azione rappresenta l'attività politica per eccellenza, quando Arendt evoca lo spazio della politica non allude, come è stato osservato, a problematiche concernenti l'organizzazione dello stato, ma si riferisce piuttosto al problema della «costituzione del politico» come sfera che può virtualmente prodursi ovunque si esperiscano le potenzialità dell'agire e del parlare di concerto¹⁵⁶. In questa linea concettuale si colloca l'attenzione anche per le rivoluzioni, autentico paradigma dell'agire politico, almeno per quel che riguarda la modernità. La rivoluzione rappresenta una frattura nel tempo e nello spazio, come se la storia e il tempo stesso ricominciassero da capo per aprire una nuova epoca¹⁵⁷. L'autrice evidenzia che «[...] le rivoluzioni sono gli

¹⁵⁴ *Ibid.*, pp. 174-175. Cfr. Pier Paolo Portinaro, *La politica come cominciamento e la fine della politica*, in Esposito (a cura di), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, cit., p. 44. Portinaro osserva, in termini critici, che il perdono può essere efficace solo laddove la storia è un intreccio di azioni e discorsi, mentre risulta di difficile esercizio laddove la storia diventa una trama di violenza.

¹⁵⁵ Cfr. Boella, *Hannah Arendt. Agire politicamente, pensare politicamente*, cit., p. 123.

¹⁵⁶ Belardinelli, *Natalità e azione in Hannah Arendt (Parte Prima)*, cit., pp. 35-36.

¹⁵⁷ Cfr. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 24. Per sottolineare la discontinuità della rivoluzione francese rispetto al passato, nonché la volontà di fare *tabula rasa* dell'*ancién régime*, si pensi al calendario rivoluzionario.

unici eventi politici che ci pongono direttamente e inevitabilmente di fronte al problema di un nuovo inizio»¹⁵⁸. Gli eventi rivoluzionari sono gravidi della novità tipica di quando si inizia o si apre qualcosa, circostanza che in termini politici si traduce nell'esperienza della libertà, nella volontà di darle una fondazione¹⁵⁹. La novità di cui sono foriere le imprese rivoluzionarie sembra eccedere le intenzioni degli stessi rivoluzionari, i quali, il più delle volte, agiscono nella convinzione di ripetere o restaurare un ordine precedente. È come se l'imponderabilità dell'azione politica sfuggisse ad ogni previsione o progetto, a conferma di quanto sosteneva Luxemburg sottolineando che la rivoluzione si apprende facendola e che solo durante il suo corso ci si trova dinanzi a ciò che non si era previsto¹⁶⁰.

Maneggiando con discrezione il tema della violenza creatrice che spesso accelera gli eventi rivoluzionari, ad Arendt preme soprattutto indagare la libertà in quanto capacità corale di dar vita ad un assetto politico. Alla luce di una rilettura della rivoluzione nei termini di fondazione politica, nello scritto *Sulla rivoluzione* l'esperienza francese è contrapposta a quella americana, con la ricorrente sottolineatura del carattere eminentemente politico di quest'ultima¹⁶¹. Mentre sulla rivoluzione francese avrebbe gravato il peso della questione sociale e della necessità, inficiando la fondazione di istituzioni durature per la libertà, sulla rivoluzione americana avrebbe influito in senso fondativo la preesistenza di un corpo politico già in qualche modo strutturato, nonché l'emancipazione dalla questione sociale¹⁶². Al di

¹⁵⁸ Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 15.

¹⁵⁹ Cfr. André Enegrén, *Révolution et Fondation*, «Esprit», n. 6, 1980, p. 47. Sul rapporto tra libertà e rivoluzione si rimanda per un approfondimento a Renzo Zorzi, *Introduzione*, in Hannah Arendt, *Sulla rivoluzione*, Milano, Edizioni di comunità, 1999, p. IX- LXXVIII; Luigi Mistrorigo, *Verso la postpolitica*, «Studium», n. 1, 1986, p. 68; Franco Livorsi, *La filosofia della libertà di Hannah Arendt*, «Il Ponte», n. 10, 1992, p. 151; Miguel E. Vatter, *La fondazione della libertà*, in Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, cit., pp. 107-135.

¹⁶⁰ Cfr. Hannah Arendt, *A Heroine of the Revolution*, «The New York Review of Books», n. 5, 1966, pp. 21-27; trad. it. *Elogio di Rosa Luxemburg, rivoluzionaria senza partito*, «Micromega», n. 3, 1989, p. 58. Si veda altresì Paolo Virno, *Virtuosismo e rivoluzione*, «Luogo comune», n. 4, giugno 1993, p. 23.

¹⁶¹ Cfr. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 74 sgg.

¹⁶² Cfr. *ibid.*, 123 sgg. Come si può ricavare anche da *Vita activa*, Arendt tiene distinta sfera sociale e sfera politica, considerando quest'ultima come l'unica nella quale gli uomini possono essere liberi. È stato osservato (Laura Bazzicalupo, *Hannah Arendt. La storia per la politica*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1995, p. 236)

là di là dei rilievi critici cui presta il fianco una lettura forzatamente dicotomica, per altro ampiamente dibattuta in sede interpretativa¹⁶³, gli eventi rivoluzionari sono indagati da Arendt soprattutto nella loro valenza fondativa, ossia come potenziale apertura di un nuovo ordine politico. Nella fondazione si situa quell'inizio, proprio dell'azione politica, che, quale breccia spazio-temporale, arresta con il suo spontaneismo le catene di cause ed effetti.

L'inizio, tuttavia, è sempre un enigma che spaventa e che si tenta di smussare nella sua portata innovativa pensando a possibili ancoraggi concettuali. Con le parole di Arendt, si può evidenziare come «[...] ogni cominciamento completamente nuovo ha bisogno di un assoluto da cui uscire ed essere "spiegato"»¹⁶⁴. La legittimazione di un inizio politico instabile e che emerge dal nulla sembrerebbe postulare il ricorso a principi metafisici per essere spiegato o ad appelli rivolti ad un iniziatore eterno¹⁶⁵. Arendt, tuttavia, àncora

che l'opposizione tra una rivoluzione travolta dal mito della fattibilità della storia e una che ne ha diluito il rischio in virtù della tenuta di un ordine preesistente, per quanto in attesa di stabilizzazione, può apparire contraddittoria rispetto alla premessa arendtiana della novità dell'inizio politico rivoluzionario.

¹⁶³ Sull'alternativa concettuale arendtiana tesa ad opporre una "buona" rivoluzione ad una "cattiva" si vedano: Jürgen Habermas, *Die Geschichte von den Zwei Revolutionen*, «Merkur», n. 218, 1966, pp. 479-483; Cesare Pianciola, *Hannah Arendt*, in Bruno Bongiovanni, Luciano Guerri (a cura di), *L'albero delle rivoluzioni. Le interpretazioni della rivoluzione francese*, Torino, Einaudi, 1989, p. 16 sgg.; Domenico Losurdo, *Hannah Arendt e l'analisi della rivoluzioni*, in Esposito (a cura di), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, cit., p. 148 sgg.; Cedronio, *La democrazia in pericolo. Politica e storia nel pensiero di Hannah Arendt*, cit., p. 194; Enegrén, *Il pensiero politico di Hannah Arendt*, cit., p. 153. Sull'astrattezza degli assunti e sulla ricostruzione storicamente fuorviante delle rivoluzioni da parte di Arendt si vedano: Eric J. Hobsbawm, «Recensione» di Hannah Arendt, *On Revolution*, «History and Theory. Studies in the Philosophy of History», n. 2, 1965, pp. 252-258; poi con il titolo *Hannah Arendt on Revolution*, in Id., *Revolutionaries*, London, Weidenfeld and Nicholson, 1972, pp. 201-208; trad. it. *Hannah Arendt sulla rivoluzione*, in Id., *I rivoluzionari*, Torino, Einaudi, 1975, pp. 243-251; su una discussione del testo di Arendt, si vedano Robert Nisbet, *Hannah Arendt and the American Revolution*, «Social Research», n. 1, 1977, pp. 63-79; trad. it. *Hannah Arendt e la rivoluzione americana*, «Comunità», n. 183, 1981, pp. 81-95; Norman Jacobson, *Parable and Paradox: In Response to Arendt's "On Revolution"*, «Salmagundi», n. 60, 1983, pp. 123-139.

¹⁶⁴ Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 237. Si veda inoltre Geneviève Even-Granboulan, *Une femme de pensée, Hannah Arendt*, Paris, Anthropos, 1990, p. 65.

¹⁶⁵ Cfr. Roberto Esposito, *Origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil*, Roma, Donzelli, 1996, p. 33. Esposito si chiede come la rivoluzione possa essere con-

nell'immanenza l'incertezza che accompagna ogni inizio volgendo lo sguardo al passato, segnatamente al Virgilio delle *Georgiche*, il quale, nel celebrare la nascita di un bambino, più che preannunciare l'arrivo di un messia divino, sembra divinizzare la nascita in sé.

Senza dubbio il carme è un inno genetliaco, un canto di lode per la nascita di un bambino e il preannuncio di una nuova generazione, una *nova progenies*, ma, senza aprire a trascendenze, è al contrario l'affermazione della divinità della nascita in sé, il riconoscimento che la salvezza potenziale del mondo sta nella sua capacità rigenerativa¹⁶⁶.

Il miracolo che salva il mondo riposa sulla circostanza che in virtù di nuovi nati esso si rigenera continuamente. In questa prospettiva che si stringe attorno al nodo che intreccia fondazione, azione e nascita, Arendt sottolinea che ogni inizio ha in sé il suo principio, ossia che con l'inizio fa la sua comparsa nel mondo il principio stesso che lo giustifica. Che la natalità sia una categoria paradigmatica nella produzione arendtiana lo attestano i riferimenti costanti alla funzione salvifica della nascita: oltre alla trattazione offerta in *Sulla rivoluzione*, si pensi all'azione come rinascita di *Vita activa*, alla «leggezza» e ai continui assalti al mondo da parte dei nuovi arrivati nella *Disobbedienza civile*, quasi che il gesto di venire al mondo fosse sempre folle e rivoluzionario¹⁶⁷.

Alcune interpreti hanno ravvisato in questa centralità della vita, guardata da una prospettiva natale e non mortale, nonché nella capacità attribuita al bambino di rigenerare il mondo, una modalità di pensiero specificamente femminile, ancorché non propriamente femminista¹⁶⁸. Il pensiero della differenza sessuale sembra incontrare

temporaneamente rottura inaugurale e *constitutio libertatis*, dal momento che questo duplice intento esigerebbe uno stato di fluidità e permanenza continua dell'evento rivoluzionario. In Arendt sembrano coesistere tanto la visione decostruttiva di origine quanto quella salvifica, di continua rigenerazione, di stampo benjaminiano.

¹⁶⁶ Cfr. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 243.

¹⁶⁷ Cfr. Hannah Arendt, *Civil Disobedience*, «The New Yorker», 12 settembre 1970, pp. 70-105; ristampato in Hannah Arendt, *Crises of the Republic*, New York, Harcourt, Brace and Jovanovich, 1972; trad. it. *La disobbedienza civile*, in Id., *La disobbedienza civile ed altri saggi*, Milano, Giuffrè, 1985, p. 61. Cfr. Alessandra Papa, «Il mondo da capo». *Metafora di infanzia e politica in Hannah Arendt*, in Parise (a cura di), *La politica tra natalità e mortalità*. Hannah Arendt, cit., p. 97.

¹⁶⁸ Sulle appropriazioni arendtiane ad opera del pensiero femminista e sui contributi preziosi che la sua filosofia ha offerto al femminismo si vedano: Bonnie Honig (a

nella categoria della natalità una sua giustificazione, nella misura in cui un pensiero fondato sulla nascita origina da un luogo in cui si appare al mondo, sessuati, da un corpo sessuato. In questa prospettiva, la nascita si presenterebbe come un luogo atipico e di esclusione per un pensiero della morte di matrice patriarcale, dal momento che a generare è sempre una donna¹⁶⁹. Tuttavia, proprio la corrispondenza individuata da Arendt tra azione e nascita mette in luce come il mettersi al mondo sia tanto maschile quanto femminile, e come, di conseguenza, non sia possibile sorvolare sul dato di fatto che uomini e donne abitano questo mondo, che «la pluralità è una legge della terra». Anche se l'ordine patriarcale, dimentico della pluralità, ha tentato di censurare la sua dimensione costitutiva ponendo l'uomo al proprio centro ed enfatizzando la morte, l'agire plurale e di concerto rimane uno dei paradigmi del pensiero arendtiano¹⁷⁰. La natalità, cui si deve l'introduzione del principio della differenza in quanto ogni agire è sempre un agire differenziato, non va mai scissa dalla categoria della pluralità, perché l'azione, come manifestarsi della propria alterità, è possibile solo alla presenza di altri individui.

Il richiamo all'attivare la propria nascita, a mettere al mondo il proprio essere-nel-mondo si configurano come un riscatto dalla mera naturalità e come una manifestazione di libertà soprattutto a fronte di un'esperienza, quale quella totalitaria, che aveva resi super-

cura di), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, University Park, Penn State University Press, 1995; Maria Markus, *The "Anti-Feminism" of Hannah Arendt*, «Thesis Eleven», n. 17, 1987, pp. 76-87; Joanne Cutting-Gray, *Hannah Arendt, Feminism and Politics of Alterity: "What will we lose if we win?"*, «Hypatia», n. 1, 1993, pp. 35-54. Sul versante italiano: Adriana Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Milano, Feltrinelli, 1997 e Id., *A più voci. Filosofia dell'espressione vocale*, Milano, Feltrinelli, 2003; Diotima, *Il pensiero della differenza sessuale*, Milano, La Tartaruga, 1987. Sull'approccio di Arendt alla questione delle donne, Rigotti osserva che «Hannah Arendt [...] non solo non ha mai tematizzato la condizione femminile ma ha persino sempre fatto finta di non essere una donna» (Francesca Rigotti, *Fare la spola tra le sponde dell'essere. Filosofia e condizione femminile in Edith Stein, Maria Zambrano, Hannah Arendt, Carla Lonzi*, «Intersezioni», n. 2, agosto 2002, p. 297).

¹⁶⁹ Cfr. Rossolini, *Nascere ed apparire. Le categorie del pensiero politico di Hannah Arendt e la filosofia della differenza sessuale*, cit., p. 75. Cfr. Cavarero, *Dire la nascita*, cit., p. 115 sgg.

¹⁷⁰ Cfr. Rossolini, *Nascere ed apparire. Le categorie del pensiero politico di Hannah Arendt e la filosofia della differenza sessuale*, cit., p. 76.

flui gli uomini azzerandone azioni e parole¹⁷¹. Il senso umano della realtà esige che gli uomini attualizzino la mera datità del loro essere, che la chiamino alla piena esistenza. Questa attualizzazione viene alla luce attraverso attività che esistono solo nella presenza, ossia l'azione e il discorso¹⁷². Per mettere a fuoco la nozione di discorso, che spesso Arendt combina a quella di azione, si può muovere da una delle pagine iniziali di *Vita activa* in cui si rileva che «ogni volta che è in gioco il linguaggio, la situazione diviene politica per definizione, perché è il linguaggio che fa dell'uomo un essere politico»¹⁷³. Richiamando alla memoria la lezione aristotelica, Arendt ricorda che le attività politiche proprie del *bios politikos* erano l'azione (*praxis*) e il discorso (*lexis*)¹⁷⁴. Nel mondo greco azione e discorso quasi si sovrapponevano, nel senso che l'azione più politica, in quanto estranea alla sfera della violenza, si realizzava nel discorso. Come si ricava anche dall'Antigone, la capacità di pronunciare «parole grandi» era una modalità per rispondere ai colpi degli dei, circostanza che implicava che la capacità di trovare le parole opportune al momento opportuno significasse agire¹⁷⁵. Nella *polis* essere politici voleva dire che tutto si decideva con la parola e con la persuasione, mentre la forza e la violenza rappresentavano un'afasia tutt'al più prepolitica.

La parola ha, altresì, un potere rivelatorio. L'azione che l'uomo inizia è rivelata agli altri dalla parola e anche se il suo gesto può essere compreso senza essere accompagnato dalla parola, tuttavia l'espressione verbale identifica l'attore nell'annuncio di ciò che fa, ha fatto o farà. Arendt evidenzia che «nessun'altra attività umana esige il discorso nella stessa misura dell'azione»¹⁷⁶. L'azione libera e inno-

¹⁷¹ Cfr. Parise, *La politica tra natalità e mortalità*, cit., p. 18 sgg.

¹⁷² Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., pp. 153-154.

¹⁷³ *Ibid.*, pp. 2-3.

¹⁷⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 20-21. Nelle due più famose definizioni di Aristotele l'uomo era *zōn politikon* e *zōn logon ekhon*, cioè un essere vivente capace di discorso. Arendt sottolinea che Aristotele non intendeva con questo definire l'uomo in generale né indicare la sua più alta facoltà, ma semplicemente formulare l'opinione corrente della *polis* sull'uomo. Secondo questa opinione chiunque fosse fuori della *polis*, schiavo o barbaro, era *aneu logou*, privo non della facoltà di parlare, ma privo di un modo di vita nel quale il discorso aveva senso e nel quale l'attività fondamentale dei cittadini era di parlare tra di loro.

¹⁷⁵ *Ibid.*

¹⁷⁶ *Ibid.*, pp. 130-131. Cfr. Pier Paolo Portinaro, *Hannah Arendt e l'utopia della polis*, «Comunità», n. 183, 1981, pp. 47-8. Portinaro evidenzia le influenze e le di-

vativa, che riscatta l'uomo dalla mera vita biologica, diviene plausibile solo se ci si può incontrare in uno spazio in cui è possibile apparire e riconoscersi. Il varco che ci conduce all'altro si apre attraverso il linguaggio, perché parlando e agendo si rivela la propria identità, il "chi" dell'attore. In questo senso,

agendo e parlando gli uomini mostrano chi sono, rivelano attivamente l'unicità della loro identità personale, e fanno così la loro apparizione nel mondo umano, mentre le loro identità fisiche appaiono senza alcuna attività da parte loro nella forma unica del corpo e nel suono della voce¹⁷⁷.

La rivelazione del "chi" si è non è quasi mai intenzionale, nel senso che è ipotizzabile che questa identità così chiara agli occhi degli altri rimanga nascosta alla stessa persona, quasi fosse visibile solo a quelli con cui si intrattengono dei rapporti. Come dire che è possibile sapere "chi" si è solo in virtù della presenza di altri che certificano l'identità dell'agente. In questo orizzonte, la rivelazione nella sfera pubblica non potrà che essere un rischio, dal momento che chi pronuncia le parole sta rivelando agli altri una identità che non preconosce, inserendosi nel mondo. Osserva Arendt che «questa capacità di rivelazione del discorso e dell'azione emerge quando si è con gli altri, non per, né contro altri, ma nel semplice essere insieme con gli altri»¹⁷⁸. Tuttavia, per quanto l'identità dell'individuo che parla ed agisce sia unica e irripetibile, «essa mantiene una sorta di curiosa intangibilità che elude tutti gli sforzi di offrirne un'espressione verbale non equivoca»¹⁷⁹. Nel momento in cui si voglia dire "chi" uno sia, il vocabolario fuorvia facendo dire il "che cosa"; ci si trova così impigliati in una descrizione delle qualità che si condividono anche con

stanze di Arendt rispetto ad altri pensatori, tra cui Heidegger e Jaspers. Per ciò che attiene al linguaggio e alla comunicazione, sicuramente è più sentita l'influenza di Jaspers, che intravede l'autenticità della vita nel tenersi insieme di azione e discorso.

¹⁷⁷ Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 130. Cfr. Boella, *Hannah Arendt. Agire politicamente, pensare politicamente*, cit., p. 136. Boella sostiene che se con l'azione l'uomo replica la natalità e con la parola si svela agli altri, allora raccontare una storia equivale a raccontare la storia di una rivelazione. In fondo anche la tragedia era il racconto della rivelazione di un eroe nello spazio relazionale.

¹⁷⁸ Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., pp. 130-131.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 132. Ci sono casi, sottolinea Arendt, in cui la parola perde la sua capacità rivelatoria, come nelle guerre, quando l'azione diventa violenza. In questo caso, il discorso si trasforma in un mezzo per ingannare il nemico o stordire con la propaganda.

altri, con la conseguenza che l'unicità del "chi" sfugge. Le parole rappresentano per lo più segni manifesti dell'identità, ma non ne cristallizzano né disvelano *in toto* l'essenza.

Oltre al suo potere rivelatorio, la parola ha altresì la capacità di dare senso alla realtà e di essere fonte di memoria, come ricorda Rahel Varnhagen:

ciò che non viene comunicato e non si può comunicare, che non è stato raccontato a nessuno e non ha colpito nessuno, che non è penetrato per nessuna via nella coscienza dei tempi e sprofonda senza significato nell'oscuro caos dell'oblio, è condannato alla ripetizione; si ripete perché, anche se accaduto realmente, non ha trovato nella realtà un luogo dove fermarsi¹⁸⁰.

Il linguaggio ha il potere di custodire l'azione, poiché solo parlando e scambiandosi prospettive diverse si apre una visione del mondo comune. Attraverso il discorso si costituisce la realtà di cui si parla e si lasciano tracce, facendo sì che il mondo comune possa diventare più duraturo della vita e acquistare la capacità di offrirsi a generazioni future¹⁸¹.

In sintesi, Arendt tra parola e azione stabilisce un rapporto di complementarità, nel senso che l'azione rappresenta l'atto di dare inizio, mentre il discorso ne completa la struttura rivelando il "chi" dell'azione stessa. La parola, inoltre, deve rivelare l'incontro con l'atto, perché l'interazione che apre lo spazio politico ha come presupposto lo scambio discorsivo, in altri termini per agire di concerto è necessario raggiungere di volta in volta un accordo che abbia necessariamente alla base una discussione, poiché il potere è attuato solo laddove parola e azione si sostengono a vicenda¹⁸².

¹⁸⁰ Arendt, *Rahel Varnhagen. Storia di un'ebrea*, cit., p. 111.

¹⁸¹ Cfr. Antonella Bullo, *Natalità, mortalità e memoria*, in Parise (a cura di), *La politica tra natalità e mortalità. Hannah Arendt*, cit., p. 198. Questa visione della parola come custode della memoria si intreccia alla rilettura arendtiana della storia in termini narrativi; sul medesimo tema si veda Bernard Stevens, *Action et narrativité chez Paul Ricoeur et Hannah Arendt*, «Etudes Phénoménologiques», n. 2, 1985, pp. 93-109. Cfr. Boella, *Hannah Arendt. Agire politicamente, pensare politicamente*, cit., p. 135. Boella sottolinea come Arendt abbia esaltato il potere di rimbalzo della parola, ovvero la sua possibilità di contrastare il già dato, e come questo rilievo consenta di parlarne in termini di azione.

¹⁸² Si veda Vincenzo Sorrentino, *Politica ha ancora un senso? Saggio su Hannah Arendt*, Roma, AVE (Polis), 1996, p. 53.

Ci preme sottolineare, coerentemente con la nostra ipotesi di lettura degli scritti arendtiani che, al di là di quella che può essere la tenuta delle sue categorie a fronte di una complessità della realtà che difficilmente può immaginare una scissione di politico e sociale, l'azione e il discorso rappresentano la possibilità miracolosa di aprire spazi in un mondo prima azzerato dai totalitarismi e poi compreso dalla società di massa. Dal punto di vista dei processi automatici, è Arendt stessa a rimarcare che l'azione somiglia ad un miracolo:

il miracolo che preserva il mondo, la sfera delle faccende umane, dalla sua normale, "naturale" rovina è in definitiva il fatto della natalità, in cui è ontologicamente radicata la facoltà di agire. È, in altre parole, la nascita di nuovi uomini e il nuovo inizio, l'azione di cui essi sono capaci in virtù dell'esser nati¹⁸³.

Se l'aver saldato l'idea di libertà a quella di natalità rappresenta un ribaltamento di un'esperienza che aveva dissipato prima la libertà e poi la vita, l'azione arendtiana giudicata secondo il metro della grandezza e della capacità di lasciare traccia eluderebbe, secondo alcuni interpreti, il problema della giusta prassi e della direzione che il libero agire deve avere per non essere mero arbitrio¹⁸⁴. La misura dell'azione politica sembrerebbe posta al di là del bene e del male, con una sublimazione nei confronti dei contenuti. Una parziale risposta a questa obiezione può essere rintracciata nelle riflessioni di Arendt sulla morale, affidate ad una serie di lezioni tenute tra il 1965 e il 1966 riportate in *Alcune questioni di filosofia morale*¹⁸⁵. Arendt mette in luce che la risposta alla domanda «cosa devo fare?» non dipende dai costumi che ci si trova a condividere con chi ci vive accanto, e neppure da un comando sia esso divino o umano, ma solo da ciò «che io decido di fare riguardo a me stesso». Si tratta di un

¹⁸³ Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 182.

¹⁸⁴ Cfr. Sergio Belardinelli, *Natalità e azione in Hannah Arendt (Parte Seconda)*, «La Nottola», n. 1, 1985, p. 53 sgg. Belardinelli sottolinea come in Arendt, a differenza di Kant cui sembrerebbe non ispirarsi fino in fondo, manchi l'interrogativo, nella teoria dell'agire, circa il "che cosa" dobbiamo volere.

¹⁸⁵ Cfr. Hannah Arendt, *Some Questions of Moral Philosophy*, (scritto nel 1965), «Social Research», n. 4, 1994, pp. 739-764; raccolto in Jerome Kohn (a cura di), *Responsibility and Judgment*, New York, Schocken Books, 2003; trad. it. *Alcune questioni di filosofia morale*, già in *Responsabilità e giudizio*, Torino, Einaudi, 2004, pp. 41-126; ristampato come scritto singolo con prefazione di Simona Forti, Torino, Einaudi, 2006.

vivere-con-se-stessi che è più della coscienza o dell'autocoscienza, nel senso che è qualcosa che concerne il processo del pensiero come attività nella quale si parla con se stessi¹⁸⁶. Un essere pensante, radicato nei suoi ricordi e pensieri, che sa di dover vivere con se stesso, porrà dei limiti a ciò che si permetterà di fare, e questi limiti non saranno posti dall'esterno, ma dall'io stesso. È a proposito del male, tuttavia, che la direzione della visione morale arendtiana sembra assumere contorni più precisi:

il male estremo e senza limiti è possibile solo quando queste radici dell'io, che crescono da sé e arginano automaticamente le possibilità dell'io, sono del tutto assenti. Quando sono assenti? Quando gli uomini pattinano sulla superficie degli eventi, quando si fanno sbalottare a destra e a manca senza dar prova di quella profondità di cui pure sarebbero capaci – una profondità che ovviamente cambia da persona a persona, e di secolo in secolo, sia in ampiezza che in quantità¹⁸⁷.

Il canone della condotta si smarrisce, e con esso il limite a ciò che si può fare, quando si «pattina sulla superficie degli eventi» senza più avvertire il dialogo con se stessi e senza quella facoltà di ricordare che consente di evitare il male.

2.2 *La pluralità come legge della terra*

Azione e discorso, come abbiamo visto, sono le modalità con le quali l'uomo rivela al mondo il proprio «chi», ossia la propria identità unica – e quindi la propria differenza – attraverso la quale si appare nel mondo. In questa attività l'agente rivela se stesso esponendosi alla presenza di altri che, nella visione arendtiana, partecipano all'atto stesso. L'agire in isolamento non è possibile senza altri che confermino direttamente o indirettamente chi agisce. A differenza di

¹⁸⁶ Cfr. *ibid.*, p. 58 sgg. È come dire che certe cose non si possono fare perché non sarebbe più possibile vivere con se stessi. Questo dialogo silenzioso con sé rappresenta, per Arendt, la solitudine, ossia un due-in-uno, che si distingue dal mero isolamento (che si verifica quando non si è più in compagnia di se stessi, come accadeva nei campi di concentramento). L'isolamento rimane estraneo a questa interna dicotomia che permette di questionarsi.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 62. La perdita della solitudine, della creatività, quindi la perdita dell'io che costituisce la persona, ha a che fare con l'incapacità di avvertire quel limite a ciò che si può fare.

un riconoscimento come interazione tra coscienze, l'identità che si dischiude nell'agire è quella che si rivela a più esseri umani, i quali, nell'atto espositivo, prendono parte all'azione stessa¹⁸⁸. Come dire che l'identità che si manifesta nell'azione, più che un'affermazione della propria soggettività, è un evento che ha luogo "tra" gli altri. Arendt osserva che ci possono essere verità oltre il discorso, oltre l'uomo come essere politico, ma gli uomini nella pluralità, cioè in quanto vivono, si muovono e agiscono in questo mondo, riescono a fare esperienze significative solo quando possono parlare e attribuire reciprocamente un senso alle loro parole¹⁸⁹. In fondo, le azioni e le parole di ognuno non fanno che intrecciarsi continuamente alle parole e azioni di altre persone con cui si è venuti in contatto. La nozione di azione e discorso si mescola costantemente a quella di una pluralità che, per certi versi, appare come quella caratteristica del pensiero arendtiano capace di informare molta della concettualità politica. Occorre mettere a fuoco l'uso che Arendt fa del tema della pluralità nei diversi scritti, prendendo le mosse dal testo in cui ne offre una più diffusa trattazione, *Vita activa*.

La pluralità attiene tanto alla condizione umana quanto al mondo. La condizione umana è plurale perché diverse e non esclusive sono le attività umane, come pensare, agire, giudicare, allo stesso modo il mondo è a sua volta plurale, perché abitato da esseri plurimi¹⁹⁰. «L'azione [...] corrisponde alla condizione umana della pluralità, al fatto che gli uomini, e non l'Uomo, vivono sulla terra e abitano il mondo»¹⁹¹. La pluralità, quale presupposto dell'azione, in quanto nessuno è identico ad un altro, è la condizione di ogni vita politica. Arendt individua un legame stretto tra azione ed essere insieme, nel senso che l'azione, pur essendo una prerogativa dell'uomo, dipende dalla presenza degli altri. Anche se tutte le attività umane sono condizionate dal fatto che gli uomini vivono insieme, solo l'azione non può nemmeno essere immaginata al di fuori di questo essere insieme degli uomini. «Non potrebbe esistere vita umana, nemmeno quella degli eremiti nelle solitudini, senza un mon-

¹⁸⁸ Cfr. Alessandro Dal Lago, *La città perduta*, in Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. XVI sgg.

¹⁸⁹ Cfr. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 4.

¹⁹⁰ Cfr. Dal Lago, *La città perduta*, cit., p. XIV.

¹⁹¹ Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 7.

do che, direttamente o indirettamente, attesti la presenza di altri esseri umani»¹⁹². Questo mondo è un terreno comune di incontro nel quale gli uomini hanno prospettive differenti. L'essere udito e l'essere visto dagli altri derivano la loro posizione dal fatto che ciascuno ode e vede da una posizione diversa. Anche a fronte di quanto è accaduto con i totalitarismi, Arendt rimarca che la distruzione del mondo comune è di solito preceduta dalla distruzione della molteplicità prospettica in cui esso si presenta alla pluralità umana¹⁹³. Questo può accadere in una tirannia, ossia in una condizione di isolamento nella quale non è possibile intendersi con gli altri, ma può accadere anche in una società di massa, in cui tutti si comportano come se fossero membri di una sola famiglia, in una mimetica ripetizione della prospettiva del proprio vicino. «In entrambi i casi, gli uomini sono divenuti totalmente privati, cioè sono stati privati della facoltà di vedere e di udire gli altri, dell'essere visti e dell'essere uditi da loro»¹⁹⁴.

Dalla modalità con la quale il meccanismo totalitario ha spento nell'*uno* la costitutiva pluralità della condizione umana, riducendo *gli* uomini ad un fascio di reazioni identiche, se ne ricava che «la fine del mondo comune è destinata a prodursi quando esso viene visto sotto un unico aspetto e può mostrarsi in una sola prospettiva»¹⁹⁵. Abbiamo visto nel capitolo precedente come l'individualità, intesa nei termini di tutto ciò che distingue un uomo dall'altro, fosse intollerabile nell'ottica di un dominio totale che esige l'uguale superfluità di tutti gli uomini. I regimi totalitari sono, per Arendt, un costante oggetto di indagine in una duplice chiave: per un verso consentono di ricavare le categorie politiche utilizzabili come deterrente contro la massificazione, per un altro sono un costante parametro per verificare i pervertimenti della libertà politica nelle democrazie contemporanee¹⁹⁶. La pluralità, che conferisce realtà ed esistenza duratura al mondo delle relazioni umane, non è messa a rischio solo dai totalitarismi. Anche il governo dell'anonimato burocratico e il dominio di una società di consumatori, incapace di prendersi cura del mondo,

¹⁹² *Ibid.*, pp. 18-19.

¹⁹³ Cfr. *ibid.*, p. 43.

¹⁹⁴ *Ibid.*

¹⁹⁵ *Ibid.*

¹⁹⁶ Cfr. Collin, *Pensare/raccontare. Hannah Arendt*, cit., p. 37.

può mettere a repentaglio la pluralità e con essa la possibilità di una politica autentica¹⁹⁷. In quest'ottica, Arendt critica il carattere monolitico e il conformismo di quelle società contemporanee che tollerano solo l'esistenza di un'opinione e che perseguono l'essere-uno del genere umano. La condizione per allontanare i germi della società di massa e del totalitarismo sembra essere allora la tutela della singolarità all'interno della pluralità.

Guardando al mondo da una visuale fenomenica, si osserva, a proposito della pluralità, che

non esiste in questo mondo nulla e nessuno il cui essere stesso non presupponga uno spettatore. In altre parole, nulla di ciò che è, nella misura in cui appare, esiste al singolare: tutto ciò che è è fatto per essere percepito da qualcuno. Non l'Uomo, ma uomini abitano questo pianeta. La pluralità è la legge della terra¹⁹⁸.

Il campo della visibilità sembra essere il primo contatto con il mondo comune, in quanto ci si muove in un mondo, come ciò che appare *per* essere percepito *da* qualcuno che gli conferisce realtà, fra una pluralità di essere umani. «La mondità delle cose viventi implica che non esiste soggetto che non sia insieme un oggetto e appaia come tale a qualcun altro, che è garante della sua realtà oggettiva»¹⁹⁹. In questa prospettiva, la sfera politica configurerà uno spazio della relazione, cioè uno spazio dell'apparire *per*, nel senso di poter portare alla presenza, in cui il potere esprime una potenzialità implicita nell'essere insieme, che svanisce appena gli uomini si disperdono²⁰⁰.

¹⁹⁷ Cfr. Bernstein, *Provocazione e appropriazione: la risposta a Martin Heidegger*, cit., p. 237. Bernstein ritiene che il pensiero politico di Arendt possa essere inteso come una risposta critica ad Heidegger, tesa ad evidenziare soprattutto l'incapacità di quest'ultimo di comprendere il significato arendtiano della condizione umana della pluralità. Su questo punto si veda anche Rosaria Parri, *Mondo comune. Spazio pubblico e libertà in Hannah Arendt*, Milano, Jaca Book, 2003, p. 93.

¹⁹⁸ Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 99.

¹⁹⁹ *Ibid.*

²⁰⁰ Sorrentino, *Politica ha ancora un senso? Saggio su Hannah Arendt*, cit., p. 51 sgg. Sorrentino rileva che la dimensione politica di Arendt è incentrata sull'apparenza e sulla pluralità, discostandosi da una tradizione politica che, nel ricercare l'unità, si è occupata dell'uomo rimuovendone la pluralità e sostituendo all'azione la fabbricazione. Oggi potremmo dire che l'azione è surrogata dal lavoro o dal comportamento.

Arendt osserva che «gli esseri viventi *fanno la loro apparizione* come attori su una scena allestita per loro»²⁰¹. Per quanto si tratti di una scena comune a tutti gli esseri viventi, essa appare in modo differente a ciascuna specie e ad ogni individuo. In questa cornice si colloca la centralità che assume nel pensiero arendtiano il *dokei moi*, cioè l'opinione, il “mi sembra”, quale unico modo in cui la realtà può apparire, vale a dire secondo prospettive irriducibilmente plurali, dietro le quali non c'è nessun *noumeno*, né alcun comune denominatore²⁰². «Apparire significa sempre parere agli altri e questo parere varia secondo il punto di vista e la prospettiva degli spettatori. [...] Il parere corrisponde al fatto che ogni apparenza, ad onta della propria identità, è percepita da una pluralità di spettatori»²⁰³. Come cercheremo di mettere in evidenza, la sfera pubblico-politica non ha alla base un comune obiettivo, inteso come interesse comune, ma ha qualcosa “in comune” che separa e unisce gli uomini: il mondo.

L'apparire è sempre un coapparire, mai da semplici spettatori, su una scena nella quale a differenziarsi sono anche le decisioni su cosa mostrare e sulle modalità di nascondimento²⁰⁴. Gli uomini non sono gettati nel mondo per vegliare su di esso, ma, in virtù del loro apparire e scomparire da nessun luogo, sono equipaggiati per prendere parte al teatro mondo. Gli individui sono *del* mondo, nel senso che ne sono parte, e non sono semplicemente *nel* mondo²⁰⁵.

L'impulso ad apparire non è messa a nudo, disvelamento totale, ma è decisione su cosa mostrare e cosa lasciare nascosto. Di qui la differenza tra sfera privata e sfera pubblica: la sfera privata è il limite della sfera pubblica e, in questo senso, è ciò che la costituisce. Il pubblico senza la sfera privata perde la sua caratteristica di sorgere alla vista da un certo fondo più oscuro che deve rimanere nascosto se non vuole perdere la sua profondità in un senso reale, non soggettivo²⁰⁶. Distruggere la sfera privata significa allora mettere a repenta-

²⁰¹ Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 101.

²⁰² Cfr. Forti, *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit., pp. 293-294.

²⁰³ Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 102.

²⁰⁴ Cfr. Roviello, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, cit., p. 13 sgg.

²⁰⁵ Cfr. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 103.

²⁰⁶ Cfr. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., pp. 52-53. Il privato garantisce il segreto di ciò che deve rimanere nascosto alla luce dell'esposizione in pubblico, ossia di un luogo posseduto privatamente in cui rifugiarsi. La *privacy* ha anche

glio la sfera pubblica. In questa prospettiva, alcuni interpreti hanno messo in luce come la persona rappresenti ciò che dell'individuo si apre al mondo²⁰⁷. L'individuo non si risolve in quella maschera, costitutiva per manifestarsi, che gli consente al contempo di interfacciarsi con la sfera pubblica e di tutelarsi da essa. Aprendosi al mondo, all'alterità del mondo, l'uomo si apre a se stesso, per questo la personalità individuale è come un'apertura singolarizzata alla realtà. Il mondo appare allora una scena dell'auto-rivelazione o auto-esibizione dell'individuo. Ciò che non è mostrato, che non è comunicato non rimane mai piena verità nascosta nell'interiorità, ma un non-essere in attesa della giusta scena²⁰⁸.

Il paradigma della pluralità, dalle sfumature così variegata negli scritti arendtiani, sembra connotarsi anche nei termini di unicità, ossia come qualcosa che è più della molteplicità, dell'alterità o della mera distinzione²⁰⁹.

La pluralità umana, condizione fondamentale sia del discorso sia dell'azione, ha il duplice carattere dell'eguaglianza e della distinzione. Se gli uomini non fossero uguali, non potrebbero né comprendersi fra loro, né comprendere i propri predecessori, né fare progetti per il futuro e prevedere le necessità dei loro successori. Se gli uomini non fossero diversi, e ogni essere umano distinto da ogni altro che è, fu o mai sarà, non avrebbero bisogno né del discorso né dell'azione per comprendersi a vicenda. Sarebbero sufficienti soltanto segni e suoni per comunicare desideri e necessità immediati e identici²¹⁰.

Gli uomini possono comprendersi perché sono uguali e hanno bisogno di relazionarsi attraverso azione e discorso perché sono diversi. La distinzione degli esseri umani non è solo una forma di *alteritas*, nel senso che non è mero essere distinti da qualcosa, consueta

dei tratti non privativi che emergono quando l'uomo corre il rischio di esserne privato. Arendt, quindi, ricerca una sorta di equilibrio, di confine tra sfera pubblica e sfera privata.

²⁰⁷ Cfr. Roviello, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, cit., pp. 21-22. La personalità individuale è la ripresa inventiva di un dato o di un insieme di dati (caratteristiche fisiche e mentali) strutturati in forma singolare.

²⁰⁸ Cfr. *ibid.*, La manifestazione è il mondo singolarizzato con il quale l'individuo si dà a vedere.

²⁰⁹ Cfr. Bernstein, *Provocazione e appropriazione: la risposta a Martin Heidegger*, cit., p. 235 sgg.

²¹⁰ Cfr. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 127.

modalità per dire ciò che ogni cosa è. Ma «nell'uomo, l'alterità, che egli condivide con tutte le altre cose e la distinzione, che condivide con gli esseri viventi, diventano unicità, e la pluralità umana è la paradossale pluralità di esseri unici»²¹¹.

Discorso e azione rivelano questa unicità nella distinzione. Mediante essi gli uomini *si* distinguono anziché essere meramente distinti; discorso e azione sono le modalità in cui gli esseri umani appaiono gli uni agli altri non come oggetti fisici, ma *in quanto* uomini²¹².

Agli esseri umani è data la uguale possibilità di comprendersi attraverso il linguaggio, possibilità che ognuno dispiegherà differentermente, significando a suo modo la realtà. In questa attualizzazione del "chi" all'interno di uno spazio pubblico in cui apparire agli altri, ciascuno, svelando la propria unicità, esibirà il dato di fatto della pluralità degli uomini. Quello di Arendt, come è stato osservato, non è un realismo nel quale la realtà semplicemente si specchia, ma è il tentativo di ripensare la condizione umana dal punto di vista della «pluralità fondativa, preteoretica, dell'abitazione umana»²¹³. Di qui la visione polemica di politica in Arendt, che prende le distanze dai canoni tradizionali della scienza politica e dalle esperienze di riduzione all'ordine dell'uno, riattivando una visione relazionale e plurale della dimensione dell'agire, nella quale l'unicità di ciascuno possa essere presentificata²¹⁴. Come dire che la scena politica si struttura nei termini di esibizione agli altri della propria singolarità nella pluralità. Questo rivelarsi, che è altro dalla mera esistenza corporea, cioè dal mero esistere, si fonda su un'iniziativa da cui non ci si può astenere pena la perdita della propria umanità²¹⁵. Si appare al mondo attraverso la parola e l'azione e queste attività permettono all'uomo di distinguersi e di significare la propria umanità. L'umanità è quindi

²¹¹ *Ibid.*

²¹² *Ibid.*

²¹³ Cfr. Alessandro Dal Lago, *Il pensiero plurale di Hannah Arendt*, «aut aut», nn. 239-240, 1990, p. 5.

²¹⁴ Cfr. Guaraldo, *Politica e racconto. Trame arendtiane della modernità*, cit., p. 35 sgg. Guaraldo parla a questo proposito di «politica dell'unicità».

²¹⁵ Cfr. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., pp. 127-129.

quella modalità di rivolgersi al mondo, di mettersi in scena nello spazio pubblico attraverso il discorso e l'azione²¹⁶.

La pluralità sembra essere uno dei fili portanti che intesse la trama dei concetti arendtiani, come si ricava anche da alcune riflessioni sul mondo in un'accezione storico-politica,

se è vero che una cosa, nel mondo storico-politico come in quello sensibile, è reale soltanto quando può mostrarsi ed essere percepita in ogni suo aspetto, allora occorrono sempre una pluralità di uomini o di popoli e una pluralità di posizioni perché la realtà sia resa possibile e ne sia garantita la continuità²¹⁷.

L'esistenza e la continuità del mondo sembrano essere garantite solo in virtù delle differenti visioni o prospettive sull'ordine delle cose. In questo senso, proteggere l'unicità e la differenza delle prospettive equivale a prendersi cura del mondo e della sua sopravvivenza. Circostanza che assume contorni pericolosamente realistici ogni qual volta si cancella o si tenta di annientare un popolo, uno stato o un gruppo di persone che occupa una posizione nel mondo, perché si distrugge un aspetto del mondo in cui si mostrava e non potrà più tornare a mostrarsi. Come osserva Arendt, la politica ha che vedere con il mondo che si crea tra gli uomini e che sopravvivrà loro, un mondo vivificato proprio dalla varietà di orizzonti che di esso si è in grado di far apparire;

[...] più vi sono nel mondo popoli che intrattengono una qualche relazione reciproca, più tra di essi verrà a crearsi del mondo e più quel mondo sarà grande e ricco. Più punti di vista esistono in un popolo, dai quali esaminare il mondo che tutti ospita in uguale misura e a tutti si presenta in uguale misura, più la nazione sarà grande e aperta²¹⁸.

In quest'ottica, Arendt mette in guardia dal pericolo di una riduzione della politica e del mondo ad una sola voce, ad un solo popolo, perché se si finisse «per vedere e comprendere tutto da un'unica prospettiva, vivendo in piena concordia, allora il mondo nel senso

²¹⁶ Cfr. Roviello, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, cit., p. 25. Quando Arendt si occupa di biografie, si occupa di questa umanità, cerca di far rivivere la persona come essere-nel-mondo e in questo senso di far apparire un aspetto del mondo.

²¹⁷ Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 82.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 83.

storico-politico finirebbe»²¹⁹. Gli uomini possono esistere solo dove esiste il mondo, ma il mondo, a sua volta, per esistere ha bisogno di una pluralità che non sia semplice moltiplicazione di una specie.

La pluralità va articolata e messa in relazione in uno spazio, all'interno del quale non vi sia né un rapporto gerarchico, né uno funzionale, perché una politica autentica richiede, all'interno di un ambito comune, un "intervallo", una differenziazione che mantenga la pluralità, impedendo che gli uomini si trasformino in una massa amorfa. Una politica aperta alla differenza e intrinsecamente plurale non può prescindere dal concetto di uguaglianza e, quindi, di diversità²²⁰. A questo proposito, Arendt a più riprese mette in luce che «la politica tratta della comunanza e convivenza dei diversi», nel senso che ogni singolo, in quanto cominciamento particolare e unico, deve trovare spazio e visibilità nella sfera della politica²²¹. C'è una complementarità tra diritto alla differenza ed uguaglianza all'interno di una concezione della politica intesa come garanzia ai diversi di uguali diritti. Di qui, appare più chiaro che «con questa spontanea garanzia e concessione di un diritto giuridico uguale, si riconosce che la pluralità degli uomini, i quali devono la loro pluralità a loro stessi, deve la propria esistenza alla creazione dell'uomo»²²². La differenza, condizione vitale della pluralità, necessita di un'uguaglianza giuridica, garantita dalla cittadinanza, che consenta una pari possibilità di accedere alla vita politica attraverso azioni e parole. Nella visione arendtiana, non è sufficiente vivere la propria differenza nella sfera sociale o in quella privata, ma la pluralità va agita in uno spazio politico che la illumini. Questa singolarità esige innanzitutto un'istituzione artificiale che renda politicamente uguali uomini i diversi per natura. L'uguaglianza non è un dato fattuale, bensì un progetto inerente alla costruzione di uno spazio politico che garantisca la singolarità di ognuno senza azzerarne la differenza²²³. Sul fondo

²¹⁹ *Ibid.*

²²⁰ Cfr. Paola Ricci Sindoni, *Hannah Arendt. Come raccontare il mondo*, Roma, Studium, 1995, p. 46. Si veda inoltre Anna Escher Di Stefano, *Storia privata e storia pubblica. Nel pensiero di Hannah Arendt*, «Segni e comprensione», n. 42, gennaio-aprile 2001, pp. 11-12.

²²¹ Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 5.

²²² *Ibid.*, p. 6.

²²³ Cfr. Forti, *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit., p. 290; si veda inoltre Boella, *Hannah Arendt. Agire politicamente*, pen-

dell'idea d'uguaglianza evocata da Arendt è depositata la nozione greca di *isonomia*, con la quale non si intendeva un'uguaglianza di condizioni, ma la parità di quelli che si muovevano tra propri pari.

L'*isonomia* garantiva l'eguaglianza, ma non perché tutti gli uomini erano nati o creati uguali; al contrario, perché gli uomini erano per natura (φύσει) non eguali e avevano bisogno di un'istituzione artificiale, la *polis*, che in virtù del suo νόμος li rendesse uguali. L'eguaglianza esisteva solo in questo specifico ambito politico, in cui gli uomini si incontravano fra loro come cittadini e non come persone private²²⁴.

Arendt insiste su come questa nozione di uguaglianza sia stata sostituita da una concezione moderna in base alla quale gli uomini nascono uguali e diventano differenti in virtù di quelle istituzioni politiche e sociali costruite dall'uomo stesso²²⁵. L'uguaglianza, nel mondo greco, non era un attributo dell'uomo, ma dell'istituzione artificiale deputata ad attribuirle, la *polis*. Ne conseguiva che l'uguaglianza non la si riceveva con la nascita ma con la cittadinanza. Nel mondo greco libertà ed uguaglianza non erano considerate qualità naturali, ma erano prodotti convenzionali (νόμος) dello sforzo umano e del mondo fatto dagli uomini²²⁶. In questa linea, occorre ricordare che l'*isonomia* significava pari diritto all'attività politica, ossia alla libertà di parola e, quindi, all'attività dialogica²²⁷. A differenza di questa visione, l'età moderna è, invece, segnata dall'avvento della sfera sociale, nella quale ci si attende dai propri membri un certo comportamento attraverso regole che tendano a normalizzarli e a

sare politicamente, cit., p. 132. Questa visione si inquadra all'interno della linea di demarcazione che Arendt traccia tra questioni sociali e politiche – ritenendo prioritarie queste ultime – e della circostanza che la libertà deve dispiegarsi anche nel pubblico e non solo nella *privacy*.

²²⁴ Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., pp. 26-27. L'uguaglianza rappresenta una protezione dell'uomo dalla sua naturalità, in questo senso la personalità giuridica rappresenta una sua tutela.

²²⁵ Su una discussione della nozione arendtiana di uguaglianza si veda Alain Renaut, *L'idée d'égalité et la notion moderne du droit. Lecture critique de Hannah Arendt*, in Jean Ferrari e Alberto Postigliola (a cura di), *Égalité/Uguaglianza*, Napoli, Liguori, 1990, pp. 61-74.

²²⁶ Cfr. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 27.

²²⁷ Cfr. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 30.

determinare la loro condotta escludendo l'azione spontanea²²⁸. Se la sfera della *polis* greca era quella agonale nella quale occorreva distinguersi, pur muovendosi tra propri pari, con l'uguaglianza moderna, basata sul conformismo della società, l'azione è surrogata dal comportamento come modalità primaria di relazione tra gli uomini²²⁹. Si tratta di un rilievo che, in termini più generali, Arendt inquadra all'interno di una modernità spoliticizzata e conquistata dal sociale, nella quale le azioni libere, e con esse gli spazi politici, sono sostituite da schemi di comportamento prevedibili²³⁰.

In una lettura in chiave più politica dell'imprescindibilità della pluralità, Arendt osserva come i pericoli inerenti all'azione derivino tutti dalla condizione umana della pluralità, quale condizione di possibilità della sfera pubblica. Da questa premessa ne consegue che il tentativo di eliminare la pluralità equivale *eo ipso* ad un'abolizione della sfera pubblica. In questo senso, forme di governo quali la monarchia, la tirannide, che spesso funzionano fin troppo bene, hanno in comune l'esclusione dei cittadini dalla sfera pubblica e l'insistenza con cui li invitano a badare ai propri affari. Il tratto distintivo di questa concezione è l'idea che gli uomini possono legalmente e politicamente vivere insieme solo quando vi è un rapporto gerarchico tra chi comanda e chi obbedisce²³¹.

La condizione della pluralità, inoltre, non è solo presupposto e senso stesso dell'agire, ma attiene anche ai rimedi immaginati da A-

²²⁸ Cfr. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., pp. 30-31. Dalla società semif feudale alla società divisa in classi fino alla società di massa, questi passaggi segnano la conquista dell'ambito pubblico da parte della società.

²²⁹ Cfr. *ibid.* Con il conformismo, e con l'affermarsi dell'economia, si sono sviluppate le leggi della statistica, che sono le leggi dei grandi numeri, in cui singoli atti o eventi possono apparire statisticamente solo come eccezioni o deviazioni. Per Arendt, applicare alla politica o alla storia i grandi numeri significa obliterare a priori tutto ciò che non è comportamento quotidiano o tendenza automatica.

²³⁰ Cfr. Cedronio, *La democrazia in pericolo. Politica e storia nel pensiero di Hannah Arendt*, cit., pp. 229-230. Cedronio mette in guardia dai pericoli del conformismo, che spesso si estrinsecano nell'incapacità del singolo di opporsi alla maggioranza. Per una discussione del rapporto tra politica, sociale e mondo, si vedano: Teresa Serra, *L'autonomia del politico. Introduzione al pensiero di Hannah Arendt*, Teramo, Facoltà di Scienze Politiche, 1984 e Margaret Canovan, *H. Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

²³¹ Cfr. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., pp. 172-173. Il luogo comune che la comunità politica si distingue in chi comanda e in chi obbedisce si fonda sulla diffidenza nei confronti dell'azione.

rendt all'irreversibilità e all'imprevedibilità dell'azione. Abbiamo fatto cenno a come il perdono e la promessa rappresentino le uniche modalità per controvertire i gesti del passato e dare continuità a quelli del futuro. Ciò che accomuna entrambe le facoltà è proprio la pluralità, dato che nessuno può perdonare se stesso o sentirsi legato ad una promessa fatta a se stesso²³². Promessa e perdono sono facoltà eminentemente politiche, dal momento che riposano su esperienze che non possono avvenire nell'isolamento, ma esigono la presenza degli altri. Anche nel perdono, come nell'azione e nel discorso, noi dipendiamo dagli altri, ai quali appariamo in un aspetto distinto che noi stessi non siamo in grado di percepire²³³. In maniera non dissimile dal perdono, la promessa ha la funzione di porre rimedio agli effetti dell'azione. Se il perdono scioglie dai vincoli del passato, la promessa dissolve almeno in parte l'imprevedibilità del futuro attraverso il suo potere di stabilizzazione.

Occorre indugiare sul rapporto tra azione, pluralità e promessa. Abbiamo messo in luce come l'azione sia espressione della libertà dell'uomo e come il poter fare promesse sia una modalità per arginare l'impossibilità di predire le conseguenze di un atto, propria di una comunità in cui tutti hanno la medesima facoltà di agire. Questa impossibilità di fare previsioni e di rimanere padroni delle conseguenze dei propri atti è, secondo Arendt, il prezzo che si paga per la propria libertà e per il suo dispiegarsi solo in una dimensione di pluralità²³⁴. In questo orizzonte, la facoltà di promettere rappresenta il solo modo per imbrigliare, almeno in parte, quell'oscurità e quell'imponderabilità degli atti umani corrispondenti ad una libertà data nell'assenza di sovranità.

La sovranità, che è sempre ingannevole se pretesa da una singola entità isolata, sia questa l'entità individuale della persona o l'entità collettiva di una nazione, assume, nel caso di molti uomini legati da promesse, una certa realtà limitata²³⁵.

²³² Cfr. *ibid.*, pp. 175-176.

²³³ Cfr. *ibid.*, p. 179. Nessuno può perdonare se stesso, perché quel "chi" che si rivela nell'azione e nel discorso rimane anche oggetto del perdono.

²³⁴ Cfr. *ibid.*, p. 181. Questo, osserva Arendt, è il prezzo che l'uomo paga per la pluralità e per la realtà, cioè per la gioia di coabitare in un mondo in cui la realtà è garantita ad ognuno dalla presenza degli altri.

²³⁵ *Ibid.*

Vi è una sorta di paradosso tra libertà e sovranità, perché la sovranità, quale autosufficienza e piena padronanza di sé, contraddice la pluralità, quale riconoscimento dell'esistenza degli altri.

Data la condizione dell'uomo, determinata dal fatto che sulla terra non esiste *l'uomo*, bensì esistono *gli uomini*, libertà e sovranità sono così lontane dall'identificarsi da non poter neppure esistere simultaneamente²³⁶.

Supponendo che si riuscisse a obliterare la pluralità, anche come dipendenza sensata dagli altri, la conseguenza non sarebbe tanto una pienezza e padronanza del sé, ma un kantiano strabismo di pensiero che porterebbe a scambiare il mondo con uno immaginario in cui gli altri non esistono²³⁷. In questo senso, la sovranità ha una realtà, seppur limitata, solo quando è concepita come un legame tra uomini che si fanno promesse per uno scopo convenuto. L'uomo al singolare non è sovrano né superiore, ma gli uomini al plurale, vincolati da mutue promesse, hanno una certa sovranità nella misura in cui possono disporre del futuro come fosse presente. Le facoltà di perdonare e promettere rappresentano allora dei dispositivi di controllo della possibilità di dare inizio a processi non interamente conoscibili in una cornice plurale²³⁸.

²³⁶ Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., p. 219.

²³⁷ Cfr. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 173. Cfr. Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), in *Kant's Gesammelte Schriften*, cit., Ak. Bd. VII, pp. 117-335; trad. it. *Antropologia pragmatica*, Roma-Bari, Laterza, 2001, p. 107. L'unico segno generale di pazzia è, per Kant, la perdita del senso comune (*sensus communis* o *Gemeinsinnes*) e il subentrare del senso logico privato (*sensus privatus* o *Eigensinn*). La sanità del proprio giudizio necessita del rapporto con gli altri, per non chiudersi in un autismo logico. A questo proposito, (si veda Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Ronald Beiner (ed. by), Chicago, The University of Chicago Press, 1982; trad. it. *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, Genova, Il Melangolo, 1990, p. 98 sgg.) Arendt ricorda che Kant parla di pazzia anche nei termini di «ostinazione logica», espressione con la quale evidenzia che la facoltà logica può funzionare anche senza comunicazione, solo che in questo caso «qualora la pazzia avesse provocato la perdita del senso comune, detta facoltà logica metterebbe a capo risultati disennati proprio perché disgiunta da quell'esperienza che acquista validità e può essere convalidata solo in presenza degli altri». Su questo punto mi permetto altresì di rimandare a Nataschia Mattucci, *L'universale plurale. Sul pensiero politico di Immanuel Kant*, Torino, Giappichelli, 2006, p. 245.

²³⁸ Cfr. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 181.

Prima di concludere questo percorso necessariamente parziale all'interno di un paradigma, come quello della pluralità, che attraverso trasversalmente tutto il pensiero arendtiano, può essere utile fare qualche cenno a quelle esperienze politiche nelle quali la condizione della pluralità ha avuto o potrebbe avere una rappresentazione appropriata. Una pratica politica autentica, declinabile solo nel segno della pluralità e della partecipazione, non può essere esperita attraverso categorie moderne, come quelle di sovranità statale e di rappresentanza politica, che hanno nella ricerca dell'uno e nella delega partecipativa la loro grammatica²³⁹. Si tratta di categorie che depauperano l'azione politica nella sua potenzialità, a vantaggio di un sistema che per calcolare hobbesianamente le conseguenze non può che ridurre la complessa pluralità. Ciononostante, Arendt non rinuncia in molti dei suoi scritti a comprendere, in un tentativo di rivitalizzarne lo spirito e la memoria, quelle epifanie di una pluralità che si è fatta realtà politica. In questa luce, vanno inquadrare le esperienze di autogoverno – le *townships* americane, i consigli rivoluzionari e studenteschi, per dirne alcuni – ossia quei momenti assembleari e di corralità nei quali l'azione politica nel segno della pluralità sembra ricomparire come un miracolo²⁴⁰. Per quanto non si possano né prevedere né predire, è comunque realistico aspettarsi, ma soprattutto essere pronti ad accogliere miracoli nella sfera politica²⁴¹. Quella consiliare si presenta, nel pensiero arendtiano, come la pratica nella quale la pluralità riesce ad essere agita in uno spazio politico, perché accoglie il principio federale del tenere insieme unità separate (studenti, operai, contadini) e trasforma la mera *co-esistenza* in azione politica²⁴². Queste esperienze di libertà in pubblico hanno rap-

²³⁹ Cfr. Carlo Galli, *Hannah Arendt e le categorie politiche della modernità*, in Esposito (a cura di), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, cit., p. 25 sgg.

²⁴⁰ Cfr. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 276 sgg. Si veda inoltre: Arendt, *La disobbedienza civile*, cit., p. 73 sgg.

²⁴¹ Cfr. Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., p. 226.

²⁴² Cfr. Hannah Arendt, *Totalitarian Imperialism: Reflexions on the Hungarian Revolution*, «The Journal of Politics», n. 1, 1958, pp. 5-43; trad. it. *Riflessioni sulla rivoluzione ungherese*, «Micromega», n. 3, 1987, p. 109. Per un approfondimento si vedano Sorrentino, *Politica ha ancora un senso? Saggio su Hannah Arendt*, cit., p. 68 sgg.; Paolo Flores D'Arcais, *Hannah Arendt. Esistenza e libertà*, Roma, Donzelli, 1995, p. 63. Nella loro breve vita i consigli ungheresi offrirono uno spaccato della loro struttura federale e decentrata, caratterizzata dalla formazione di consigli supe-

presentato dei momenti fugaci ed intermittenti nella storia, finendo per essere soffocate e risolte all'interno delle maglie rappresentative e degli apparati di partito. La storia ha visto prevalere un modello di dominio che può mantenersi soltanto attraverso la sistematica contrazione dell'azione politica e della sua imprevedibile libertà all'interno di un ordine di sicurezza²⁴³. Nella visione arendtiana – all'interno della quale occorre tenere sempre a mente che la concezione di politica è forgiata a partire dalla *polis* greca – la rappresentanza politica, intesa come amministrazione burocratica di un'élite di esperti e come distinzione fra governanti e governati, genera e riproduce un inaridimento della libertà pubblica²⁴⁴. Nelle secche rappresentative, all'azione professionistica di pochi corrisponde la spolitizzazione di molti espropriati della loro capacità di azione interrelata, nonché di quella felicità e gioia che si provano nell'esperire la libertà in pubblico.

La pluralità, quale condizione costitutiva dell'umanità e quale condizione di possibilità della politica, appare dunque impronunciabile all'interno di una semantica in cui la rappresentanza politica risolve una pluralità di esseri singolari in un'unità costruita nella neutralizzazione delle differenze.²⁴⁵ La critica alla rappresentanza e il tentativo di disseppellire esperienze “altre” da quelle proprie di una mediazione costruita nell'astrazione, più che un modello istituziona-

riori (provinciali, regionali) ma coordinati con quelli locali. La finalità di questi corpi politici era quella di diffondere il potere coniugando partecipazione, mutuo controllo e principio federativo.

²⁴³ Cfr. Dolf Sternberger, *Politie und Leviathan. Ein Streit um den antiken und den modernen Staat*, in H. Maier-Leibnitz (hrsg. von), *Zeugen des Wissens*, Mainz, Hase & Koehler Verlag, 1986; trad. it. *Politia e Leviatano. Una disputa intorno allo Stato antico e moderno*, in Esposito (a cura di), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, cit., p. 180 sgg. Sternberger, da un versante critico, mette in luce che la semplicistica opposizione tra partito e consiglio proposta da Arendt è poco argomentata e difficilmente sostenibile.

²⁴⁴ Cfr. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 274.

²⁴⁵ Cfr. Roberto Esposito, *Hannah Arendt tra “volontà” e “rappresentazione”: per una critica al decisionismo*, in Id. (a cura di), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, cit., p. 60; inoltre Roberto Esposito, *Irrapresentabile polis*, in Id., *Categorie dell'impolitico*, Bologna, Il Mulino, 1988, p. 101. Arendt ha liberato la volontà dal suo giro di vite rappresentativo, senza aprire a sue apologie in senso schmittiano o roussoviano. In entrambi gli autori si potrebbe rinvenire, secondo Esposito, una istituzionalizzazione del principio di esclusione, interno nella prospettiva di Rousseau, esterno in quella di Schmitt.

le per la politica, costituiscono segnali “miracolosi”, nella semantica arendtiana, della possibilità di riscoprire il gusto e il senso della politica, perché anche in epoche pietrificate la possibilità di esseri liberi sembra rimanere intatta²⁴⁶.

2.3 *Lo spazio del mondo in comune*

Nella rilettura di una visione della pluralità che si presta ad estensioni di senso che vanno dalla condizione umana all'uguaglianza fino alla sfera politica, più volte è affiorato il concetto di mondo comune. Nelle condizioni di un mondo comune la realtà non è garantita dalla natura comune di tutti gli uomini, ma piuttosto dal fatto che, nonostante le molteplici prospettive, ciascuno si occupa dello stesso oggetto. Nel pensiero di Arendt l'idea di comune non configura un'aspirazione ad una medesima visione della realtà, replicabile da parte degli individui, ma ha a che fare con quella modalità singolare di accedere ad un mondo che, tuttavia, è ciò che abbiamo *in* comune. Si è già rilevato, a proposito dell'analisi critica dei diritti umani, come tra i presupposti che avevano aperto la strada al dominio totale e al male radicale, inteso come superfluità degli uomini, Arendt avesse individuato la progressiva distruzione della personalità umana unita alla dissipazione di quegli spazi che consentono alla libertà di istituirsi. La circostanza che la perdita dello *status* giuridico all'interno del proprio governo corrispondesse alla perdita di *status* giuridico anche all'interno di tutti gli altri stati induce Arendt a denunciare l'inconsistenza dei diritti umani²⁴⁷. La privazione di ogni *status* giuridico, del «diritto ad avere diritti» era coincisa, conseguentemente, con la mancanza di un posto al mondo che attribuisse un peso alle opinioni e riconoscesse un effetto alle azioni. La perdita di comunità, sottesa alla perdita dei diritti umani, più che il richiamo ad una visione essenzialistica di comune, da una prospettiva giuridica sembra fare riferimento alla necessaria appartenenza ad una comunità politica che offra garanzie ai suoi membri; da una prospet-

²⁴⁶ Cfr. Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., p. 224. Inoltre si veda Serra, *Virtualità e realtà delle istituzioni. Ermeneutica, diritto e politica in Hannah Arendt*, cit., p. 104 sgg.

²⁴⁷ Cfr. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 407-408.

va più filosofico-politica sembra, invece, evocare la presenza di un mondo comune, quale spazio relazionale in cui si intrecciano opinioni e azioni differenti.

Per comprendere come la presenza e la cura di un mondo comune siano le condizioni per mettersi al riparo tanto dalla massificazione quanto dall'isolamento, è necessario ripercorrere i luoghi in cui questa visione sembra caratterizzarsi con maggiore nitidezza. In *Vita activa*, Arendt osserva che tra uomo e mondo c'è un rapporto di reciproco condizionamento: l'esistenza umana è condizionata nella misura in cui entra in contatto con le cose, allo stesso modo le cose sarebbero enti privi di relazione, acosmici, se non fossero condizionati dall'esistenza umana. La condizione umana, che non attiene alla naturalità ma a ciò che rende significativa l'esistenza, muterebbe se gli uomini vivessero in condizioni diverse da quelle offerte dalla terra²⁴⁸. La *vita activa* è radicata in un mondo di uomini e di cose con cui ogni attività umana entra in relazione.

Questo mondo, tuttavia, non si identifica con la terra o con la natura, come spazio limitato che fa da sfondo al movimento degli uomini e alle condizioni generali della vita organica. Esso è connesso, piuttosto, con l'elemento artificiale, il prodotto delle mani dell'uomo, come pure con i rapporti tra coloro che abitano insieme il mondo fatto dall'uomo²⁴⁹.

La visione del mondo arendtiana non è, quindi, appiattita a mera naturalità né si risolve nell'essere una cornice delle vicende umane, ma sembra avvicinarsi maggiormente a quella di spazio pubblico, laddove con pubblico si fa riferimento al poter essere visto e percepito da tutti, al poter avere la più ampia pubblicità possibile²⁵⁰. Nel tracciare una linea di demarcazione tra sfera pubblica e privata, si sottolinea che «il termine pubblico significa il mondo stesso, in quanto è comune a tutti e distinto dallo spazio che ognuno di noi vi

²⁴⁸ Cfr. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 9. La vita del singolo individuo si distingue dalle altre cose per il fatto che il corso rettilineo del suo movimento taglia la vita circolare di quella biologica. La mortalità è questo muoversi lungo una linea retta in un universo in cui ogni cosa dotata di movimento si muove in un ordine ciclico.

²⁴⁹ Cfr. *ibid.*, p. 39.

²⁵⁰ Cfr. *ibid.*, p. 37. Si veda a questo riguardo Enegrén, *Il pensiero politico di Hannah Arendt*, cit., p. 59. Enegrén mette in luce la coincidenza in Arendt tra pubblicità (*Öffentlichkeit*) e sfera di competenza del politico, come messa in comune di azioni e parole.

occupa privatamente»²⁵¹. Il pubblico sembra connotarsi quale scena comune in cui gli esseri viventi fanno la loro apparizione, perché «essere vivi significa essere posseduti da un impulso all'autoesibizione che corrisponde in ognuno al dato di fatto del proprio apparire»²⁵². Ciò che appare acquista realtà nella misura in cui è visto e sentito da altri, come pure da noi, in una rete di reciproci rimandi²⁵³. In opposizione alla sfera pubblica, vivere una vita interamente privata equivale all'essere privati della realtà che ci deriva dall'essere visti e sentiti dagli altri. Lo stato di deprivazione implica la mancanza di quella mediazione di un mondo comune di cose che ci mette in relazione. Come osserva Arendt, «la privazione implicita nella *privacy* consiste nell'assenza degli altri; in questo caso, ai loro occhi, l'uomo privato non appare, e quindi è come se non esistesse»²⁵⁴. Questo intrinseco elemento di privazione della sfera privata attiene alla mancanza di conseguenze per gli altri di ciò che si fa, come se le azioni o le parole rimanessero senza significato per il mondo. Tale contrapposizione, tuttavia, non apre ad una volontà di colonizzazione o di riduzione della sfera privata, quanto piuttosto, come è stato osservato²⁵⁵, ad un necessario mantenimento di una differenziazione tra queste sfere, assegnando a ciascuna il giusto posto. Ci limitiamo a segnalare in questa sede che la distinzione tra pubblico e privato evoca anche la delimitazione di ciò che è *idion* rispetto a ciò che è *koinon*, ossia una separazione, ripresa dal mondo greco, tra ciò che è “proprio” rispetto a ciò che è “comune” e, in termini più estensivi, tra ambito domestico e sfera della *polis*. In questa linea concettuale,

vivere in un mondo reale e parlarne insieme agli altri sono in fondo una cosa sola, e ai greci la vita privata appariva «idiota» perché le era negata

²⁵¹ Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 39.

²⁵² Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 101.

²⁵³ Cfr. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 37. Rispetto a questa realtà, la vita intima rimane qualcosa di incerto fin quando non è deindividualizzato e trasformato, attraverso la narrazione o la trasposizione artistica, in modo da poter apparire in pubblico. Le sensazioni più intime e private, come quella di un intenso dolore fisico, sono quelle meno comunicabili, meno passibili di pubblicità, perché sembrano privare il soggetto del suo rapporto con il mondo.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 43.

²⁵⁵ Cfr. Enegrén, *Il pensiero politico di Hannah Arendt*, cit., p. 60.

quella pluralità del discorrere di qualcosa, e con essa l'esperienza della realtà del mondo²⁵⁶.

Al di là dei rilievi critici sollevati dagli interpreti su una contrapposizione a tratti rigida²⁵⁷, ci sembra perspicuo seguire il filo arendtiano intessuto attorno alla visione di mondo comune come spazio della pluralità, che certo è sfera del pubblico, ma che esiste nella misura in cui si ha un posto proprio, un rifugio sicuro dal mondo pubblico comune²⁵⁸. A questo riguardo, Arendt scrive che se si vuol vedere ed esperire il mondo nella sua realtà, lo si può fare solo considerandolo «una cosa che è comune a molti, che sta tra loro, che li separa e unisce, che si mostra a ognuno in modo diverso, e dunque diviene comprensibile solo se molti ne parlano insieme e si scambiano e confrontano le loro opinioni e prospettive»²⁵⁹. Il mondo comune sembra prendere forma nella pluralità, ossia nel suo presentarsi non solo sotto un aspetto, come si ricava dall'efficace metafora del mondo immaginato nella modalità di tavolo,

vivere insieme nel mondo significa essenzialmente che esiste un mondo di cose tra coloro che lo hanno in comune, come un tavolo è posto tra quelli

²⁵⁶ Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 40.

²⁵⁷ Cfr. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit., p. 291. Forti, che parla di un'opposizione polemicamente euristica, mette in luce le diverse accezioni di privato in Arendt: sfera della privazione, dimensione affettiva e dell'interiorità, nonché ambito della proprietà e del lavoro. In una prospettiva più critica, si veda George Kateb, *Hannah Arendt, Politics, Conscience, Evil*, Totowa, NJ, Rowman & Allanheld, 1984, pp. 3-4. Che la separazione tra privato e pubblico non sia svolta da Arendt nell'intento di pubblicizzare il privato o di considerarlo una sfera subalterna, lo si può ricavare anche da un luogo di *Vita activa* (pp. 44-45) in cui l'autrice osserva che la società di massa attenda sia alla sfera pubblica che a quella privata, nel senso che mette in discussione sia il proprio posto nel mondo che la propria dimora privata. La minaccia della scomparsa della sfera pubblica si accompagna ad una possibile liquidazione di quella privata.

²⁵⁸ Cfr. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., pp. 52-53. A conferma dei significati plurimi e non sempre svalutativi di privato, Arendt sottolinea che una vita interamente spesa nel pubblico diventa addirittura superficiale. Riguardo all'accezione di pubblico, Roberto Esposito (Id., *Polis o communitas?*, in Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, cit. p. 94) ritiene che Arendt dia a questo concetto una piega fenomenologica mettendone in luce il lato "visivo". In questo senso, comune o pubblico indicherebbero, più che un'appartenenza, un'esposizione allo sguardo altrui, un "avere sotto gli occhi".

²⁵⁹ Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 40.

che vi siedono intorno; il mondo, come ogni *in-fra* [*in-between*], mette in relazione e separa gli uomini nello stesso tempo²⁶⁰.

Il mondo comune, quale sfera polifonica di relazione, non si identifica né con la terra né con la natura, ma rappresenta quell'*in-fra* che come un tavolo riunisce gli uomini impedendo al contempo che siano cancellati gli spazi tra le persone. A ciò si aggiunga che «la sfera pubblica, in quanto mondo comune, ci riunisce insieme e tuttavia ci impedisce, per così dire, di caderci addosso a vicenda»²⁶¹ La pluralità va articolata in uno spazio, in un intervallo che impedisca una massificazione degli uomini e si mantenga come apertura alla differenza. Il mondo, declinato nei termini di spazio *in* comune, non costituisce un momento fusionale, ma un tentativo di articolare un “essere con gli altri” senza che vengano meno la singolarità e l'unicità degli individui.

È stato osservato che il mondo in comune non si presta ad essere identificato e risolto in forme di appartenenza territoriale, né ad essere immaginato come *reductio ad unum* dei molti²⁶². Il mondo è intessuto di relazioni che uniscono senza compattare. Di contro a quel vincolo di ferro del dominio totalitario che fondeva insieme gli individui in un macroindividuo, si può leggere il difficile tentativo arendtiano di coniugare nel “tra” del comune la pluralità e la distanza. Nei totalitarismi prima e nella società di massa poi, il mondo sembra aver smarrito la sua attitudine a tenere insieme differenziando²⁶³.

La comunità del mondo riposa anche sulla sua capacità di trascendere, in una immortalità terrestre, l'arco di vita di quanti sono, sono stati e saranno parte di esso. Questa concezione del mondo comune presentifica quel luogo che abitiamo con la nascita e che lasciamo alle nostre spalle con la morte, rappresentando altresì ciò che abbiamo in comune con quelli che c'erano prima e che ci saranno dopo²⁶⁴. Questo senso del comune attiene allora anche alla memoria

²⁶⁰ Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 39.

²⁶¹ *Ibid.* Nella società di massa, il mondo ha perso il suo potere di riunire le persone tra di loro, di metterle in relazione e di separarle. È stato osservato a ragione (Leibovici, *Hannah Arendt. La passione di comprendere*, cit., p. 148) che relazione si dà quando gli uomini sono ad un tempo «*separati* (non Uno) e *riuniti* (non estraniati)».

²⁶² Cfr. Esposito, *Polis o communitas?*, cit., p. 98.

²⁶³ Cfr. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit., pp. 279-280.

²⁶⁴ Cfr. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 41.

del mondo come capacità di proteggere e tramandare quelle tracce imperiture che gli uomini, nonostante la mortalità individuale, sono in grado di lasciare. Grazie alla capacità di compiere e ricordare cose immortali, gli uomini stessi possono conseguire una certa immortalità e rivelare una natura quasi “divina”²⁶⁵. Scrive Arendt al riguardo:

solo l'esistenza di una sfera pubblica e la susseguente trasformazione del mondo in una comunità di cose che raduna gli uomini e li pone in relazione gli uni con gli altri si fonda interamente sulla permanenza. Se il mondo deve contenere uno spazio pubblico, non può essere costruito per una generazione e pianificato per una sola vita; deve trascendere l'arco della vita degli uomini mortali²⁶⁶.

Senza questa potenziale immortalità terrestre non è immaginabile un mondo comune, come neppure una sfera pubblica. Rovesciando i termini della questione, l'astensione dal mondo (*worldlessness*) come fenomeno politico è possibile solo se si muove dall'assunto che esso non può durare. La politica deve, quindi, nutrirsi di questa aspirazione all'immortalità, pena il dominio dell'assenza dal mondo inteso come *koinon*, ossia come ciò che è comune a tutti²⁶⁷. Come è stato osservato²⁶⁸, la dissipazione della sfera politica equivale ad una distruzione del mondo, perché al centro della politica vi è la costante preoccupazione per il mondo, più che per l'uomo²⁶⁹. Questa visione del mondo ha a che vedere con l'intreccio delle relazioni umane, delle parole e delle azioni, e si frappono come uno spazio *tra* gli uomini, perché «dovunque si radunino degli uomini, il mondo si frappono fra di loro; ed è in questo *infra* che si svolgono tutte le faccende u-

²⁶⁵ Cfr. *ibid.*, p. 15. Sempre in *Vita activa* (p. 125) Arendt ribadisce che la vita in senso non-biologico, che pure attiene all'arco di tempo che si percorre tra nascita e morte, si manifesta attraverso l'azione e il discorso e che il mondo stesso deve essere uno spazio adeguato per queste attività.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 41.

²⁶⁷ Cfr. *ibid.* Sulla politica come finalità non esauribile nella mera contingenza, che sembra evocare questa visione progettuale arendtiana, si veda Carla Amadio, *La politica tra arte e tecnica*, Torino, Giappichelli, 2003.

²⁶⁸ Cfr. Miguel Abensour, *Contro un fraintendimento del totalitarismo*, in Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, cit., p. 24.

²⁶⁹ Cfr. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 18. Arendt osserva che un mondo non si cambia cambiandone gli uomini, nel senso che se si vuole cambiare una corporazione pubblica mondiale, si può solo tentare di rinnovarne la costituzione, le leggi, gli statuti, ma non cominciare a influenzarne i membri.

mane»²⁷⁰. Tale spazio in cui si svolgono le relazioni e gli interessi umani è altresì spazio dell'apparenza:

L'azione e il discorso si svolgono tra gli uomini, in quanto si rivolgono a loro, e mantengono la capacità di rivelare l'agente anche se il loro contenuto è esclusivamente "oggettivo", e hanno come riferimento quel mondo di cose in cui vivono gli uomini, un mondo che fisicamente si trova tra di loro e dal quale derivano i loro interessi specifici, oggettivi, mondani. Tali interessi costituiscono, nel senso più letterale del termine, qualcosa che *inter-est*, che sta tra le persone e perciò può metterle in relazione e unirle²⁷¹.

Lo spazio dell'*infra*, oltre a mettere in relazione gli uomini attraverso parole e azioni che attestano la realtà del mondo, consente il rivelarsi di chi parla e agisce. Pertanto, allo spazio mondano degli interessi degli uomini si sovrappone uno spazio relazionale che origina dalla pluralità del coapparire, ossia dal fatto che «gli uomini agiscono e parlano direttamente gli uni *agli* altri»²⁷². Questo secondo spazio, per quanto sembri non essere tangibile, perché non si cristallizza in oggetti materiali o prodotti, ha comunque una sua realtà:

i processi dell'agire e del discorso non possono lasciare dietro di sé risultati o prodotti finali. Ma con tutta la sua intangibilità, questo spazio è non meno reale del mondo delle cose che abbiamo visibilmente in comune. Noi chiamiamo questa realtà "l'intreccio" delle relazioni umane, indicando con tale metafora appunto la sua natura scarsamente tangibile²⁷³.

Arendt precisa che il mondo delle relazioni umane non va inteso come una sovrastruttura superflua che fa da corollario a quella necessaria, aggiungendo che spesso i materialismi in politica non si avvedono che anche nelle attività materiali gli uomini si rivelano persone uniche e differenti. Che l'intreccio delle relazioni apra uno spazio intangibile ma reale, capace di sopravvivere anche all'assenza o alla perdita di un mondo tangibilmente fabbricato, lo attesterebbe l'esperienza del popolo ebreo,

²⁷⁰ *Ibid.*

²⁷¹ Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 133.

²⁷² *Ibid.*

²⁷³ *Ibid.* «La rivelazione del "chi" attraverso il discorso e l'instaurazione di un nuovo inizio mediante l'azione, ricadono sempre in un intreccio già esistente dove possono essere percepite le loro immediate conseguenze».

quando un popolo perde la sua libertà di stato perde la sua realtà politica, anche se dovesse riuscire a sopravvivere fisicamente. In questo caso viene distrutto non un mondo nato per fabbricazione ma un mondo di relazioni umane, nato dall'agire e dal parlare, che di per sé non ha mai fine e che, pur essendo tessuto con quanto di più effimero esista, la parola fuggevole e l'azione presto dimenticata, possiede una stabilità potentemente tenace; tanto che a volte, come nel caso del popolo ebreo, può sopravvivere per millenni alla perdita del concreto mondo fabbricato²⁷⁴.

A questo punto potrà apparire più chiaro perché questo mondo delle relazioni umane che si frappone tra gli uomini e che può essere annientato dalla violenza, come i regimi totali hanno dimostrato, riguardi la politica. Anche la politica, come il mondo, si fonda sul dato di fatto della pluralità degli uomini e si occupa «della convivenza e della comunanza dei diversi»²⁷⁵. Non è l'uomo ad essere politico nella sua essenza, dal momento che, come accade per il mondo delle relazioni, la politica nasce *tra gli uomini*, nell'*infra*, e si afferma come relazione. In quest'orizzonte di senso, la pluralità costituisce una condizione di possibilità del mondo e una dimensione costitutiva della politica stessa²⁷⁶. Nel pensiero arendtiano mondo comune, spazio politico e pluralità sono concetti intrinsecamente dipendenti l'uno dall'altro.

Occorre precisare che la politica evocata da Arendt, intesa nei termini di spazio dell'*infra*, ha la sua ragion d'essere nella libertà. Questo è il motivo per cui una dissipazione della sfera politica equivale ad un annientamento della libertà, come facoltà del dare inizio

²⁷⁴ Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 70. Arendt aggiunge che si è trattato di un'eccezione, nel senso che il mondo relazionale, pur tenuto in vita dalla memoria di un passato di cui si parla, ha bisogno, per esistere e sopravvivere, anche della testimonianza delle pietre di un mondo fabbricato. Circa la relazionalità del mondo, è stato messo in luce (Leibovici, *Hannah Arendt. La passione di comprendere*, cit., p. 149) come questa si instauri in base ad una doppia dimensione: da una parte la realtà del mondo riguarda una simultaneità di molte prospettive, e, quindi, una dimensione sincronica fra contemporanei, per un altro il mondo riguarda, come abbiamo visto, il legame tra generazioni, dal momento che trascende l'arco temporale di vita dei singoli.

²⁷⁵ Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 5. Sul rapporto intrattenuto dal concetto di politica arendtiano con la *polis* si veda Ferruccio Focher, *L'umanesimo politico di Hannah Arendt*, «Il Politico», n. 1, 1991, p. 12 sgg.

²⁷⁶ Cfr. Abensour, *Contro un fraintendimento del totalitarismo*, cit., p. 24. Sulla pluralità in politica si veda anche Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, cit., pp. 55-56.

– appartenente ad ogni uomo in quanto inizio – che per dispiegarsi ha bisogno di esporsi agli altri²⁷⁷. Il totalitarismo ha rappresentato una cancellazione di questa sfera politica, dissolvendo la possibilità stessa della libertà e dell'azione. Tale esperienza, tuttavia, non ha indotto l'autrice a ritrarsi dalla politica e dal mondo, bensì l'ha spinta a riorientarsi nella realtà ripensando il senso e le condizioni di possibilità della politica. Se la pluralità, declinata sia nei termini di visione multiprospettica che di azione concertata, è la dimensione che permette alla politica di apparire e di non spegnersi nel dominio unidimensionale, il senso della politica è la libertà²⁷⁸. Questa potrebbe apparire un'asserzione desunta da una anacronistica riproposizione della *polis*²⁷⁹. A ben vedere, il rapporto di senso che lega politica e libertà è la risposta all'interrogativo sulla possibilità stessa di uno spazio proprio della politica nell'epoca della spoliticizzazione post-totalitaria e del dominio della cultura di massa. In questa prospettiva, può essere compresa l'opera di delimitazione che Arendt compie per rendere alla politica la propria autonomia e le proprie categorie²⁸⁰. Al di là dei rilievi critici dibattuti in sede interpretativa, l'autonomia della politica evoca la separazione tra sfera pubblica e privata, tra ambito pubblico-politico del mondo e ambito di cura della propria vita. All'azione politica esperita nell'attività pubblica è indispensabile il coraggio, perché la libertà del mondo esige che ci si sia liberati dalle preoccupazioni per la propria vita. Da qui, «il co-

²⁷⁷ Cfr. Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., p. 222. La realtà del mondo è garantita dalla presenza degli altri.

²⁷⁸ In un passo di *Che cos'è la Politica?* (p. 77), Arendt ricorda che nella *polis* la libertà del politico dipendeva dalla presenza e dalla parità di molti. «Dove questi altri uguali e le loro opinioni particolari sono aboliti, come ad esempio nella tirannide in cui tutti e tutto sono sacrificati all'unico punto di vista del tiranno, nessuno è libero e nessuno è in grado di discernere; neppure il tiranno». Sul rapporto tra libertà e politica si veda, tra gli altri, Fausto Proietti, *Su un'accezione repubblicana dei termini libertà e politica in Hannah Arendt*, «Il pensiero politico», n. 3, 1996, p. 535 sgg.

²⁷⁹ In questa sede non ci soffermeremo sul dibattito circa il rapporto di inattualità o di utopia che Arendt intratterrebbe, secondo alcuni, con il mondo greco. Ci sembra perspicuo, tuttavia, rimarcare che questo sguardo retrospettivo le consente di non assumere il lessico politico della modernità come un orizzonte di senso compiuto.

²⁸⁰ Cfr. Serra, *L'autonomia del politico. Introduzione al pensiero di Hannah Arendt*, cit., p. 117 sgg. Si vedano inoltre Even-Granboulan, *Une femme de pensée*, Hannah Arendt, cit., p. 268; Pianciola, *La politica ridefinita in Hannah Arendt*, cit., p. 56. Arendt sembrerebbe purificare la politica da commistioni con motivi eteronomi quali sicurezza, bisogno, benessere, tipici delle moderne democrazie di massa.

raggio è indispensabile perché in politica la posta in gioco è il mondo, non la sopravvivenza»²⁸¹.

Questa caratterizzazione dello spazio del mondo in comune anche in un orizzonte politico può essere legato alle riflessioni arendtiane riguardanti la critica ai diritti umani, esaminate nel capitolo precedente. Abbiamo messo in evidenza che la perdita dei diritti umani equivale ad un perdita di comunità, intesa come posto nel mondo che dia spazio alle opinioni e alle azioni. Alla luce della nostra riflessione congiunta sui diritti umani e sui significati che assume il mondo comune, ci sembra che negli scritti arendtiani l'essere membri di un mondo comune qualifichi la condizione dell'umanità degli individui, come dire che se esiste un diritto fondamentale allora è quello all'essere parte di un mondo comune, perché solo in esso può apparire e acquisire realtà la libertà in tutte le sue declinazioni²⁸². La perdita dei diritti umani rappresenta allora il venir meno del diritto ad apparire e del diritto alla pluralità, in quanto l'apparire è sempre un'esposizione alla vista degli altri. L'umanità di ognuno non sembra risiedere in qualche essenza profonda, ma nella modalità unica con la quale ciascun individuo si manifesta come apertura al mondo, rivelandosi agli altri e nel contempo illuminando una porzione del mondo comune²⁸³. Come è stato osservato, il diritto ad essere membri di un mondo comune plurale non è una semplice presenza (essere *nel* mondo per dirla con Arendt), ma è diritto ad una partecipazione attiva che si manifesta in una condivisione del mondo stesso nell'intreccio di azioni e parole (essere *del* mondo)²⁸⁴. Appare allora più chiaro perché la politica declinata nei termini di spazio polifonico della relazione, per quanto fragile e intermittente, possa fare la sua potenziale comparsa ovunque gli uomini intessono il filo della parola e dell'azione attorno al mondo comune.

²⁸¹ Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., p. 209.

²⁸² Cfr. Roviello, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, cit., p. 205.

²⁸³ Cfr. *ibid.*, p. 212. L'umanità dell'individuo non si rintraccia in una medesima natura che caratterizzerebbe tutti, ma nella piega individuale di questa umanità. Ciò che accomuna gli uomini è l'identica disposizione a rivelare agli altri la propria differenza.

²⁸⁴ Cfr. *ibid.*, p. 208 sgg. Roviello parla di una intersoggettività in atto, precisando che la pluralità non può essere ridotta ad una semplice molteplicità di individui socializzati.

Questo spazio dell'apparire per non disperdersi ha bisogno di essere istituito e protetto, di essere messo in forma. Ciò che mantiene in vita la sfera pubblica, ossia quello spazio potenziale dell'apparire fra uomini che parlano e agiscono, è il potere²⁸⁵. Spesso le comunità politiche sono logorate dalla perdita di potere, cioè dalla loro progressiva impotenza. Il potere, tuttavia, non può essere accumulato in vista di emergenze o come strumento di violenza, dacché solo nella dinamicità, nell'essere in atto, esso può manifestarsi. Inteso nell'accezione di *dynamis* o *potentia*, il potere configura una potenzialità che scaturisce fra gli uomini tenendoli assieme dopo che il momento fuggevole dell'azione è trascorso²⁸⁶. Siamo dinanzi ad una concezione che, rivisitata da un'angolatura prospettica inusuale, rappresenta una difficile scommessa perché esiste nella misura in cui rimane in atto senza isolarsi e cristallizzare l'azione. Con un'accezione poco convenzionale, il potere rappresenta questa possibilità implicita nell'essere-insieme, che attiene al mantenimento della sfera pubblica in quanto spazio plurale. Si tratta di una concezione che si distanzia da molte delle visioni prospettate nella storia del pensiero politico moderno, le quali, il più delle volte, hanno elaborato una nozione strumentale del potere²⁸⁷. Questa ridefinizione concettuale, cui Arendt sembra non sottrarsi dinanzi a nessuna delle categorie politiche moderne, assume tratti più nitidi nello scritto *Sulla violenza*, laddove chiarisce che

potere corrisponde alla capacità umana non solo di agire ma di agire di concerto. Il potere non è mai proprietà di un individuo; appartiene ad un gruppo e continua ad esistere soltanto finché il gruppo rimane unito. Quando diciamo di qualcuno che è «al potere», in effetti ci riferiamo al fatto che è stato messo al potere da un certo numero di persone per agire in loro nome. Nel momento in cui il gruppo, dal quale il potere ha avuto la sua origi-

²⁸⁵ Cfr. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., pp. 146-147.

²⁸⁶ Cfr. *ibid.*

²⁸⁷ Cfr. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit., p. 301 sgg. Forti cerca di ricostruire come la concezione non oggettivistica di potere occupi uno spazio marginalmente atipico rispetto alla concettualità dominante. Arendt tenterebbe di eludere il «campo magnetico» che sembra inevitabilmente ricondurre il potere all'idea di forza e di dominio.

ne iniziale (*potestas in populo*, senza un gruppo o un popolo non c'è potere), scompare, anche il suo «potere»²⁸⁸.

In un orizzonte categoriale in cui la scienza politica non fa distinzione terminologica fra «potere», «potenza», «forza», «autorità», «violenza», Arendt, in tono quasi didattico, si sente in dovere di specificare tracciando confini semantici, eludendo confusioni e sovrapposizioni, come quella tra potere e forza o tra potere e dominio. Di qui stabilisce una connessione, rievocando il senso della possibilità che ordisce le maglie delle parole *dynamis*, *potentia* e *Macht*, tra potere, pluralità ed essere insieme. Il potere allora, come potere *tra* gli uomini e non come potere *su*, deve preservare la sfera pubblica in quanto scena in cui appaiono e si intessono parole ed azioni²⁸⁹. Se il potere smarrisce la sua funzione di custode dello spazio politico relazionale della pluralità viene meno la sua ragione d'essere:

senza un'azione che possa immettere nel gioco del mondo il cominciamento di cui ogni uomo è capace in virtù della sua nascita, “non c'è nulla di nuovo sotto il sole”; senza il discorso, che rende reali e suscettibili di ricordo, per quanto provvisoriamente, le “nuove cose” che appaiono e risplendono, non sarebbe possibile “la memoria”; senza la permanenza degli artifici umani, non potrebbe esistere “alcuna memoria delle cose passate e di quelle che verranno”. E senza potere lo spazio dell'apparire mantenuto in vita dall'azione e dal discorso svanirebbe con la stessa rapidità con cui si dileguano gli atti e le parole viventi²⁹⁰.

²⁸⁸ Hannah Arendt, *On Violence*, New York, Harcourt, Brace and World, 1970; trad. it. *Sulla violenza*, Parma, Guanda, 2001, p. 47.

²⁸⁹ Cfr. Abensour, *Contro un fraintendimento del totalitarismo*, cit., pp. 29-30. L'autore fa notare come Arendt sia uno dei pochi pensatori della modernità a non offrire un'accezione negativa di potere. Si veda inoltre Étienne Tassin, *L'azione "contro" il mondo. Il senso dell'acosmismo*, in Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, cit., p. 152 sgg. Tassin sottolinea che il senso politico dell'agire plurale consiste nel combattere le forme di acosmismo, massimamente espresse dai sistemi totalitari. Il mondo configura la condizione e il limite dello spazio pubblico, ma non in ragione di un «attaccamento arcaico e cosmologico alla terra», quanto in virtù di una visione dello spazio pubblico essenzialmente cosmo-politica. In questo senso, «finché è rispettata la condizione dell'esistere umano come esistere plurale e capace di azione, allora “ciò che salva” è ancora il potere di cui una comunità si dota, la *dynamis* che è propria».

²⁹⁰ Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 150.

Può essere utile, in conclusione, fare cenno ad un'ulteriore sfumatura semantica che Arendt attribuisce alla visione di mondo comune, segnata nel saggio *La crisi della cultura*,

la cultura è attinente alle cose ed è un fenomeno del mondo: il divertimento è attinente agli uomini ed è un fenomeno della vita. Un oggetto può dirsi culturale nella misura in cui resiste nel tempo; la sua durezza è in proporzione inversa alla funzionalità²⁹¹.

Il concetto di mondo sembra, per certi versi, ricomprendere anche quello di cultura intesa come ciò che resiste nel tempo in quanto sottratto al mero consumo. La funzionalità, tesa al soddisfacimento di bisogni tramite uso e consumo, è ciò che fa sparire di nuovo l'oggetto dal mondo fenomenico. Il rischio da cui Arendt mette in guardia è che ogni cosa del mondo divenga mera funzione di un processo la cui esistenza si giustifica solo in base al soddisfacimento di un bisogno o desiderio. In un orizzonte funzionale, anche la cultura, intesa come modalità di rapportarsi agli oggetti d'arte, è messa a repentaglio. Da questo punto di vista, le opere d'arte, destinate a durare perché restano al mondo più di altre cose, «non sono fatte per gli uomini ma per quel mondo che si vuole sopravvivere all'arco di vita concesso ai mortali, all'avvicinarsi delle generazioni»²⁹². In quanto escluse dai processi di consumo, le opere d'arte sono le sole a essere fatte per esclusivi fini di apparenza e per essere giudicate con il criterio della bellezza. Arendt rinviene un legame tra i «prodotti» della politica – parole ed azioni – e le opere d'arte, nel fatto che entrambe necessitano di uno spazio pubblico per apparire ed essere viste. «L'arte e la politica sono dunque connesse da un elemento comune: entrambe sono fenomeni del mondo pubblico»²⁹³. Tanto l'arte quanto la politica hanno bisogno di un mondo comune per potersi esporre alla vista²⁹⁴.

²⁹¹ Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., p. 268.

²⁹² *Ibid.*, p. 270. Le opere d'arte sono volutamente isolate dall'ambito dei processi vitali. Sul rapporto tra mondo e cultura in Arendt si veda anche Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit., p. 279.

²⁹³ Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., p. 281.

²⁹⁴ Per un approfondimento del rapporto che lega la politica all'arte, anche riletto in chiave contemporanea, si rimanda ad Amadio, *La politica tra arte e tecnica*, cit.

In genere, la presenza di una cultura indica che il mondo pubblico, reso sicuro politicamente dagli uomini d'azione, offre uno spazio «in vista» alle cose che sono in quanto appaiono e sono belle. In altre parole, la cultura indica che, a dispetto dei loro conflitti e contrasti, arte e politica sono correlate, anzi sono in reciproca dipendenza²⁹⁵.

Per generare un mondo, il modo in cui le cose sono organizzate deve resistere all'usura dei processi vitali e alla vita degli stessi uomini. Questa visione può rintracciarsi anche nelle pieghe semantiche della parola «cultura», di cui Arendt, ricordandone la derivazione da *colere* (coltivare, dimorare, prendersi cura), rievoca il significato di «atteggiamento di cura amorevole»²⁹⁶. La cultura allora, come modalità di approcciarsi all'arte, sembra poter indicare anche un prendersi cura, un custodire gli oggetti artistici e, in termini estensivi, un aver cura del mondo, come ciò che abbiamo in comune.

In conclusione, nel pensiero arendtiano l'idea di mondo sembra declinabile in diverse accezioni, come lei stessa mette in luce in un'intervista: in un senso più specifico, il mondo è spazio per la politica e la sua perdita, di cui ha sofferto il popolo ebraico e di cui soffrono tutti i popoli *pariah*, costituisce una sorta di acosmia²⁹⁷. Inteso in un orizzonte semantico più vasto, il mondo si presenta altresì «come lo spazio in cui le cose diventano pubbliche, come lo spazio in cui si vive e che deve apparire decoroso; in cui, ovviamente, anche l'arte appare; in cui appare ogni genere di cosa»²⁹⁸.

²⁹⁵ Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., p. 281. In uno scenario di esperienze politiche e di attività che non lasciano nessuna traccia nel mondo, solo la bellezza può sopravvivere come manifestazione di durevolezza. «L'effimera grandezza della parola e del fatto può sopravvivere nel mondo nella misura in cui è profusa di bellezza».

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 273.

²⁹⁷ Arendt, «*Che cosa resta? Resta la lingua*». *Una conversazione con Günter Gaus*, cit., p. 52.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 56.

Capitolo terzo

Dal pregiudizio all'ideologia

La nostra rilettura di alcuni luoghi del pensiero arendtiano ha preso le mosse dal tentativo di assumere il fardello del proprio tempo, rappresentato dal vuoto, anche di senso, aperto dai totalitarismi, nazista in particolare. L'insensatezza prodotta dal supersenso ideologico dell'organizzazione totalitaria ha mostrato come sia possibile ridurre all'impotenza l'uomo, non solo in quanto può agire, ma anche in quanto può pensare. Questa emancipazione del pensiero dall'urto della realtà, riconducibile tanto ad un'incapacità di dare un senso ad un evento contingente quanto ad una docilità nei confronti di un mondo pre-compreso nelle maglie ideologiche, sarà oggetto di analisi in questo capitolo.

In via preliminare, ci preme sottolineare che le riflessioni arendtiane dedicate ad un pensiero atrofico e facilmente addomesticabile hanno, al fondo, un'esigenza di senso: quella di ripensare il mondo al fine di renderlo uno spazio nuovamente comprensibile, e quindi abitabile²⁹⁹. Come ricaviamo dal saggio *L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo*, Arendt ritiene che per una nuova filosofia politica sarà centrale l'indagine sulla rilevanza politica del pensiero, vale a dire:

sulla significatività e sulle condizioni del pensare per un essere che non esiste mai al singolare e la cui essenziale pluralità è ben lungi dall'essere sta-

²⁹⁹ Cfr. Roviello, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, cit., pp. 108-110.

ta compresa qualora si sovrapponga la relazione Io-Tu alla concezione tradizionale della natura umana.³⁰⁰

Una filosofia politica autentica non può scaturire da tendenze, compromessi o mere reinterpretazioni, ma deve porsi interrogativi, (quell'interrogarsi che fa seguito all'atto del *thaumadzein*), che abbiano ad oggetto la sfera delle vicende e delle azioni umane, cioè il mondo.

In questa prospettiva, è possibile intendere l'appello al «pensare a ciò che facciamo» con cui si chiude il prologo a *Vita activa*³⁰¹. Come precisa la stessa Arendt, se oggetto del testo in questione è il «ciò che facciamo», come abbiamo cercato di mettere in evidenza nel capitolo precedente, il pensare (su cui si interroga nell'opera *La vita delle mente*), meglio ancora la mancanza di pensiero, declinata nei termini di «incurante superficialità o confusione senza speranza o ripetizione compiacente di "verità" diventate vuote e trite», appare la caratteristica ancora dominante del tempo³⁰².

3.1 I meccanismi del pregiudizio

Prendendo le mosse da alcuni frammenti dell'opera arendtiana incompiuta dedicata ad una introduzione alla politica, cioè *Che cos'è la politica?*³⁰³, tenteremo di ripercorrere le riflessioni sulla formazione e sui meccanismi del pre-giudizio, inteso come giudizio che precede ogni atto interpretativo individuale o, in termini estensivi,

³⁰⁰ Hannah Arendt, *Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought* (scritto nel 1954), in Kohn (a cura di), *Essays in Understanding: 1930-1954. Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt*, cit., pp. 428-446; trad. it. *L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo*, in Forti (a cura di), *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, cit., pp. 218-219.

³⁰¹ Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 5.

³⁰² *Ibid.*

³⁰³ L'opera comprende una serie di frammenti postumi pubblicati per la prima volta a cura di Ursula Ludz nel 1993 per i tipi di Piper e tradotti in Italia due anni più tardi, di cui la curatrice fornisce una ricostruzione dettagliata in Ursula Ludz, *I progetti di Hannah Arendt per una introduzione alla politica*, in Arendt, *Che cos'è la politica*, cit., pp. 109-148. A tal proposito, può essere utile rimandare anche a quella che appare come più di una biografia, Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World*, New Haven-London, Yale University Press, 1982; trad. it. *Hannah Arendt. 1906-1975. Per amore del mondo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1990.

come giudizio condensato in stereotipo. I frammenti in questione, il *2a* e il *2b*, collocabili attorno al 1956-1957, contribuiscono alla messa a fuoco di una facoltà, quella del giudizio, che possiamo ricostruire tessendo il filo dei diversi luoghi in cui Arendt ne offre un'analisi, per quanto del volume che ne avrebbe presentato una trattazione più diffusa, il terzo dell'opera *La vita della mente*, resta solo un frammento, cui si aggiunge il ciclo di lezioni dedicato alla filosofia politica di Kant³⁰⁴.

Questi frammenti attestano una costante del pensiero arendtiano, ossia la preoccupazione per il mondo, nonché per la sfera politica, soprattutto alla luce del fatto che quest'ultima consiste ormai nel «pregiudizio verso la politica»³⁰⁵. Nelle pieghe di questi pregiudizi si annida il timore che l'umanità possa autoeliminarsi attraverso la politica e attraverso gli strumenti di violenza di cui essa dispone. Di qui, sembra preferibile una messa da parte della politica a vantaggio di un apparato amministrativo capace di dirimere i conflitti per via burocratica, sostituendo «gli eserciti con schiere di poliziotti»³⁰⁶. Questo pregiudizio nei confronti della politica, intesa tradizionalmente come relazione tra governanti e governati, apre ad un dominio della burocrazia, dell'anonimato tipico degli uffici che, come Arendt ha puntualmente osservato anche nello scritto sui totalitarismi, «non è meno dispotico perché “nessuno” lo esercita; al contrario: forse è ancora più terribile, poiché nessuno può parlare o presentare reclamo a quel Nessuno»³⁰⁷. Il pregiudizio verso tale sfera deriverebbe, quindi, da una concezione della politica ossificatasi in un rapporto gerarchico tra chi comanda e chi obbedisce, obliterando quell'idea di partecipazione e di attività che Arendt tenta di rivitalizzare. Il consolidarsi di questi pregiudizi, soprattutto nelle democrazie di massa, ha ingenerato un ritrarsi da parte degli uomini

³⁰⁴ Cfr. Alessandro Dal Lago, *La difficile vittoria sul tempo. Pensiero e azione in Hannah Arendt*, in Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 9. L'opera rappresenta un testamento filosofico incompiuto. Alla morte di Arendt, nel 1975, erano pronti i primi due volumi dedicati al *Pensare* e al *Volere*, mentre del terzo resta solo un frammento. Gli interpreti ritengono che la terza parte, *Giudicare*, avrebbe riguardato i nuclei delle lezioni dedicate al giudizio in Kant.

³⁰⁵ Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 9.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 10.

³⁰⁷ *Ibid.*

nell'impotenza, ossia nella volontà di essere sollevati dalla facoltà di agire, ma anche da quella di esprimere giudizi.

Nel secondo frammento si mettono a fuoco i meccanismi che presiedono alla formazione di un pregiudizio in generale, nonché la funzione alla quale essi assolvono nell'attività del giudicare. Arendt sgombra il campo dalla volontà o possibilità di fare tabula rasa dei pregiudizi:

i pregiudizi che condividiamo con gli altri, che ci vengono spontanei, che possiamo scambiarci nella conversazione senza prima doverli spiegare diffusamente, rappresentano infatti a loro volta, nel senso più ampio del termine, un fattore politico: qualcosa che è parte integrante delle umane faccende nella cui sfera ci muoviamo ogni giorno³⁰⁸.

Nella vita quotidiana i pregiudizi hanno una funzione politica, perché sono parte di quelle relazioni che gli uomini stabiliscono anche attraverso le conversazioni. Quello di Arendt non vuole essere un giudizio sui pregiudizi, ma la constatazione realistica che «nessuno può vivere senza pregiudizi», e non solo perché non è possibile riuscire a dare un giudizio originale su ogni cosa nei confronti della quale ci venga richiesta una valutazione particolare, ma anche perché un'assenza di pregiudizi richiederebbe «una vigilanza sovrumana»³⁰⁹. Questo tipo di vigilanza attiene non solo alla politica, ma riguarda anche l'apertura e il profilo stesso di un'epoca, per quanto non è pensabile che ci si possa emancipare dai pregiudizi. Il nesso tra controllo sui propri giudizi e fisionomia di un'epoca sembra evocare, seppur in modo non esplicito, un luogo dello scritto sull'illuminismo in cui Kant sottolinea che se un'epoca si impegnasse a rispettare una dottrina ritenuta inemendabile, arrestando così l'illuminismo, si calpesterebbero «i sacri diritti dell'umanità»³¹⁰.

I pregiudizi il più delle volte si richiamano ad un impersonale «si dice» o «si pensa», che svincola da un'esperienza diretta le persone che momentaneamente se ne appropriano. Inoltre, se nell'ambito sociale è frequente che il pregiudizio vada a surrogare il giudizio, dal

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 12.

³⁰⁹ *Ibid.* La politica ha a che fare con la necessità di affrontare i pregiudizi, anche se questo non implica che la politica stessa non possa produrne.

³¹⁰ Kant, *Risposta alla domanda cos'è illuminismo?*, cit., p. 49. La cristallizzazione di una dottrina impedisce l'apertura e, quindi, l'evoluzione di un'epoca.

momento che «non esiste società che non si costituisca più o meno in base ai pregiudizi», nell'ambito politico occorrerebbe muoversi sorretti dal giudizio³¹¹. Tuttavia, il secondo frammento arendtiano non si limita ad un'analisi descrittiva della funzione o della diffusione dei pregiudizi, ma ne ripercorre e decostruisce il processo di sedimentazione di senso al fine di evidenziarne la rischiosa propensione al consenso che è in grado di suscitare. All'interno delle pieghe del pre-giudizio, inteso nei termini di aver già giudicato, si annida «un pezzo di passato», ossia «un giudizio formulato tempo addietro» con un fondamento anche empirico, ma che assume le sembianze proprie del pregiudizio quando lo si utilizza negli anni senza alcuna revisione critica³¹². Il pericolo cui sembra aprire il pre-giudizio si configura in questa sua riproposizione acritica del passato che impedisce di esperire il presente attraverso il giudizio.

Anche il movimento che Arendt compie saldando il pre-giudizio ad un giudizio ossificato sembra evocare nuovamente il Kant dell'illuminismo, segnatamente quella metafora ricorrente del soggetto passivo come mero ingranaggio di una macchina nella quale la minorità, attribuita all'incapacità del pensare autonomamente, si alimenta di «precetti e formule», quali *strumenti meccanici* [*mechanischen Werkzeuge*] di un cattivo uso della ragione³¹³. Per Kant, tali strumenti artificiali, atti a sospendere e sostituire la capacità di servirsi del proprio intelletto, rappresentano dei *pre-giudizi* [*Vorurteil*], cioè una riproposizione di un giudizio attraverso cui ci si preserva dall'obbligo di entrare in contatto e valutare la realtà³¹⁴. Ci sembra che in questa visione del pre-giudizio come radicamento nel passato e come scollamento dal mondo si possa ravvisare una prossimità, se non uno dei molti debiti concettuali, della teoria politica arendtiana nei confronti di Kant, per quanto non espressamente richiamato nel frammento. In questa prospettiva, tra i processi con i quali ci appropriamo della realtà tentando di darle dei significati, il pregiudizio rappresenta una sorta di pre-comprensione che esonera dal giudizio diretto sugli eventi, distorcendoli e rimodellandoli alla luce di spiegazioni preesistenti che tendono a far rientrare il nuovo in un qua-

³¹¹ Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 13.

³¹² *Ibid.*, p. 14.

³¹³ Kant, *Risposta alla domanda cos'è illuminismo?*, cit., p. 46.

³¹⁴ *Ibid.*

dro di senso rassicurante³¹⁵. Su questo punto è stato osservato che l'inclinazione all'uso dei pregiudizi attesterebbe altresì un rifiuto di ammettere i fatti riconducibile, per la psicologia sociale, al concetto psicoanalitico di meccanismo di difesa³¹⁶.

Nell'*Appendice* dedicata al *Giudicare*, posta alla fine dell'opera *La vita della mente*, Arendt esplicita l'esortazione kantiana al *Selbstdenken*, come richiamo al pensare da sé e come massima di una ragione mai passiva.³¹⁷ Aggiungendo, inoltre, che il consegnarsi a tale passività si chiama pregiudizio e che l'illuminismo ha rappresentato innanzitutto la sua confutazione. L'uomo illuminato è, infatti, colui che sa muoversi in un vasta sfera e che sa pensare con una «mentalità allargata». Si tratta di una mentalità che non ha nulla a che vedere con un'empatia dilatata che consente di sopporre i pensieri altrui, ma di un punto di vista sovraperonale e imparziale, generale, che si acquista, come vedremo nel capitolo successivo, astruendo dalla propria prospettiva personale, in una sorta di dialogo anticipato con gli altri³¹⁸. Il richiamo all'autonomia di pensiero sembra potersi declinare sia nella prospettiva del gesto eroico di un giudizio senza balaustrata, sia nell'invito ad una ragione vigile nei confronti del mondo e delle istituzioni in particolare³¹⁹.

Proseguendo nell'analisi del frammento contenuto in *Che cos'è la politica?*, Arendt mette in evidenza che la dissipazione dei pregiudizi

³¹⁵ Cfr. Renate Siebert, *Il razzismo. Il riconoscimento negato*, Roma, Carocci, 2003, p. 54 sgg. Si veda in particolare il paragrafo *Dal pre-giudizio al pregiudizio*.

³¹⁶ Cfr. Pierre-André Taguieff, *Le racisme*, Paris, Flammarion, 1997; trad. it. *Il razzismo. Pregiudizi, teorie, comportamenti*, Milano, Cortina, 1999, p. 78.

³¹⁷ Cfr. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 552. Si veda inoltre Hannah Arendt, *On Humanity in Dark Times. Thoughts about Lessing*, in *Men in Dark Times*, New York, Harcourt, Brace & World, 1968; trad. it. *L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*, «La società degli individui», n. 1, 2001, pp. 5-30, ora anche in Hannah Arendt, *Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*, cit., pp. 215-216. Arendt ricorda che il *Selbstdenken* di Lessing non è l'attività chiusa di un individuo unitario che cerca nel mondo circostante il luogo più consono per il proprio dispiegamento. «Per Lessing il pensiero non nasce dall'individuo e non è la manifestazione di un sé. È piuttosto l'individuo – creato secondo Lessing per l'azione e non per il raziocinio – che si apre al pensiero perché scopre nel pensare un altro modo di muoversi liberamente nel mondo».

³¹⁸ Cfr. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 552.

³¹⁹ Cfr. Laura Boella, *Pensare liberamente, pensare il mondo*, in Diotima, *Mettere al mondo il mondo. Oggetto e oggettività alla luce della differenza sessuale*, cit., p. 186.

richiede innanzitutto un'indagine retrospettiva tesa a ricercare il giudizio che presiede alla loro formazione, al fine di accertarne «il tenore di verità»³²⁰. Questa è la sola modalità per fronteggiare quelle problematiche, quali la questione dei neri negli Stati Uniti e la questione ebraica, che hanno depositato al loro fondo antichi pregiudizi³²¹. Comunemente con il giudicare si fa riferimento alla facoltà di sussunzione del singolare o del particolare sotto il generale o l'universale. Si tratta, quindi, di una «valutazione normalizzatrice» del caso concreto in base a criteri che tuttavia non sono questionati³²². Se il criterio in base al quale si giudica, deciso a suo tempo con un giudizio, non è oggetto di revisione, allora ogni giudizio contiene potenzialmente un pregiudizio. Quando però ci si trova a fare esperienza di qualcosa di assolutamente nuovo, per il quale non abbiamo pre-disposto alcun criterio, in questo caso il giudizio non avrà «altri presupposti che l'umana facoltà di giudizio, la quale ha molto più a che fare con la facoltà di discernere che con la facoltà di ordinare e sussumere»³²³. Come vedremo nel proseguo della nostra analisi, questo giudizio privo di criteri farà riferimento a quello estetico kantiano.

Nelle situazioni di crisi, soprattutto di carattere storico, i pregiudizi, anche in virtù della loro inaffidabilità, del loro disimpegno nei confronti della realtà, tendono a trasformarsi e a consolidarsi in pseudoteorie e ideologie che pretendono di poter spiegare i fatti storici nella loro interezza. Arendt sottolinea il legame tra pregiudizio ed ideologia, quasi nell'intento di non deresponsabilizzare il singolo quale essere giudicante all'interno di una collettività. In questo senso sostiene che

³²⁰ Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 14.

³²¹ Sugli stereotipi che informano l'antisemitismo, sulle similitudini e sulle differenze rispetto ai pregiudizi di colore, si veda, tra gli altri, Taguieff, *Il razzismo. Pregiudizi, teorie, comportamenti*, cit., pp. 33-35. Taguieff (pp. 55-56) distingue tra razzismo-pregiudizio (credenze, attitudini, opinioni), razzismo-comportamento (pratiche di discriminazione e persecuzione), razzismo-ideologia (insieme organizzato di rappresentazioni e credenze). Questa distinzione, che ci sembra proficua nella rilettura di Arendt, evidenzia come rispetto alla mera credenza rappresentata dal pregiudizio, l'ideologia si configuri quale organizzazione o sistematizzazione teorica dei pregiudizi.

³²² Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., pp. 14-15.

³²³ *Ibid.*, p. 15.

se la funzione del pregiudizio consiste nel preservare l'uomo che giudica dall'obbligo di esporsi apertamente e di affrontare intellettualmente ogni realtà che incontra, allora le *Weltanschauungen* e le ideologie svolgono quel compito così bene da proteggere da ogni esperienza, giacché in esse tutto il reale sembrerebbe in qualche modo previsto³²⁴.

Ciò che distingue in maniera più evidente i pregiudizi dalle ideologie è l'ambizione universalizzante attraverso la quale questi ultimi hanno la pretesa di risolvere la realtà. I giudizi dovrebbero pretendere di valutare direttamente e senza criteri, tenendo a mente che essi non possono mai essere «cogenti», non possono mai spingere l'altro all'adesione, come accade nella stretta della logica di un'idea (ideologia), ma possono solamente persuaderlo³²⁵. Se fosse vero che l'uomo non è in grado di giudicare in modo originale, che può solo applicare e attuare in maniera più o meno corretta criteri preesistenti, ciò implicherebbe che la facoltà di giudicare dovrebbe disporre di criteri preordinati, connaturati al pensiero stesso. Da questa ipotesi, che appare molto diffusa, se ne dovrebbe ricavare che nella crisi della modernità ad essere in gioco è l'uomo e non il mondo. Per questo motivo, lo studio del mondo nella sua storicizzazione è destinato ad essere abbandonato a favore di una ricerca sui comportamenti prima sociali e poi umani. Quasi che «l'uomo agente, autore di eventi mondani documentabili», potesse essere ridotto ai suoi comportamenti, e così sottoposto ad esperimenti tesi a controllarne le reazioni³²⁶. Al di là di come ci si ponga dinanzi a questo problema, Arendt, coerentemente con il suo impianto filosofico, ossia con la distinzione tra sfera pubblica e sfera privata, con la cura per il mondo comune, rimarca che

la risposta che pone l'uomo al centro delle preoccupazioni presenti e ritiene di doverlo cambiare per porvi riparo, è profondamente impolitica; al centro della politica vi è infatti sempre la preoccupazione per il mondo, non per l'uomo³²⁷.

Nella crisi in cui è incappata la modernità, occorre allora riattivare, risignificare il rapporto con quel mondo che sembra scomparire

³²⁴ *Ibid.*, pp. 15-16.

³²⁵ *Ibid.*, p. 16.

³²⁶ *Ibid.*, p. 17.

³²⁷ *Ibid.*, p. 18.

re nelle pieghe dei meccanismi del pregiudizio e, come vedremo, nella legge delle ideologie.

Prima di mettere a fuoco l'assenza di giudizio come atrofia di pensiero, può essere utile fare qualche osservazione sul rapporto che lega il pregiudizio e il giudizio con la comprensione, preliminare ed autentica, cui abbiamo fatto cenno nel primo capitolo. Come è stato osservato, con comprensione si fa riferimento a quella forma specifica di pensiero esercitata sul dato storico e sull'esperienza umana allo scopo di riconciliarsi con essi attraverso il movimento ermeneutico³²⁸. Nella sua attitudine ad attribuire un significato mai definitivo ad una porzione di realtà, la comprensione sembra apparentata con il giudizio, così come l'indottrinamento, nel senso di degenerazione della comprensione, sembra evocare la funzione di protezione dalla realtà che talvolta principia in forma attenuata nei pregiudizi e che il più delle volte produce ideologie. L'indottrinamento, spesso segnalato dalla penetrazione nel linguaggio e nei dibattiti di *clichés*, di parole cristallizzate usate per combattere, «trascende la sfera relativamente salda dei fatti e delle cifre, alla cui infinità cerca di sfuggire» e distrugge l'attività di comprensione, «formulando asserzioni apodittiche come se avessero la stessa affidabilità dei fatti e delle cifre»³²⁹.

La distinzione fatta da Arendt tra comprensione preliminare e comprensione autentica non sembra essere estranea a quella che rintracciamo tra pregiudizio e giudizio. La comprensione preliminare, pur avendo una funzione significativa, si accontenta di assimilare il vecchio al nuovo. Si tratta di un orizzonte di senso epidermico in cui il totalitarismo, per esempio, è denunciato come una tirannide, senza quindi coglierne originalità e novità³³⁰. La comprensione preliminare, pur configurando un'intuizione di significato, in modo non dissimile dal pregiudizio manifesta una tendenza acritica con la quale si tenta di ricomprendere il nuovo all'interno di parametri familiari³³¹. Ne

³²⁸ Cfr. Cangiotti, *Il pensiero come comprensione. La teoria «ermeneutica» di Hannah Arendt*, cit., pp. 58-59.

³²⁹ Arendt, *Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)*, cit., p. 80.

³³⁰ Cfr. *ibid.*, p. 86.

³³¹ Se la comprensione riduce l'estraneità del mondo, schemi preformati che fungono da cornice cognitiva impediscono la riduzione di questa estraneità, si veda sul punto Leibovici, *Hannah Arendt. La passione di comprendere*, cit., p. 67. Precisa l'autrice che la comprensione si distingue dalla filosofia come speculazione sul senso

conseguirà non solo un'impossibilità di attribuire un significato adeguato, ma anche l'incapacità di mobilitarsi nella giusta direzione rispetto ad un evento come quello totalitario. La comprensione autentica, invece, ritorna sui giudizi e sui pregiudizi che l'hanno preceduta nell'atto di attribuire un significato. Questa distinzione non ha, pertanto, un intento oppositivo, ma l'attività di comprensione va immaginata come una sorta di movimento tra questi due nuclei semantici.

Il nesso tra comprensione e giudizio è esplicitato dalla stessa Arendt laddove chiarisce che «entrambi andrebbero descritti come la sussunzione (di qualcosa di particolare sotto una regola universale) che secondo Kant costituisce la definizione stessa del giudizio, la cui assenza egli ha mirabilmente definito "ottusità"»³³². Questa sussunzione del particolare sotto l'universale appare difficile in un'epoca segnata dal distacco con la tradizione e da eventi che hanno demolito «i parametri con cui misurare e le regole sotto cui sussumere il particolare»³³³. Arendt, tuttavia, ritiene che, malgrado la perdita di questi parametri, «un essere la cui essenza è l'inizio può avere abbastanza originalità dentro di sé per comprendere senza categorie preconcepite e giudicare senza l'ausilio di quelle regole consuetudinarie in cui consiste la moralità»³³⁴. L'uomo, come inizio, non è solo dotato della capacità di agire, ma anche di quella di comprendere e di venire a patti con quanto in modo inevitabile esiste. Il saggio dedicato alla comprensione si conclude facendo riferimento ad una facoltà che, come vedremo nel prossimo capitolo, caratterizzerà il giudizio, ossia l'immaginazione. Ciò che ci permette la coesistenza con gli altri – sempre estranei – in uno stesso mondo è la facoltà dell'immaginazione, che, con metafora biblica, Arendt chiama il «dono di un cuore comprensivo». Perché proprio l'immaginazione? Perché l'immaginazione è una sorta di apertura della mente che permette di collocare le cose nella giusta prospettiva. Essa, infatti,

dell'Essere perché tratta della ricerca di un significato rispetto ad una situazione data, presente.

³³² Arendt, *Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)*, cit., p. 86.

³³³ *Ibid.*, p. 96. Si veda inoltre Cangiotti, *Il pensiero come comprensione. La teoria «ermeneutica» di Hannah Arendt*, cit., p. 60 e Id., *L'ethos della politica. Studio su Hannah Arendt*, Urbino, Quattroventi, 1990.

³³⁴ Arendt, *Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)*, cit., p. 96.

ci dà la forza sufficiente per porre ciò che è troppo vicino a una distanza tale da poterlo vedere e comprendere senza distorsioni e pregiudizi; ci dà la generosità per colmare gli abissi che ci separano da ciò che è troppo lontano da noi come se ci fosse familiare³³⁵.

Grazie all'immaginazione gli oggetti sensibili possono essere trasformati in oggetti di pensiero e allontanati anche di poco. L'equilibrio tra distanza e prossimità dalle vicissitudini umane è essenziale per esercitare quel dialogo proprio della comprensione³³⁶. «Senza questo genere di immaginazione, in cui effettivamente consiste la comprensione, non saremmo mai capi capaci di orientarci nel mondo. È la sola bussola interiore che possediamo»³³⁷.

3.2 *L'assenza di giudizio*

Il pensiero di Arendt sembra tenersi costantemente in equilibrio sul crinale della crisi di una modalità tradizionale di rappresentare la realtà, di cui non rinuncia a dare conto, e della necessità di riorientarsi nel mondo. Con uno sguardo costante all'opacità che caratterizza la modernità, dai sistemi totalitari alla società di massa, non viene mai meno in lei l'interrogativo filosofico su uno spazio per la politica, su di una sfera per l'azione e per il giudizio. Anche se, come si ricava dalle conclusioni di *Vita activa*, le esperienze significative per il mondo sembrano essersi ritratte da esso, occorre continuare a indagarne le condizioni di possibilità³³⁸. In questa prospettiva, la riflessione sulla facoltà di giudicare, cui Arendt riconosce un'attitudine decisamente politica, può emergere solo collocandosi innanzitutto nel luogo opaco della sua assenza.

Qualche riferimento all'incapacità di formulare giudizi come tratto distintivo della società moderna lo si ricava fin dal breve articolo

³³⁵ *Ibid.*, p. 97.

³³⁶ Cfr. Costa, *Il dono di un cuore comprensivo: Hannah Arendt di fronte al Novecento*, cit., p. XXXVII. Costa osserva che «l'intera riflessione di Hannah Arendt può essere interpretata come un tentativo inesausto di esercitare questo dono raro, ma indispensabile per condividere con gli altri uno stesso mondo».

³³⁷ Arendt, *Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)*, cit., p. 98.

³³⁸ Cfr. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 242.

*A tavola con Hitler*³³⁹, in cui Arendt mostra come tale incapacità abbia per effetto un distacco del ruolo sociale dalla sostanza umana. Questo accade quando ogni individuo viene giudicato esclusivamente per ciò che egli si professa, quando «un ruolo svolto con coerenza viene accettato acriticamente come la sostanza stessa»³⁴⁰. In questa atmosfera, ogni menzogna diviene possibile perchè alle persone irretite da giudizi espressi in modo apodittico non interessa la differenza tra frode e ciò che potrebbe essere autentico. Di qui «il punto cruciale è che non solo la qualità apodittica del tono è più convincente del contenuto del giudizio, ma anche che il contenuto del giudizio diventa irrilevante»³⁴¹. In quell'orizzonte di insensatezza cui avvia l'incapacità di formulare giudizi,

la superiorità di Hitler oltrepassò di molto il fascino, il puro "carisma", che qualsiasi ciarlatano può emanare. La consapevolezza delle possibilità sociali, offerte dalla moderna incapacità di giudicare, e la capacità di sfruttarle erano sorrette dall'intuizione assai più significativa che nel caos delle opinioni del mondo moderno un semplice mortale è trascinato da un'opinione all'altra senza che si renda minimamente conto di che cosa le distingue³⁴².

Nel contesto della Germania nazista, Arendt rintraccia un combinarsi di due tradizioni, quali la passività politica e il valore della mera produzione, che hanno progressivamente portato all'identificazione tra capacità tecnica e capacità umana, quest'ultima intesa quale discernimento di ciò che è giusto da ciò che è sbagliato. Con la dissoluzione delle basi morali, «il passo successivo fu di giudicare le azioni politiche e sociali sulla base di criteri tecnici tipici del mondo del lavoro che erano essenzialmente estranei a queste sfere più ampie delle attività umane»³⁴³. In una prospettiva

³³⁹ Hannah Arendt, *Bei Hitler zu Tisch*, «Der Monat», n. 37, 1951, pp. 85-90; trad. ingl. *At Table with Hitler*, in Kohn (a cura di), *Essays in Understanding: 1930-1954. Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt*, cit., pp. 285-296; trad. it. *A tavola con Hitler*, in Forti (a cura di), *Archivio Arendt I. 1930-1948*, cit., pp. 58-68.

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 64. In questo clima irrealista, una straordinaria fiducia in se stessi, connessa alla convinzione di essere in un certo modo, e l'esibizione di questa fiducia saranno sufficienti a ingenerare fiducia negli altri.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 65.

³⁴² *Ibid.*

³⁴³ *Ibid.*, p. 66.

siffatta, il non dover agire e giudicare diviene la condizione massimamente auspicata nel mondo moderno.

Nell'*Introduzione al Pensare*, primo volume dell'opera *La vita della mente*, Arendt rivela che il suo interesse per le attività spirituali – come si ricava da quest'ultimo scritto incompiuto dedicato al *Pensare, Volere, Giudicare* – ha avuto uno stimolo immediato assistendo al processo Eichmann a Gerusalemme³⁴⁴. L'indagine sul pensiero prende, quindi, le mosse a partire dal caso Eichmann e dal resoconto che Arendt ne fa nello scritto *La banalità del male*, espressione che sembra collocarsi in una direzione 'altra' rispetto alla tradizione di pensiero che del male, inteso come qualcosa di demoniaco, ha fatto il suo oggetto di riflessione³⁴⁵. Ciò a cui l'autrice si trova di fronte a Gerusalemme è qualcosa di differente, come si ricava dalle sue parole:

restai colpita dalla evidente superficialità del colpevole, superficialità che rendeva impossibile ricondurre l'incontestabile malvagità dei suoi atti a un livello più profondo di cause o motivazioni. Gli atti erano mostruosi, ma l'attore – per lo meno l'attore tremendamente efficace che si trovava ora sul

³⁴⁴ Cfr. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 83. Arendt afferma che parlare di *Pensare* le sembra un atto quasi di presunzione, «non ho la pretesa né l'ambizione di essere un "filosofo", di venir annoverata tra coloro che Kant, non senza ironia, chiamava *Denker von Gewerbe* (i pensatori di professione)». Nell'intervista con Gaus del 1964 aveva dichiarato di non appartenere alla cerchia dei filosofi e di considerarsi una teorica politica (si veda Arendt, «*Che cosa resta? Resta la lingua*». *Una conversazione con Günter Gaus*, cit., p. 35).

³⁴⁵ Cfr. Kristeva, *Le génie féminin. Hannah Arendt*, cit., p. 233 sgg. Julia Kristeva ripercorre sinteticamente alcune tappe evolutive interne al pensiero arendtiano, dal male radicale come superfluità dell'uomo, emerso nello scritto sul totalitarismo, alla banalità del male del caso Eichmann. In entrambe le opere ci troviamo dinanzi ad una distruzione del pensiero – generalizzata, spesso inavvertita e per questo banale, ma non di meno scandalosa – che prefigura una cancellazione della vita. L'autrice ricorda altresì il clima di ostilità, le accuse di antebraismo che hanno accompagnato la pubblicazione del resoconto su Eichmann. I detrattori di Arendt sostenevano che il suo testo minimizzasse il ritratto dell'Eichmann criminale a vantaggio di una costruzione intellettuale tesa a dimostrare la teoria del male banale. In sostanza, Arendt avrebbe deformato i fatti processuali. Kristeva osserva che solo dopo molti anni questo testo, che fin da subito ha però contribuito a costruire una memoria complessiva della Shoah, ha potuto essere riletto con la dovuta distanza. Sul rapporto tra *La banalità del male* e *Le origini del totalitarismo* si veda anche Kateb, *Hannah. Arendt. Politics, Conscience, Evil*, cit., p. 73 sgg.

banco degli imputati – risultava quanto mai ordinario, mediocre, tutt’altro che demoniaco o mostruoso³⁴⁶.

Dal processo Eichmann non era emersa una mostruosità o un sadismo dell’imputato, ma la “normalità” di quello che era stato uno degli specialisti della “soluzione finale”. L’interrogativo cui Arendt cerca di rispondere, travisato all’epoca del processo come volontà di minimizzare le atrocità naziste, riguarda il rapporto che sussiste tra la normalità di un individuo e la sua incapacità di giudicare, nonché il come valutare i crimini da lui commessi³⁴⁷. Si tratta di domande che non investono solo il caso specifico, ma si prestano a riflessioni che riguardano l’assenza di giudizio in generale e che riattivano questioni morali.

Prima di rileggere alcuni dei nuclei concettuali che sorreggono *La banalità del male*, può essere utile riprendere i passaggi dedicati al medesimo tema nello scritto *La vita della mente*. Arendt ripercorre i punti teorici salienti del *reportage* su Eichmann e li ripensa a distanza condensandoli in poche pagine. Riguardo alla personalità dell’imputato scrive:

nessun segno in lui di ferme convinzioni ideologiche o di specifiche motivazioni malvagie, e l’unica caratteristica degna di nota che si potesse individuare nel suo comportamento passato, come in quello tenuto durante il processo e lungo tutto l’interrogatorio della polizia prima del processo, era qualcosa di interamente negativo: non stupidità, ma *manca* di pensiero³⁴⁸.

Questa mancanza di pensiero era attestata da un linguaggio dominato da *clichés*, da frasi fatte, che sembravano rispecchiare procedure uniformanti, da quelle del regime nazista a quelle carcerarie, nelle quali l’imputato sembrava trovarsi a proprio agio. Che cosa intende Arendt per un pensiero che si rapporta alla realtà attraverso il filtro del *cliché*? Come lei stessa precisa, si tratta di un’adesione a «codici d’espressione e di condotta convenzionali e standardizzati» che hanno la funzione di proteggere dall’urto della realtà, cioè dalla «pretesa che tutti gli eventi e tutti i fatti, in virtù della loro esistenza,

³⁴⁶ Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 84.

³⁴⁷ Cfr. Andrea Gilardoni, *Potere & dominio. Esercizi arendtiani*, Milano, Mimesis, 2005, p. 158 sgg.

³⁴⁸ Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 84.

avanzano all'attenzione del nostro pensiero»³⁴⁹. Ciò che differenziava Eichmann dal resto dell'umanità è, secondo Arendt, che «egli la ignorava del tutto»³⁵⁰. Cercando di leggere queste riflessioni in termini estensivi, possiamo dire che l'assenza di Eichmann al proprio pensiero sembra essere la misura dell'assenza dell'individuo al mondo, come si evince dalle forme linguistiche da lui utilizzate, tipiche di un codice mutuato dalla sfera amministrativa. Si tratta di parole che hanno perso la loro capacità di rivelare le cose, e che, al contrario, contribuiscono a formare una sorta di parete difensiva tra pensiero e realtà, come se la realtà potesse essere schermata facendo ricorso a formule precostituite³⁵¹.

Questa assenza di pensiero ha stimolato l'interesse di Arendt riguardo alla possibilità di fare il male in mancanza non solo di «moventi abietti» ma di «moventi *tout court*». È plausibile che la malvagità non sia una condizione necessaria per compiere il male? Il tentativo di fornire qualche indicazione di risposta a questo e ad altri interrogativi, che investono altresì il rapporto tra autore e atto, nonché quello tra facoltà di giudicare e discernimento tra bene e male, ci conduce allo scritto *La banalità del male*³⁵². Nel riportare le tappe processuali e nel tratteggiare le caratteristiche della corte e dell'imputato, Arendt mette in evidenza fin da subito una peculiarità del sistema giuridico nazista che evoca una classica differenza tra legalità e giustizia, nonché tra sfera giuridica e sfera morale: in base al sistema giuridico del periodo nazista Eichmann, secondo la difesa, non aveva commesso alcun delitto, ma azioni di stato, per le quali aveva il dovere di obbedire, per di più non giudicabili da altri stati

³⁴⁹ *Ibid.*, pp. 84-85.

³⁵⁰ *Ibid.*

³⁵¹ Cfr. Roviello, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, cit., pp. 187-189. L'autrice ricorda come lo stesso Eichmann si definisse un idealista, nel senso che il suo rapporto con l'idea era fusionale, ossia completamente emancipato dalla realtà, sia intesa nei termini di cose che di individui.

³⁵² Cfr. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, cit., p. 9. Nella *Nota* che apre lo scritto su Eichmann, Arendt precisa di aver seguito il processo a Gerusalemme nel 1961 come corrispondente del *New Yorker* e di aver pubblicato sulle colonne di quel giornale un primo resoconto, ripubblicato nel 1963 come libro e in una ulteriore versione più ampia nel 1964. Arendt ricorda altresì (p. 13) che Eichmann fu fatto rapire in Argentina e tradotto a Gerusalemme perché il Tribunale distrettuale lo giudicasse per la parte avuta nella «soluzione del problema ebraico», e che Ben Gurion fu il regista invisibile del processo.

stranieri³⁵³. Il rispetto della legge risolverebbe, nella forma esteriore dell'obbedienza, la questione circa la moralità di un'azione. Leggendo questo scritto in parallelo con alcune lezioni, più o meno ad esso coeve, dedicate a questioni di filosofia morale, si evince la convinzione arendtiana che la questione morale, caduta nell'oblio per molti anni, fosse riaffiorata anche in virtù dei processi postbellici sui crimini di guerra. Come mostra la stessa autrice, «i procedimenti giuridici hanno costretto tutti, anche gli scienziati della politica, a guardare l'intera vicenda da un punto di vista morale»³⁵⁴. Questi processi hanno posto il problema della porzione di colpa e di responsabilità individuale di quanti hanno svolto un ruolo, fosse anche come meccanismo di un ingranaggio, all'interno di una macchina burocratica.

Arendt restituisce nel suo *reportage* la figura di un uomo «normale», che obbediva a quanto gli veniva ordinato «con grande zelo e cronometrica precisione» e che non poteva definirsi neppure un fanatico antisemita. I giudici preferivano pensare ad un atteggiamento menzognero, piuttosto che guardare al problema morale e giuridico del caso, ossia che una persona comune, né cinica né indottrinata, «potesse essere a tal punto incapace di distinguere il bene dal male»³⁵⁵. Nel nazionalismo l'imputato aveva trovato una carriera promettente, aderendovi non sulla base di una fede ideologica, ma ripetendo luoghi comuni che dimostravano una «mentalità da gregario», nonché una volontà di essere membro di un qualche organismo³⁵⁶. Con sarcasmo si sottolinea che Eichmann conduceva negli interrogatori una lotta con la lingua tedesca dalla quale usciva puntualmente

³⁵³ Cfr. *ibid.*, p. 30. L'avvocato difensore dell'imputato afferma che per tali atti si veniva decorati in caso di vittoria o giustiziati in caso di sconfitta. A questo proposito, si ricorda come Goebbels nel 1943 avesse dichiarato: «passeremo alla storia come i più grandi statisti di tutti i tempi, o come i più grandi criminali».

³⁵⁴ Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, cit., p. 11. Le lezioni sono datate metà anni Sessanta.

³⁵⁵ Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, cit., p. 34. I giudici, afferma Arendt, davano per scontato che l'imputato avesse agito, come tutte le persone «normali», nella consapevolezza dei crimini commessi. E in effetti nella Germania nazista Eichmann non rappresentava un'eccezione. Il problema, aggiunge l'autrice, è che in quel contesto soltanto le «eccezioni» potevano comportarsi in modo «normale».

³⁵⁶ *Ibid.*, pp. 40-41. La vita monotona e insignificante di Eichmann acquista un senso all'interno di un movimento di cui non conosce neppure il programma. L'assenza di un capo, di ordini e comandi, di regolamenti da consultare rappresentava per lui una sorta di svuotamento.

sconfitto. La sua lingua era il gergo burocratico dacché appariva incapace di pronunciare parole che non fossero ripetizioni di frasi fatte. Il tratto personale messo in evidenza è la quasi totale incapacità dell'imputato di vedere le cose dal punto di vista degli altri,

quanto più lo si ascoltava, tanto più era evidente che la sua incapacità di esprimersi era strettamente legata a un'incapacità di *pensare*, cioè di pensare dal punto di vista di qualcun altro. Comunicare con lui era impossibile, non perché mentiva, ma perché le parole e la presenza degli altri, e quindi la realtà in quanto tale non lo toccavano³⁵⁷.

Il linguaggio vuoto dei *clichés* sembra riecheggiare l'assenza di pensiero di chi si serve di una parola che non svela la cosa³⁵⁸. Le stesse menzogne e la stessa kantiana ottusità che si erano radicate nella mentalità dell'imputato avevano, per di più, difeso dalla realtà dei fatti milioni di tedeschi.

Dinanzi alla sproporzione tra mostruosità delle azioni commesse e personalità «istrionessa» di Eichmann la tentazione poteva essere quella di pensare ad un atteggiamento menzognero. Come nei processi di Norimberga, anche in questo caso la difesa aveva avanzato logori temi quali gli «ordini superiori», le «azioni di stato», l'obbedienza ai doveri di un cittadino ligio alla legge, quasi che «fatti senza precedenti potessero essere giudicati in base a precedenti e criteri già noti»³⁵⁹. Il linguaggio amministrativo, l'uso di frasi fatte, il ricorso a mancanza di competenze, tratteggiano un quadro che, più che evocare elementi criminali anormali, implicano un'assenza di giudizio, una deformazione di quell'imperativo categorico kantiano cui l'imputato sosteneva di essersi sempre ispirato. A fronte del pervertimento dell'etica di Kant, che metteva al centro la facoltà di giudizio dell'uomo come «facoltà che esclude la cieca obbedienza», Arendt osserva che, in un periodo di crimini legalizzati dello stato, la formula kantiana era stata distorta in un «agisci come se il principio delle tue azioni fosse quello stesso del legislatore o della legge del tuo

³⁵⁷ *Ibid.*, pp. 56-57. Arendt aggiunge che la capacità di consolarsi con frasi vuote non lo abbandonerà neppure al momento della morte (p. 63).

³⁵⁸ Cfr. Kristeva, *Le génie féminin. Hannah Arendt*, cit., p. 240. Secondo Kristeva non è escluso che le osservazioni arendtiane sull'assenza di pensiero facciano eco a studi contemporanei sul rapporto tra pensiero e linguaggio che si diffondono negli anni '60.

³⁵⁹ Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, cit., p. 142.

paese»³⁶⁰. Si trattava di una sorta di imperativo categorico del terzo Reich in cui la volontà, invece che armonizzarsi con la ragion pratica, si identificava con quella del legislatore³⁶¹. Il male sembrava aver perso, in un sistema siffatto, quella caratteristica che consente ai più di poterlo riconoscere, cioè la «proprietà della tentazione»³⁶².

Come è stato messo in luce, il tono da cronaca che pervade lo scritto appare quello più adeguato per restituire i fatti alla sfera politica³⁶³. La necessità di comprendere, nel senso di dare un senso agli eventi, esige un'attenzione ai fatti più che alle ragioni ed una narrazione che abbia riguardo per tale limite. Questa volontà di distanziarsi per restituire gli eventi non le impedisce, tuttavia, di sollevare nell'*Epilogo* del resoconto processuale alcune questioni che sembrano fornire materia di riflessione alla sfera politica. In ordine alle problematiche irrisolte dalla Corte di Gerusalemme, la prima, che aveva riguardato anche i Tribunali di Norimberga, attiene alla celebrazione di un processo dinanzi alle corti dei vincitori³⁶⁴. Dubbi sulla competenza della corte a giudicare fatti svoltisi su un altro territorio e anteriori alla stessa fondazione dello stato d'Israele erano stati manifestati da Karl Jaspers, il quale, in un'intervista pubblicata su *Der Monat*, aveva dichiarato che Eichmann doveva essere processato da un tribunale internazionale. La posizione di Jaspers è condivisa parzialmente da Arendt, non tanto in ordine alla questione territoriale, quanto riguardo alla natura del crimine commesso contro gli ebrei che, come crimine contro l'umanità, avrebbe richiesto un tribunale internazionale.

La questione dei crimini contro l'umanità riguarda il secondo livello di analisi del processo e solleva dubbi circa la capacità di fornir-

³⁶⁰ *Ibid.*, pp. 143-144. Cfr. Roviello, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, cit., pp. 190-191. Roviello sottolinea a questo riguardo che l'utilizzo di regole da un punto di vista esclusivamente formale da parte di Eichmann, come l'imperativo categorico, attesta la sua mancanza di apertura alla questione del senso.

³⁶¹ Eichmann nel corso del processo aveva cercato di spiegare più volte come le parole del Führer avessero forza di legge.

³⁶² Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, cit., pp. 156-157. «Molti tedeschi e molti nazisti, probabilmente la stragrande maggioranza, dovettero essere tentati di *non* uccidere, *non* rubare, *non* mandare a morire i loro vicini di casa [...]: e dovettero essere tentati di *non* trarre vantaggi da questi crimini e divenirne complici. Ma dio sa quanto bene avessero imparato a resistere a queste tentazioni».

³⁶³ Cfr. Leibovici, *Hannah Arendt. La passione di comprendere*, cit., pp. 206-207.

³⁶⁴ Cfr. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, cit., p. 261 sgg.

re una definizione che sia in grado di cogliere la novità del crimine, distinguendolo da altri reati³⁶⁵. Per quanto il riferimento ai «crimini contro il popolo ebraico» su cui era stato imperniato il processo di Gerusalemme rappresentasse un deciso passo in avanti rispetto alle precedenti opache definizioni di «azioni disumane» per qualificare i crimini contro l'umanità,

tuttavia, né nel dibattito né nella sentenza nessuno accennò mai alla possibilità che lo sterminio di interi gruppi etnici (gli ebrei o i polacchi o gli zingari) fosse qualcosa di più che un crimine contro ciascuno di quei popoli: e cioè che colpisse e danneggiasse gravemente l'ordine internazionale, l'umanità nella sua interezza³⁶⁶.

Lo sterminio fisico degli ebrei, quale «attentato alla diversità umana in quanto tale, cioè a una caratteristica della condizione umana senza la quale la stessa parola “umanità” si svuoterebbe di significato» costituiva un crimine contro l'umanità perpetrato sul corpo del popolo ebraico³⁶⁷. Dal momento che questi crimini erano crimini contro l'umanità, secondo l'accezione che Arendt ne fornisce coerentemente con il suo paradigma della pluralità, per non compromettere la giustizia e per non minimizzare certi fatti occorreva che a giudicare fosse un tribunale internazionale³⁶⁸. Al di là della possibilità concreta di ricorrere ad un tribunale internazionale allora inesistente, Arendt evidenzia che il profilarsi di nuovi delitti che travalicano la sfera territoriale, investendo l'umanità in quanto differente, ne postula l'esigenza. In questa prospettiva, a fronte della possibile ripetizione di reati di questa portata sarebbe necessario che tutti i processi aventi ad oggetto crimini contro l'umanità fossero condotti seguendo criteri «il più possibile “ideali”»³⁶⁹. Il pericolo che il genocidio

³⁶⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 280-281.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 281.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 275.

³⁶⁸ Cfr. Leibovici, *Hannah Arendt. La passione di comprendere*, cit., p. 211. L'autrice osserva che per Arendt il «crimine senza precedenti commesso contro il popolo ebraico non riguarda l'umanità nel senso di *Menschlichkeit*, ma di *Menschheit*, ossia l'umanità intesa come pluralità di genti». In questo senso, il reato di genocidio è senza precedenti perché attiene alla pretesa anche giuridica accampata dai nazisti di decidere chi deve abitare il mondo.

³⁶⁹ Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, cit., p. 279. Il timore di un ripetersi di delitti su vasta scala va di pari passo con i processi di automazione, con gli strumenti tecnologici di cui spesso l'uomo non controlla la portata e l'impatto.

possa essere reiterato dovrebbe indurre ogni popolo a non sentirsi sicuro in assenza della protezione di una legislazione internazionale. In quest'orizzonte, i criteri che si adottano dinanzi ad un reato senza precedenti dovrebbero essere un «valido precedente per costruire un codice penale internazionale»³⁷⁰. In linea con riflessioni che fin da *Le origini del totalitarismo* hanno messo al centro una tematica rivelatasi negli anni paradigmatica nel panorama degli studi internazionalistici, quale l'efficacia dei diritti umani, Arendt con il caso Eichmann anticipa altresì il dibattito sulla creazione di una corte penale internazionale permanente, che avrà solo molti anni più tardi un qualche sviluppo.

La terza questione non affrontata adeguatamente nel corso del processo attiene al nuovo tipo di criminale associabile al nuovo tipo di crimine commesso. Per quanto sarebbe stato confortante pensare alla mostruosità della figura di Eichmann, in realtà il processo aveva evidenziato che «di uomini come lui ce n'erano tanti e che questi tanti non erano né perversi né sadici, bensì erano, e sono tuttora, terribilmente normali»³⁷¹. Si tratta di una normalità che travalica ogni concetto di atrocità e che fa emergere un criminale che commette i propri delitti all'interno di contesti e situazioni che gli impediscono di avvertire il male. Per tornare ad un adagio di *Vita activa*, ribadito nell'*Appendice a La banalità del male*, Eichmann non pensava a ciò che faceva, e la sua mancanza di pensiero e di idee ne faceva un «individuo predisposto a divenire uno dei più grandi criminali di quel periodo»³⁷². Questa assenza di profondità, fosse anche nel senso di una concezione tradizionale di male demoniaco, può apparire banale ma non per questo è comune o inevitabile. La distanza dalla realtà e l'assenza di pensiero possono avere risvolti ben più pericolosi di qualunque malvagità innata. La superficialità dell'assenza di pensiero, unita alla defattualizzazione, è il segno di uno iato tra

«L'enorme incremento demografico dell'era moderna coincide con l'introduzione dell'automazione, che renderà "superflui" anche in termini di lavoro grandi settori della popolazione mondiale», questo potrebbe invogliare qualcuno a liquidare una parte della popolazione.

³⁷⁰ *Ibid.*

³⁷¹ *Ibid.*, p. 282. Riportando le ultime parole di Eichmann prima dell'esecuzione, Arendt parla di un viaggio nella malvagità umana che lascia l'indicibile lezione della *banalità del male*.

³⁷² *Ibid.*, p. 290.

l'incommensurabilità del male estremo e la banalità che connota la figura di uno dei corresponsabili³⁷³. Come si ricava dalla lettera in risposta a Scholem, ad Arendt il male non appare più radicale, come nello scritto sul totalitarismo, ma soltanto estremo, perché sembra non avere profondità³⁷⁴. Si tratta di un male che si espande in superficie, che sfida il pensiero, «perché il pensiero cerca di raggiungere la profondità, di andare alle radici, e nel momento in cui cerca il male, è frustrato perché non trova nulla. Questa è la sua banalità»³⁷⁵.

Tra le condizioni di possibilità dell'esperienza totalitaria nazista Arendt pone l'atrofia di pensiero di soggetti incolori, incapaci di ricevere il senso e la presenza del mondo nei propri giudizi e nelle proprie azioni. La normalità di Eichmann sembra essere l'espressione di quella soggezione alla processualità storica, tipica del mondo moderno, che solo la facoltà di giudicare, come capacità di sospendere i processi e distanziarsi da essi, può spezzare³⁷⁶. L'assenza di giudizio di Eichmann si manifesta nell'incapacità di ricondurre il proprio rapporto particolare con il mondo, sia con gli eventi che con gli individui, ad un principio regolatore o ad una regola universale³⁷⁷. Il male sembra situarsi allora in questo vuoto di pensiero, in questa anestesia della soggettività che protegge dall'impatto dei fatti. La partecipazione collettiva degli individui a questo blocco del giudizio, in quanto evasione dall'esperienza, apre, nella sua superficialità, alla possibilità del male. Non essere in grado di pensare e di avvertire il male sembra facilitare la possibilità di commetterlo. Come si evince da un passaggio dell'opera *La vita della mente*, il non-pensare,

ponendo la gente al riparo dai pericoli della riflessione, [...] insegna ad attenersi comunque a tutto ciò che prescrivono le regole di condotta vigenti in una data epoca e in una data società. Ciò a cui allora gli uomini finiscono per abituarsi non è tanto il contenuto delle regole, un esame attento delle

³⁷³ Si veda in proposito Sorrentino, *Politica ha ancora un senso? Saggio su Hannah Arendt*, cit., pp. 92-93.

³⁷⁴ Cfr. Arendt, "Eichmann a Gerusalemme". *Uno scambio di lettere tra Gerschom Scholem e Hannah Arendt*, cit., p. 227.

³⁷⁵ *Ibid.*

³⁷⁶ Cfr. Alessandro Dal Lago, "Politeia": *cittadinanza ed esilio nell'opera di Hannah Arendt*, «Il Mulino», n. 3, 1984, p. 437.

³⁷⁷ Cfr. Roviello, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, cit., pp. 187-189.

quali li condurrebbe sempre alla perplessità, quanto il *possesso* di regole sotto cui sussumere i casi particolari³⁷⁸.

Occorre indugiare su un tratto caratteristico emerso dai discorsi di Eichmann e che sembra connotare la macchina burocratica nazista. I crimini contro l'umanità perpetrati collettivamente sul popolo ebraico apparivano come «massacri amministrativi» compiuti all'interno di un apparato altamente proceduralizzato che prevedeva una parcellizzazione dei compiti e delle responsabilità. Molti erano gli attori coinvolti negli ingranaggi del «gran macchinario della soluzione finale», ciascuno con un diverso grado di responsabilità³⁷⁹. Non si tratta di giustificare o attenuare le responsabilità, ma al contrario di rimarcare che quando si fa riferimento ad un crimine ogni parte del sistema contribuisce a quella finalità, per quanto non consapevolmente, e deve risponderne. Non ci si può appellare alla disumanizzazione realizzata dall'apparato burocratico totalitario, deputato a trasformare gli uomini in funzionari e in semplici meccanismi dell'apparato, e neppure all'irresponsabilità di chi agisce alla luce di spinte deterministiche³⁸⁰. Anche se il contesto può trasformare chiunque in uno strumento più o meno volontario di sterminio, resta il fatto, per Arendt, che «la politica non è un asilo: in politica obbedire e appoggiare sono la stessa cosa»³⁸¹.

Questo processo, ma anche gli altri processi del dopoguerra ai criminali nazisti, investe due ordini problemi di carattere morale: la questione dei giudizi umani e la responsabilità individuale. In una cornice di crimini autorizzati, in cui la capacità di distinguere il bene dal male può essere compromessa e il raziocinio può essere frastornato da una collettività che agisce e giudica come se fosse una sola persona, i pochi che conservano una capacità di discernimento morale la esercitano in solitudine. Chi riusciva a distinguere il bene dal

³⁷⁸ Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 271.

³⁷⁹ Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, cit., p. 291. Si veda inoltre Leibovici, *Hannah Arendt. La passione di comprendere*, cit., pp. 213-214.

³⁸⁰ Cfr. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, cit., p. 292. Questi fattori, non privi di interesse nel campo sociologico, possono avere solo una funzione accessoria nel quadro del crimine.

³⁸¹ *Ibid.*, 284. Eseguire equivale ad appoggiare una politica di sterminio. Il crimine commesso da Eichmann è allora quello di aver appoggiato «una politica il cui senso era di non coabitare su questo pianeta con il popolo ebraico e altre razze», quasi che si avesse il diritto di stabilire chi deve e chi non deve vivere sulla terra.

male lo faceva liberamente ma completamente da solo, nel senso che non poteva attenersi a criteri generali, perché non vi erano regole per fatti senza precedenti³⁸². Chi era in grado di giudicare esercitava tale facoltà senza riferimenti, decidendo di volta in volta.

L'incapacità di pensare a ciò che si fa è sì segno di scollamento dalla realtà, ma non emancipa dal dover rispondere di ciò che si fa. Si è comunque responsabili, nei termini arendtiani, anche dell'irresponsabilità che accompagna ogni azione. Come è stato messo in luce, per non rispondere di ciò che si fa il pensiero deve fare il vuoto, deve cioè evacuare quell'alterità che consente un esame critico, un dialogo interiore con se stessi³⁸³. Si tratta del due-in-uno, proprio della solitudine, nel quale si riproduce una sorta di pluralità interiore che, come abbiamo visto nel primo capitolo, scompare nell'estraniamento ed in ogni situazione in cui si perde il contatto con il proprio io. Tanto il pensiero quanto il discernimento tra bene e male necessitano di un contatto con il mondo, dell'urto con l'esperienza per assumerne la responsabilità. In quest'orizzonte di senso, non pensare a ciò che si fa rappresenta la modalità che esenta dal risponderne e che apre alla possibilità del male estremo. Alla luce di queste riflessioni, sembra acquistare contorni più precisi quella sensazione di irrealtà, di irreversibile fatalità che circondava il sistema totalitario, quasi si trattasse di qualcosa che accadeva senza la consapevolezza degli autori e delle vittime³⁸⁴. Il male radicale pare allora eccedere i limiti della comprensione e della comunicazione, come esperienza impossibile agita da individui incapaci di ricevere nel giudizio quell'esperienza e di assumerne la responsabilità. In un paradosso solo apparente, il male appare tanto più radicale quanto più è senza profondità, riuscendo a scivolare sulla superficie degli eventi³⁸⁵. Come abbiamo già osservato in precedenza, pensare e ri-

³⁸² Cfr. *ibid.*, p. 296.

³⁸³ Cfr. Roviello, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, cit., pp. 192-193. Quando il due-in-uno è perverso in una unanimità in miniatura si apre ad una irresponsabilità.

³⁸⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 194-196.

³⁸⁵ Cfr. *ibid.* Roviello distingue tra l'idea di male radicale in Kant e in Arendt. Mentre il male radicale di matrice kantiana designa il male alla radice dell'interiorità umana, per Arendt esso attiene ad individui che hanno reciso le proprie radici etiche, intese nei termini di capacità di esperire il mondo e di significarlo. Sul punto si vedano Helzel, *L'evento Auschwitz. Nella teoria politica di Hannah Arendt*, cit., p. 67 sgg.; Roberto Esposito, *Nove pensieri sulla politica*, Bologna, Il Mulino, 1993, pp. 191-

cordare sono modalità per prendere posto nel mondo e radicarsi. In questo senso, «quella che definiamo di solito persona o personalità, distinta dall'essere semplicemente appartenente al genere umano, in effetti emerge da questo processo di pensiero che ci fa mettere radici»³⁸⁶. Il male estremo, nel senso di radicale, è possibile quando le radici dell'io, che devono limitarne le stesse possibilità, sono assenti, quando cioè gli uomini non sono in grado di dare prova di profondità. Per non rimanere sulla superficie del mondo, la profondità può essere raggiunta solo attraverso quella dicotomia interiore, quel due-in-uno in cui ognuno di noi può farsi domande e ricevere risposte. Senza il dialogo nella solitudine della propria singolarità non si avverte il limite a ciò che si può o non si può fare³⁸⁷. Si tratta, in sostanza, di limiti che l'io si pone perché sa di dover vivere con se stesso.

Nell'*Appendice* al resoconto Eichmann, Arendt rimarca come l'evasione dal campo dei fatti accertabili e dalle responsabilità individuali passi, il più delle volte, per una generica collettivizzazione della colpa o per il ricorso a teorie astratte. Il tratto comune di questo atteggiamento è la riluttanza a giudicare in termini di responsabilità individuale, anche di carattere morale³⁸⁸. Come ribadisce diffusamente nelle lezioni dedicate alla filosofia morale, dopo essere caduta nel dimenticatoio per diversi anni, i procedimenti giuridici contro i criminali di guerra hanno costretto a guardare l'orrore indicibile anche da un altro punto di vista, facendo riemergere la questione

192. Esposito, nella parte dedicata al male, fa notare come non vi sia contraddizione tra male radicale e male banale. La radicalità del male starebbe nella banalità della sua normalità, laddove la norma evoca la ligia conformità alla legge di Eichmann. «Impedendo alla libertà di nascere e la nascita come condizione della libertà: non è questa la definizione di male radicale?»; si rinvia anche a Roberto Esposito, *Il male in politica. Riflessioni su Arendt e Heidegger*, in Parise (a cura di), *La politica tra natalità e mortalità. Hannah Arendt*, cit., pp. 63-82; Paolo Amodio, *Male radicale e banalità del male: Hannah Arendt e le aporie del pensare Auschwitz*, in Paolo Amodio, Romeo De Maio, Giuseppe Lissa, *La sho'ah tra interpretazione e memoria*, Napoli, Vivarium, 1998, pp. 313-324 e Id., *Dire Auschwitz? Le aporie del pensare e le disfatte dell'agire*, in Giusi Furnari Luvarà (a cura di), *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2006, p. 27 sgg.

³⁸⁶ Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, cit., p. 61.

³⁸⁷ Cfr. *ibid.*, p. 61.

³⁸⁸ Cfr. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, cit., p. 298.

morale³⁸⁹. Malgrado il sospetto che in genere la sfera giuridica nutre nei confronti della morale, e finanche della giustizia,

la semplice esistenza di procedimenti giuridici contro i criminali, così come la sequenza accusa-difesa-sentenza che si ritrova in ogni sistema giuridico di cui si sia conservata memoria, ebbene tutto questo sfida dubbi e scrupoli d'ogni sorta – non perché dia loro una risposta, ma perché l'istituzione giuridica si basa comunque sull'idea di una responsabilità e di una colpa personale, nonché sull'idea abbinata alla prima di una coscienza che funziona a pieno regime³⁹⁰.

Con questo Arendt non vuole assimilare la sfera giuridica a quella morale, ma sottolineare che entrambe si riferiscono all'idea di persona che risponde individualmente dei propri atti e che non può schermarsi dietro l'avallo di un sistema o di una organizzazione. Il diritto costringe a prestare attenzione alla persona, anche nell'epoca della società di massa nella quale tutti si considerano ingranaggi di una macchina burocratica, sociale, politica o professionale³⁹¹. L'elemento di maggior rilievo che Arendt ricava da questi processi è quello di aver posto il problema della responsabilità e della colpa di quanti, pur non essendo criminali comuni, hanno svolto una funzione all'interno del regime, ma anche di quanti sono rimasti in silenzio tollerando quello che stava succedendo³⁹².

3.3 *L'emancipazione dalla realtà: l'ideologia*

Finora ci siamo occupati di una diserzione dalla realtà, nonché di un'incapacità di assumerne la novità, nella forma del pregiudizio e dell'assenza di giudizio da parte dei singoli individui. Per mettere a fuoco la funzione delle ideologie in questo progressivo scollamento dalla realtà, può essere utile richiamare un luogo di *Che cos'è la po-*

³⁸⁹ Cfr. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, cit., p. 11.

³⁹⁰ *Ibid.*, pp. 11-12.

³⁹¹ Cfr. *ibid.*, p. 12. Può anche trattarsi, aggiunge Arendt, della «macchina caotica e rattoppata delle semplici circostanze fortuite in cui sono intrappolate le nostre vite». Lo scaricabarile automatico delle responsabilità si arresterebbe dinanzi al tribunale. Questa fiducia nella capacità della giustizia di accertare le responsabilità individuali non sembra poter ancora ipotizzare l'eventualità che il sistema giudiziario possa a sua volta soffrire di una eccessiva burocratizzazione che ne inficia l'efficienza.

³⁹² Cfr. *ibid.*, p. 14.

litica?, evocato a proposito dei pregiudizi, in cui Arendt mette in luce che le ideologie, oltre a proteggere dall'impatto con i fatti, hanno altresì la pretesa di prevedere tutto il reale³⁹³. Questa doppia funzione dell'ideologia, emancipatoria e precomprensiva nei confronti della realtà, emerge più diffusamente dalla tematizzazione che Arendt ne offre in *Ideologia e terrore*, alla fine dell'opera *Le origini del totalitarismo*.

In questo scritto, l'analisi arendtiana prende le mosse da una riflessione sui significati condensati nella parola stessa «ideologia», a partire dalla sua pretesa scientifica:

le ideologie sono note per il loro carattere scientifico: esse combinano l'approccio scientifico con risultati di rilevanza filosofica e pretendono di essere una filosofia scientifica. La parola «ideologia» sembra implicare che un'idea possa divenire materia di studio di una scienza, come gli animali lo sono per la zoologia³⁹⁴.

In realtà, le idee proprie degli *ismi*, come la razza in razzismo, non sono la materia oggetto delle ideologie, come pure il suffisso *-logia* non evoca una pretesa scientifica *tout court*. Occorre ripercorrere il meccanismo che presiede al formarsi di un'ideologia. Per Arendt «l'ideologia è letteralmente quello che il suo nome sta a indicare: è la logica di un'idea»³⁹⁵, che ha come oggetto la storia vista attraverso quell'idea³⁹⁵. La sua caratteristica è di applicare agli eventi la legge dello sviluppo logico di quella idea, quasi che i processi storici fossero accessibili per via di questo procedimento. In questo senso, la parola razza nel razzismo è l'idea mediante la quale il movimento storico appare secondo uno sviluppo coerente. Arendt precisa che questo concetto di «idea» è altro dalle essenze platoniche o dalla funzione regolativa kantiana, e soprattutto non deriva né ha commistioni con la realtà. L'idea ha una sua intrinseca logica che non assume il mero ruolo di ripensare o rileggere i fatti, ma li può addirittura calcolare. Se indugiamo sulla circostanza che l'unico movimento possibile nella sfera della logica è quello che deduce muovendo da una premessa, ne consegue che da un'applicazione della logica

³⁹³ Cfr. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., pp. 15-16.

³⁹⁴ Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 642.

³⁹⁵ *Ibid.* Per una lettura si rimanda, tra gli altri, a Bazzicalupo, *Hannah Arendt. La storia per la politica*, cit., p. 79 sgg.

all'idea ne ricaveremo esattamente una premessa. Dallo svolgimento di questa premessa si producono conseguenze coerenti e non contraddittorie tutte interne al processo deduttivo, senza che l'impatto di una nuova idea o di una nuova esperienza possa mettere a rischio questo movimento³⁹⁶. Per questo motivo l'ideologia, stretta nella «camicia di forza della logica», ha una pretesa di spiegazione totale ben lontana dall'orizzonte sempre insicuro proprio di un pensiero in libertà.

Pur riconoscendo che non si tratta di caratteristiche necessariamente presenti³⁹⁷, vi sono tuttavia almeno tre elementi marcatamente totalitari che attraversano trasversalmente qualunque ideologia. Il primo fattore specificamente totalitario attiene alla «pretesa di spiegazione totale», intesa come volontà di spiegare non ciò che è, ma ciò che diviene. Questa attenzione al divenire è punto centrale dell'ideologia come logica addensante del sistema totalitario: ci si occupa della storia in quanto movimento. Come sottolinea la stessa Arendt, «ci si ripromette di far luce su tutti gli avvenimenti storici, di ottenere una spiegazione totale del passato, una completa valutazione del presente, un'attendibile valutazione del futuro»³⁹⁸.

L'ideologia differisce dalla semplice opinione perché pretende di possedere o la chiave della storia, o la soluzione di tutti gli «enigmi dell'universo», o l'intima conoscenza delle leggi segrete che dominano la natura e l'uomo³⁹⁹.

Le ideologie che, secondo Arendt, hanno avuto maggiore influenza nel XX secolo, razzismo e comunismo (l'una basata sulla lotta naturale delle razze, l'altra sulla lotta economica delle classi), hanno

³⁹⁶ Cfr. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 643-644.

³⁹⁷ Cfr. Arendt, *La natura del totalitarismo: un tentativo di comprensione*, cit., pp. 120-121. Le ideologie non sono totalitarie di per sé, lo diventano quando si trasformano in motori del movimento all'interno di un regime. In questo senso, il razzismo fin quando si limita a esaltare una razza e a fomentare l'odio è un'opinione irresponsabile, quando pretende di spiegare in base alla presunta superiorità di una razza l'intero corso della storia diventa un'ideologia. Allo stesso modo il socialismo o il comunismo, fin quando teorizzano la lotta di classe e aspirano a migliorare la società non assumono una veste ideologica per Arendt. Quando però pretendono di spiegare e risolvere tutta la storia con i loro meccanismi esplicativi, allora acquistano caratteristiche proprie delle ideologie.

³⁹⁸ Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 644.

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 222.

esercitato una forza persuasiva non solo sulle masse, ma anche sugli intellettuali, sugli scienziati, su quanti vivono comunque all'interno della cornice del proprio tempo. Al di là dei richiami pseudoscientifici da cui possono essere pervase, le ideologie rappresentano autentiche armi politiche, più che dottrine teoriche, in cui i fatti scompaiono sotto le categorie che le sorreggono.

Per mettere a fuoco il movimento quale elemento totalitario dell'ideologia, occorre rievocare alcune caratteristiche che connotano la natura dei sistemi totalitari. Riguardo all'attenzione al divenire, la lettura arendtiana del totalitarismo rimarca come questi regimi differiscano dai governi in senso tradizionale, nella misura in cui configurano movimenti che nella loro avanzata liquidano ogni tipo di ostacolo⁴⁰⁰. Abbiamo già fatto cenno nel primo capitolo al fatto che il regime totalitario sfida le leggi positive, facendo appello ad una legittimazione che richiama senza alcuna mediazione le leggi di movimento della natura e della storia⁴⁰¹. Pretendendo di poter fare a meno di qualunque *consensus iuris*, il regime promette di instaurare il regno della giustizia sulla terra. Il compimento della legge del movimento avviene attraverso il terrore: dissipando gli spazi tra gli uomini e abolendo la pluralità che li caratterizza, con il suo vincolo di ferro accelera il corso della natura e della storia. I limiti costitutivi del senso delle leggi positive sono così sostituiti dal vincolo di ferro del terrore. È chiaro che l'abolizione dei confini tra gli individui, quale distruzione dello spazio che permette alla libertà e alla pluralità di dispiegarsi, produce uno spegnimento delle differenze all'interno dell'*uno*, funzionale al libero corso di un movimento che non può essere rallentato.

La legalità totalitaria, poiché obbedisce alle leggi della Natura o della Storia, non si preoccupa di tradurre tali leggi nei criteri del giusto o

⁴⁰⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 582-583.

⁴⁰¹ Cfr. Abensour, *Contro un fraintendimento del totalitarismo*, cit., p. 32. Si veda sul punto Arendt, *La natura del totalitarismo: un tentativo di comprensione*, cit., pp. 110-111. «Il governo totalitario non ha precedenti perché sfida ogni comparazione. Esso ha fatto saltare l'alternativa stessa su cui si sono basate le definizioni della natura del governo sin dagli albori del pensiero politico occidentale: l'alternativa tra governo legale, costituzionale o repubblicano da un lato, e governo illegale, arbitrario, tirannico dall'altro. Il regime totalitario è "illegale", in quanto sfida il diritto positivo, ma non è arbitrario, in quanto obbedisce a una logica stringente ed esegue con implacabile necessità le leggi della Storia o della Natura».

dell'ingiusto per i singoli esseri umani, ma le applica direttamente alla "specie", all'umanità. Dalle leggi della Natura o della Storia, se opportunamente applicate, è legittimo attendersi che realizzino alla fine una singola "Umanità", ed è questa aspettativa che sta alla base dell'aspirazione, comune a tutti i governi totalitari, di dominare l'intero globo⁴⁰².

Come è stato osservato, siamo dinanzi ad una inversione del polo statico e di quello dinamico: se in un governo tradizionale la legge è la cornice, nonché la condizione di stabilità del principio di movimento incarnato nell'azione spontanea dell'uomo, in un regime totalitario il terrore, quale realizzazione della legge del movimento, mira a bloccare il principio di azione dell'uomo, in quanto fonte di libertà⁴⁰³. Il regime totalitario può così sbarazzarsi del principio d'azione perché contiene in sé un principio di movimento che vicaria qualunque ricorso a spinte dinamiche. La natura e la storia non sono fonti autoritative che stabilizzano le azioni degli uomini, ma creano esse stesse movimento.

La logica totalitaria, al fine di portare a compimento il processo di dominio totale, ha bisogno di saldarsi all'ideologia. Quest'ultima non ispira affatto l'azione come principio di spontaneismo, ma deve preparare il terreno a un processo di tal genere adattando le menti alla legge del movimento⁴⁰⁴. In questa prospettiva, le ideologie del razzismo e del materialismo dialettico hanno trasformato storia e natura da «terreno stabile che sosteneva la vita e l'azione umana in forze gigantesche i cui movimenti corrono attraverso l'umanità, trascinando con sé ogni individuo»⁴⁰⁵. A dispetto di qualunque scopo politico, queste ideologie sembrano sfociare sempre nella superfluità di qualcuno o qualcosa in vista dello sviluppo o del progresso della specie. Come ha evidenziato Arendt riflettendo sull'essenza del totalitarismo, il terrore deve immobilizzare gli uomini per aprire al movimento della natura e della storia, deve eliminare la pluralità individuale per il bene della specie, perché di fatto ogni uomo, in quanto

⁴⁰² Arendt, *La natura del totalitarismo: un tentativo di comprensione*, cit., p. 111.

⁴⁰³ Cfr. Abensour, *Contro un fraintendimento del totalitarismo*, cit., pp. 32-33. Inoltre Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 636-639.

⁴⁰⁴ Cfr. Abensour, *Contro un fraintendimento del totalitarismo*, cit., p. 34.

⁴⁰⁵ Arendt, *La natura del totalitarismo: un tentativo di comprensione*, cit., p. 112. L'incarnazione del movimento della natura e della storia postula continui sacrifici di classi o razze che possano apparire parassitarie o inferiori.

nuovo inizio, fa potenzialmente rinascere quel mondo in comune intollerabile nel dominio totale⁴⁰⁶.

La peculiarità della lettura arendtiana del totalitarismo sta nell'averne colto l'essenza dinamica e la novità rispetto al passato: «il governo totalitario è solo in quanto si mantiene in costante movimento»⁴⁰⁷. Questo principio di movimento, e non d'azione, non ha bisogno neppure della paura per fondere gli individui. Nell'assenza di prossimità degli uomini in un sistema che tende a comprimere gli spazi, la paura è pur sempre un principio di azione, per quanto opaco, e come tale non è ponderabile nelle sue conseguenze. Fin quando c'è paura c'è ancora «un minimo, timoroso contatto tra gli uomini»⁴⁰⁸. La fusione nell'atomizzazione può fare a meno persino della paura, dacché si affida ad un principio che si emancipa dalla sfera dell'agire, ossia il movimento. Gli uomini, inseriti nella spirale naturale o storica di questo incessante divenire, possono soltanto farsi esecutori o vittime di questa legge e, in virtù dello stesso principio inesorabile, quelli che oggi sono esecutori potranno domani essere sacrificati⁴⁰⁹. Lo strumento che prepara gli individui a questo destino implacabile è proprio l'ideologia.

Il secondo fattore che connota il pensiero ideologico in senso totalitario è il rendersi impermeabile ad ogni esperienza;

emancipatosi così dalla realtà percepita coi cinque sensi, esso insiste su una realtà «più vera», che è nascosta dietro le cose percettibili, dominandole tutte, e che si avverte soltanto disponendo di un sesto senso⁴¹⁰.

⁴⁰⁶ Cfr. *ibid.*, p. 113.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 115.

⁴⁰⁸ *Ibid.*

⁴⁰⁹ A commento di questa visione dell'uomo, si può fare riferimento ad uno scritto sul rapporto tra religione e politica in cui Arendt, discutendo in chiave critica la tendenza a considerare le ideologie come religioni secolari, afferma che «l'ideologia e il comunismo, nella sua forma totalitaria politicamente efficace, più di ogni altra, trattano l'uomo come se fosse una pietra che precipita, dotata di coscienza e quindi in grado di osservare, mentre cade, le leggi newtoniane della gravitazione» (Hannah Arendt, *Religion and Politics*, «Confluence», n. 3, 1953, pp. 105-126, rist. in Kohn (a cura di), *Essays in Understanding: 1930-1954. Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt*, cit., pp. 368-390; trad. it. *Religione e Politica*, in Forti (a cura di), *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, cit., p. 143).

⁴¹⁰ Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 645.

Questa recisione del legame significativo con il mondo è nutrita dalla propaganda, che contribuisce a far sì che i fatti siano trasformati alla luce dei «postulati ideologici». Il disprezzo per la realtà si produce attraverso un soprasenso: dietro l'evento pubblico occorre sempre rimandare ad un significato segreto, dietro l'attività politica occorre sempre immaginare un intento cospiratorio. La defattualizzazione sembra essere il tratto più marcatamente totalitario dell'ideologia, come sottolinea Arendt osservando che «questa arrogante emancipazione dalla realtà e dall'esperienza, più di ogni contenuto effettivo, prefigura il nesso tra ideologia e terrore»⁴¹¹. Nel pensiero ideologico la distinzione tra realtà e finzione perde di significato, dal momento che i fatti costituiscono una materia artificiale, che si può distruggere o ricostruire, anche quando i fatti stessi sono rappresentati da persone. Il legame tra totalitarismo e ideologia si estrinseca nella trasformazione dei postulati che sorreggono l'impalcatura ideologica in «realtà vivente», in virtù degli strumenti organizzativi dell'apparato totalitario. In questa prospettiva,

il movimento nazista, lungi dal raggruppare delle persone che per i più disparati motivi avevano maturato delle convinzioni razziste, le organizzò secondo dei criteri razziali oggettivi, così che l'ideologia razzista non rappresentasse più una questione di mere opinioni, argomenti e nemmeno di fanatismo, ma costituisse la realtà effettiva e vivente, anzitutto del movimento nazista, e in seguito della Germania nazista [...]. Un'analogia trasformazione del ruolo dell'ideologia si verificò quando Stalin rimpiazzò la dittatura rivoluzionaria socialista nell'Unione Sovietica con un regime integralmente totalitario⁴¹².

Un insieme di opinioni irresponsabili e frutto di fanatismi si perverte in pensiero ideologico totalitario quando non aspira ad essere condiviso e a circolare tra gli individui, ma quando si fa realtà vivente. Il punto di innesto tra il totalitarismo e le varie ideologie in forma di *ismi* (che si tratti di razzismo o altro) si evidenzia quando il sistema utilizza questi pensieri come principi di organizzazione, trasformando così la trama della porzione di mondo su cui si esercita alla luce di tali asserzioni.

⁴¹¹ Arendt, *La natura del totalitarismo: un tentativo di comprensione*, cit., p. 121.

⁴¹² *Ibid.*, p. 122.

In questa prospettiva, il pensiero ideologico non ha solo la funzione di schermare il sistema dall'irruzione perturbante del reale, ma se i fatti dovessero apparire contraddittori e incoerenti rispetto ai propri assunti potrebbero anche essere manipolati⁴¹³. Il mondo fittizio del totalitarismo, orchestrato dal supersenso ideologico, sopravvive nella misura in cui anche il mondo esterno «adotta un sistema analogo»⁴¹⁴. Questo cammino di alterazione della datità è massimamente ostacolato dall'imprevedibilità dell'uomo, nonché dall'incoerenza del mondo, ossia da ogni potenziale rallentamento al suo processo uniformante. Pertanto, tutto deve rientrare all'interno di un mondo fittizio in cui anche regole invalse nelle tirannie – come l'autointeresse o il senso comune – sono abolite⁴¹⁵. La questione della verità o della falsità delle ideologie è irrilevante in un sistema in cui tutto è possibile, anche credere nello stesso tempo all'onnipotenza dell'uomo e alla superfluità degli uomini. La propaganda totalitaria ha dato una spinta ulteriore a questa emancipazione dalla datità e dal presente utilizzando spesso la forma delle predizioni⁴¹⁶. Se si conferisce ad un'affermazione la veste di un vaticinio, l'effetto dal punto di vista strettamente demagogico sarà quello di evitare ogni discussione nell'oggi, demandando ad un imprecisato futuro il suo controllo. Il sistema totalitario sembra intrattenere un rapporto produttivo con la realtà tale da far venire meno la questione del senso della verità⁴¹⁷. Se la realtà può essere integralmente prodotta, essa diventerà prima o poi vera sulla base degli assunti ideologici. In questo orizzonte, Arendt ribadisce che la distinzione tra mondo vero e fittizio è completamente abolita.

Attraverso l'ideologia il totalitarismo può disprezzare la realtà del mondo che si dà e può fabbricarne una più vera attraverso una catena di deduzioni logiche sotto le quali i fatti scompaiono.

⁴¹³ Cfr. Forti, *Le figure del male*, cit., p. XLI.

⁴¹⁴ Arendt, *La natura del totalitarismo: un tentativo di comprensione*, cit., p. 123.

⁴¹⁵ Cfr. *ibid.*, p. 124. Per Arendt, il profitto o l'interesse personale non sono strumenti concettuali adeguati per dipanare il filo dei sistemi totalitari.

⁴¹⁶ Cfr. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 478. Cfr. Kristeva, *Le génie féminin. Hannah Arendt*, cit., p. 223. Kristeva sottolinea come la propaganda totalitaria unisca alle ideologie un approccio prognostico che tenta di coniugare scientismo e profetismo.

⁴¹⁷ Cfr. Arendt, *La natura del totalitarismo: un tentativo di comprensione*, cit., p. 125.

Le menzogne della propaganda nazista si distinguono dalle bugie dei regimi non totalitari, usuali nei momenti di emergenza, per la loro coerente negazione dell'importanza dei fatti in quanto tali: tutti i fatti possono essere cambiati e tutte le menzogne rese vere⁴¹⁸.

Riflettendo sull'impronta che i nazisti hanno impresso sulle menti tedesche, Arendt mette in luce come tale condizionamento si palesi soprattutto in una realtà che smette di essere «somma di fatti bruti e ineludibili», trasformandosi in «agglomerato di eventi in continuo mutamento e di slogan in cui una cosa può essere vera oggi e falsa domani»⁴¹⁹. Quella del rapporto tra verità, menzogna e politica è una questione che Arendt tratta *in nuce* in più di uno scritto e che incontra una messa a tema puntuale nel saggio *Verità e politica*⁴²⁰. I regimi totalitari, oltre alla riscrittura della storia, hanno concepito una modalità di utilizzare le menzogne che diverge sensibilmente da una modalità tradizionale. Mentre la menzogna politica tradizionale, utilizzata nell'arte di governo e nella diplomazia, aveva a che fare soprattutto con i segreti e con il nascondimento dei fatti, il fenomeno recente della manipolazione della realtà e delle opinioni riguarda cose conosciute da tutti⁴²¹. La distorsione dei fatti inaugura-

⁴¹⁸ Hannah Arendt, *The Aftermath of Nazi Rule. A Report from Germany*, «Commentary», n. 10, 1950, pp. 342-353; rist. in Kohn (a cura di), *Essays in Understanding: 1930-1954. Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt*, cit., pp. 248-269; trad. it. *I postumi del dominio nazista: reportage dalla Germania*, in Forti (a cura di), *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, cit., pp. 25-26.

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 26. Questo articolo di Arendt, che segue di pochi anni la fine del nazismo, mette al centro un tema che sarà ripreso in più scritti: la questione della verità dei fatti. Il disprezzo della realtà su cui si è edificato il sistema nazista è all'origine delle scarse tracce lasciate dall'indottrinamento nazista, come pure della mancanza di interesse per una confutazione di tali dottrine. «Ciò in cui ci si imbatte non è tanto l'indottrinamento, quanto l'incapacità o l'indisponibilità a distinguere tra fatti e opinioni».

⁴²⁰ Hannah Arendt, *Truth and Politics*, «The New Yorker», 25 febbraio 1967, pp. 48-88; rist. in *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thoughts*, New York, The Viking Press (2ª edizione), 1968; trad. it. *Verità e politica* in *Verità e politica. La conquista dello spazio e la statura dell'uomo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1995, p. 62 sgg.

⁴²¹ Cfr. *ibid.* La riflessione di Arendt, che muove sempre dallo spettro totalitario, si estende alla dimensione contemporanea, segnatamente all'uso delle tecniche moderne e al ruolo dei *mass media*. In questa prospettiva, la fabbricazione delle immagini può negare o trascurare qualunque fatto, soprattutto qualora esso possa danneggiare l'immagine stessa. A differenza di un ritratto tradizionale, l'immagine non ha la funzione di migliorare o riproporre la realtà, ma di sostituirsi ad essa.

ta dai sistemi totalitari racchiude elementi di violenza perché «la menzogna organizzata tende a distruggere ciò che ha deciso di negare». Nella distanza tra nascondimento e distruzione, Arendt misura la differenza tra menzogna tradizionale e moderna. Avendo come sfondo critico l'oltraggio ai fatti operato dall'ideologia totalitaria, si può affermare che,

[...] le menzogne politiche moderne sono così grandi da richiedere un completo riordinamento dell'intera tessitura fattuale – la fabbricazione, per così dire – di un'altra realtà nella quale esse si inseriscono senza alcuna cucitura, crepa o fessura [...] ⁴²².

Alla menzogna si oppongono le verità di fatto in tutta la loro contingenza e accidentalità ⁴²³. Si tratta di verità vulnerabili che non sono più evidenti di opinioni, che possono essere screditate e invisibili a quanti hanno delle opinioni. Tuttavia, il segno della «fattualità dei fatti e degli eventi» sta proprio nella contingenza dell'essere-là, resistendo alle spiegazioni con l'ostinata irreversibilità di quanto appartiene al passato e si pone al di fuori del nostro raggio d'azione ⁴²⁴. Le verità di fatto, che riguardano sempre il passato, non sono mai al sicuro nelle mani del potere, tuttavia

L'atteggiamento politico verso i fatti deve in realtà percorrere il sentiero molto stretto che si trova tra il pericolo di considerarli come i risultati di qualche sviluppo necessario che gli uomini non potevano impedire e riguardo al quale non possono perciò fare nulla, e il pericolo di negarli, di provare a manipolarli fuori del mondo ⁴²⁵.

Occorre indugiare sulla circostanza che le verità di fatto di cui si Arendt si preoccupa si inscrivono all'interno di quella cornice totali-

⁴²² *Ibid.*, p. 64.

⁴²³ Cfr. Sante Maletta, *Hannah Arendt e Martin Heidegger. L'esistenza in giudizio*, Milano, Jaca Book, 2001, p. 214 sgg. Maletta ricorda come questo saggio maturi nel clima polemico in cui si accusa Arendt di varie menzogne, a seguito della pubblicazione del resoconto su Eichmann. Arendt utilizzerebbe la distinzione leibniziana tra verità di ragione e verità di fatto in chiave euristica. La verità di ragione, come verità filosofica, attiene al «solido ragionamento di una mente», mentre la verità di fatto, nella sua dura contingenza, ha una sua rilevanza politica perché è a fondamento delle opinioni. La verità appare contingente perché avrebbe potuto essere altrimenti.

⁴²⁴ Arendt, *Verità e politica*, cit., p. 69. La verità fattuale è quella sorta di 'ieri di pietra' à la Borges in cui la realtà ha già scelto tra le possibilità che le si presentavano.

⁴²⁵ *Ibid.*, pp. 70-71.

taria che, come abbiamo visto nel caso Eichmann e come emerge *a fortiori* in un'analisi dei meccanismi delle ideologie, dai fatti sembra potersi emancipare. Dinanzi alla manipolazione o alla negazione della realtà, Arendt sembra voler ristabilire, come è stato osservato, un «senso del limite» quale riconoscimento della realtà nella sua durezza, intesa anche come ciò che è *dato*⁴²⁶. Le verità di fatto appaiono compromesse tanto in un orizzonte (come quello totalitario) che ha elevato la menzogna a sistema, quanto nelle moderne società di massa in cui la possibilità di testimoniarsi opinioni sui fatti appare piuttosto sporadica⁴²⁷. In questa prospettiva, è necessario sia ribaltare il rapporto tra menzogna e verità, sia ristabilire una demarcazione tensiva tra opinione e verità. Riguardo a quest'ultimo rapporto, Arendt rimarca che le verità di fatto attingono alla sfera politica in quanto connesse agli altri, nonché a circostanze ed eventi che contano sulla testimonianza di molti. In questo senso,

fatti e opinioni, benché debbano essere distinti, non sono opposti, appartengono allo stesso ambito. I fatti informano le opinioni e le opinioni, ispirate da differenti interessi e passioni, possono differire molto e rimanere legittime fino a quando rispettano la verità di fatto⁴²⁸.

Come è stato osservato, la verità di fatto, nella contingenza e stabilità che le derivano dall'essere storia passata, va tenuta ferma dinanzi a processi necessitanti o manipolativi⁴²⁹. Solo rispettando i

⁴²⁶ Vincenzo Sorrentino, *Introduzione*, in Arendt, *Verità e politica. La conquista dello spazio e la statura dell'uomo*, cit., p. 19.

⁴²⁷ Coerentemente con quanto stiamo rilevando circa la funzione dell'ideologia, Arendt evidenzia che in una comunità in cui la menzogna diventa il principio che ne sorregge l'impalcatura, la sincerità è un fattore politico. «Dove tutti mentono riguardo ad ogni cosa importante, colui che dice la verità, lo sappia o no, ha iniziato ad agire; anche lui si è impegnato negli affari politici poiché, nell'improbabile caso in cui sopravviva, egli ha fatto un primo passo verso il cambiamento del mondo». Il bugiardo ha dalla sua la persuasione e la libertà di modellare i fatti; «la sua esposizione sembrerà, per così dire, più logica dal momento che l'elemento di sorpresa – una delle principali caratteristiche di tutti gli eventi – è miracolosamente scomparso». (Cfr. Arendt, *Verità e politica*, cit., p. 61). Sulla menzogna in politica si veda anche Serra, *Virtualità e realtà delle istituzioni. Ermeneutica, diritto e politica in Hannah Arendt*, cit., p. 177.

⁴²⁸ Arendt, *Verità e politica*, cit., p. 44.

⁴²⁹ Cfr. Maletta, *Hannah Arendt e Martin Heidegger. L'esistenza in giudizio*, cit., p. 218. Osserva Arendt (Id., *Verità e politica*, cit., p. 50) che «nulla potrebbe mai ac-

confini di verità di fatto sottratte all'uomo, l'ambito politico, nel quale si è liberi di agire e reinserirsi nel mondo, può preservarsi⁴³⁰.

Il terzo fattore che attiene alle derive totalitarie delle ideologie si riferisce alla logica di quell'idea, ossia alla pretesa di ordinare i fatti in un processo logico che muove da una premessa assiomatica, deducendone conseguenze coerenti che sono di fatto estranee al mondo reale⁴³¹. Si tratta di un pensiero che dev'essere in grado di comprendere il movimento processuale sia della natura che della storia. Come mette in luce Arendt, «la comprensione ha luogo perché l'intelletto imita, logicamente o dialetticamente, le leggi dei movimenti "scientificamente" accertati e con l'imitazione si inserisce in essi»⁴³². L'ideologia costruisce un mondo irreali seguendo una sua intrinseca coerenza logica, mobilitando il più delle volte la scienza. Dire che la stretta della logica è un elemento totalitario significa dire che se si muove da un assunto dato per vero occorre trarne le estreme conseguenze. Di qui, se si ammette che esistano «razze inadatte» o «classi in via di estinzione» la logica conseguenza che se ne deve trarre è che queste siano inevitabilmente condannate a morte⁴³³. La coerenza logica si configura come un ragionamento inesorabile che astrae dai contenuti dell'ideologia, nel senso che non si tratta di un fanatismo classista o razzista. L'ideologia esercita il suo magnetismo a partire dal processo logico che da essa si può sviluppare, a prescindere dalla materia di un'idea che spesso è ostaggio funzionale della forza della logica.

In questa prospettiva,

è nella natura della politica ideologica – e non un semplice tradimento commesso per interesse personale o smania di potere – che il vero contenuto dell'ideologia (la classe operaia o i popoli germanici), originariamente alla base dell'«idea» (la lotta di classe come legge della storia o la lotta delle raz-

cadere se la realtà, per definizione, non uccidesse tutte le altre potenzialità originariamente inerenti ad ogni data situazione».

⁴³⁰ Cfr. Arendt, *Verità e politica*, cit., p. 76.

⁴³¹ Cfr. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 645.

⁴³² *Ibid.*

⁴³³ *Ibid.*, p. 646.

ze come legge della natura), venga distrutto dalla logica con cui tale «idea» è attuata⁴³⁴.

Se il contenuto diventa un elemento accessorio, l'argomento più persuasivo dell'ideologia sembra essere proprio la «forza coercitiva della logica» che origina dalla «messa al bando delle contraddizioni»⁴³⁵. Facendo leva sul timore della contraddizione, i partiti totalitari riescono ad ottenere confessioni di crimini non commessi da parte di quanti in quella contingenza si trovano ad essere i nemici oggettivi.

Quindi, o hai commesso i crimini o sei stato chiamato dal partito a fare la parte del criminale: in ogni caso sei diventato oggettivamente un nemico del partito. Se non confessi, cessi di aiutare la storia tramite il partito, e sei un nemico vero⁴³⁶.

Nella sua essenza più intima l'ipnosi ideologica imbriglia gli individui attraverso la tirannia della logica. Sottomettendosi al processo infinito e stringente della logica come modalità di dispiegamento di un'idea, la mente umana dismette quella libertà di cui l'uomo è portatore come essere natale. In questa linea, i due fuochi del sistema totalitario sembrano essere rappresentati dal «vincolo di ferro» che riduce la pluralità umana ad unico fascio di reazioni, impedendo che si agisca la propria unicità, e dalla «forza autocostitutiva della deduzione logica» che rimuove la possibilità di pensare liberamente⁴³⁷. Se il terrore isola gli individui, il pensiero ideologico li emancipa dal mondo. L'effetto congiunto di terrore e ideologia si estrinseca nella recisione dei legami tra gli individui e nella diserzione dalla realtà al fine di estirpare agevolmente quelle capacità di pensiero e di esperienza che potrebbero essere d'ostacolo al movimento totalitario. In questo orizzonte di senso, Arendt conclude che «il suddito ideale del regime totalitario non è il nazista convinto o il comunista convinto,

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 647. Si veda sul punto Sorrentino, *Politica ha ancora un senso? Saggio su Hannah Arendt*, cit., p. 26. Sorrentino sottolinea come l'ideologia abbia una funzione meramente strumentale per il sistema totalitario, ossia quella di organizzare le masse attraverso *clichés* che possono variare all'occorrenza. Arendt avrebbe colto la maggiore rilevanza dei metodi rispetto ai contenuti per la comunicazione totalitaria.

⁴³⁵ Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 647.

⁴³⁶ *Ibid.*, p. 648.

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 649. L'attività di pensare, la più libera fra quelle umane, è per Arendt l'opposto della processualità ideologica.

ma l'individuo per il quale la distinzione tra realtà e finzione, fra vero e falso non esiste più»⁴³⁸. Come è stato osservato, il suddito ideale di un regime totalitario è quello che, non essendo più in grado di fare esperienza del mondo, si ritrova senza identità e senza personalità⁴³⁹. Le formule preconfezionate dal pensiero ideologico surrogano con un'unica visione coerente quell'incapacità del pensiero di esercitare un giudizio particolare e individuale su quanto si dà.

I tre elementi che contraddistinguono l'ideologia in termini totalitari – movimento, emancipazione dalla realtà, logica intrinseca – appaiono quasi complementari ad un'analisi complessiva del fenomeno, nel senso che l'uno non sembra poter essere disgiunto dall'altro. Pur presentandosi in origine come opinioni spesso acritiche ed arbitrarie, quando le ideologie sono credute (offrendo una sponda all'impotenza del singolo) e pretendono di spiegare la realtà emancipandosene attraverso la coerenza di un processo logico, allora si fanno pensiero totalitario⁴⁴⁰. Abbiamo visto che l'ideologia totalitaria agisce simultaneamente su diversi piani: attraverso uno spegnimento del mondo, attraverso una dissipazione dei legami in virtù dei quali gli uomini si testimoniano la presenza del mondo, attraverso un assoggettamento della mente alla camicia di forza della logica dell'idea. Dalle riflessioni arendtiane si ricava che il connubio tra ideologia e terrore è teso a liberarsi sia dall'esperienza del mondo sia dalle condizioni che rendono umana l'esistenza. I campi di sterminio, come abbiamo visto precedentemente, hanno rappresentato i laboratori di sperimentazione e di compimento di questa fusione.

Occorre a questo punto fare cenno ad un altro problema che le ideologie totalitarie sollevano, ossia la questione del senso. Si tratta di un tema che può essere tratteggiato nei suoi contorni, muovendo dall'apparente insensatezza dei campi di sterminio:

⁴³⁸ *Ibid.*

⁴³⁹ Cfr. Roviello, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, cit., pp. 153-155. Quando l'individuo smarrisce quella bussola in mano che gli consentirebbe di orientarsi nel mondo è pronto ad assumere qualunque teoria, soprattutto quelle che ricomprendono la realtà all'interno di leggi necessarie.

⁴⁴⁰ Cfr. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 627. «Una volta presa alla lettera la loro pretesa di validità totale esse diventano il nucleo di sistemi logici in cui, come nei sistemi dei paranoici, ogni cosa deriva comprensibilmente e necessariamente, perché una prima premessa viene accettata in modo assiomatico».

la società dei morenti in cui la punizione viene inflitta senza alcuna relazione con un reato, lo sfruttamento praticato senza un profitto e il lavoro compiuto senza un prodotto, è un luogo dove quotidianamente si crea l'insensatezza. Eppure, nel contesto dell'ideologia totalitaria, nulla potrebbe essere più sensato e logico: se gli internati sono dei parassiti, è logico che vengano uccisi col gas [...]»⁴⁴¹.

Quella che appare come insensatezza agli occhi del senso comune è in realtà fin troppo coerente se vista da una prospettiva ideologica. Il non-senso che si coglie all'altezza della società totalitaria si «rovescia e raddoppia in un soprasenso» ideologico che trascende la sfera delle vicende umane⁴⁴². «Al di sopra dell'insensatezza della società totalitaria è insediato, come su un trono, il ridicolo supersenso della sua superstizione ideologica», il quale, osserva Arendt, spiazza qualunque ragionamento di carattere utilitario⁴⁴³. In un sistema che priva l'individuo del suo giudizio particolare come possibilità di attribuire un significato all'esperienza e lo demanda al soprasenso pre-costituito dall'ideologia, il rapporto attivo con il mondo è cancellato. L'esigenza di dare un senso all'esperienza, che abbiamo visto essere alla base della comprensione che ogni individuo avanza aprendosi al mondo, è già risolta da un pensiero che spiega attraverso una catena di deduzioni necessitate discendenti da una premessa. Di qui, il connubio tra forza del supersenso e movimento della logica, applicato ad un sistema politico, ha consentito l'edificazione di «un mondo fittizio coerente non più disturbato dalla fattualità»⁴⁴⁴.

Come è stato evidenziato in sede interpretativa, l'articolata analisi che emerge dagli scritti arendtiani denuncia a più livelli la neutralizzazione del mondo comune messa in atto dai totalitarismi attraverso le ideologie: dalla pluralità come legge della terra all'alterità, dall'oltraggio ai fatti alla capacità di pensare e di significarli, dallo stato di diritto al rispetto dei limiti⁴⁴⁵. Quella arendtiana non rappresenta, tuttavia, una prospettiva circoscritta al quadro e al contesto storico da cui ha preso le mosse. Le riflessioni sull'addomesticabilità

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 626.

⁴⁴² Esposito, *Nove pensieri sulla politica*, cit., p. 192.

⁴⁴³ Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 626-627.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 628.

⁴⁴⁵ Cfr. Roviello, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, cit., p. 156 sgg. Attraverso l'ideologia il pensiero sembra potersi liberare della resistenza del reale e di quella dell'alterità.

del pensiero e sulla perdita del contatto col mondo aprono scenari che si proiettano anche sulle moderne società di massa nella misura in cui surrogano azione e realtà con comportamenti e immagini. In conclusione, ci preme rilevare che il pensiero ideologico, nella sua pretesa onnicomprensiva, rappresenta altresì un potente meccanismo di deresponsabilizzazione, dal momento che gli individui sono inseriti in una spirale naturale o storica che si presenta anonima e necessitata. Se ogni evento è la risultante di leggi necessarie, logicamente coerenti, non può sorgere nell'individuo alcun dovere di rispondere di azioni e di parole, *ergo* alcuna responsabilità per il mondo *in comune*, come vedremo più diffusamente nel capitolo successivo.

Capitolo quarto

Il giudizio e la responsabilità

In quest'ultima parte della nostra rilettura dei luoghi della teoria politica di Arendt, ripercorreremo alcune delle tappe filosofiche che hanno caratterizzato la parabola finale della sua vasta produzione. Secondo alcuni interpreti gli ultimi scritti – *La vita della mente* in particolare – segnerebbero un ritorno a quella *vita contemplativa* da cui Arendt sembrava aver preso le distanze in *Vita activa*⁴⁴⁶. Al di là di questioni che investono possibili primati di una sfera sull'altra, che non saranno oggetto di indagine in questa sede, ci sembra più perspicuo prendere le mosse da quello iato tra pensiero e mondo che abbiamo ravvisato nel pensiero ideologico totalitario in generale e nell'incapacità di accogliere la realtà nel giudizio di Eichmann in particolare. Se il filo della riflessione arendtiana ci ha condotto

⁴⁴⁶ Cfr. Hans Jonas, *Handeln, Erkennen, Denken. Zu Hannah Arendts philosophischen Werk*, «Merkur», n. 10, 1976, pp. 921-935; trad. it. *Agire, conoscere, pensare: spigolature dall'opera filosofica di Hannah Arendt*, «aut aut», nn. 239-240, 1990, p. 50. Jonas fa notare come il trittico dei titoli 'Pensare', 'Volere', 'Giudicare', che riguardava il tema scelto da Arendt per le *Gifford Lectures*, *La vita della mente* (di cui l'autrice aveva tenuto tra il 1973 e 1974 le lezioni relative alle prime due parti, con l'intenzione di tornare nel 1976 per concludere, ma morì nel 1975), faccia da contrappunto al trittico che struttura *Vita activa*, ossia 'Lavoro', 'Opera', 'Azione'. Secondo Jonas, Arendt compie uno spostamento rispetto alla polarità *vita activa/vita contemplativa* in termini di uomo al plurale/uomo al singolare o di uomo nel mondo/uomo solo con se stesso. Questa ripresa del pensiero si lascerebbe alle spalle un precedente, per quanto eccellente, come *Vita activa*, «proprio come, ai suoi occhi, il pensiero si lascia alle spalle l'azione». Sul punto si veda, per una visione in parte differente, Mary McCarthy, *Prefazione all'edizione americana*, in Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 65. McCarthy osserva che l'uomo che pensa, che vuole, che giudica di Arendt non è un contemplativo chiuso nel solipsismo, ma «chiunque, in quanto capace di esercitare la sua capacità specificamente umana di ritirarsi di quando in quando nell'invisibile regione della mente».

all'acosmismo cui avvia la dismissione del pensare l'azione, il suo invito al «pensare ciò che facciamo», già pronunciato in *Vita activa*, può essere raccolto immaginando una paziente e incessante riconciliazione tra pensiero e mondo⁴⁴⁷. In questa prospettiva, si cercheranno di rileggere alcuni nodi concettuali che consentono di mettere a fuoco il coimplicarsi di pensiero e azione: il rapporto tra pensiero e giudizio, le declinazioni del giudizio in un orizzonte sia morale che politico, il senso di responsabilità per il mondo comune⁴⁴⁸. Sullo sfondo di questa ripresa del mondo con l'appoggio del giudizio è frequente il richiamo, come vedremo qui di seguito, al Kant della *Critica del giudizio*, per quanto si tratti di un colloquio con molte licenze più che di un'esegesi testuale⁴⁴⁹.

4.1 *La facoltà di giudicare: l'esempio in campo morale*

Una rilettura della facoltà del giudizio che non voglia essere un tentativo di ricondurre all'unità riflessioni talvolta rapsodiche esige una ricognizione dei differenti luoghi e delle differenti declinazioni con cui Arendt fa riferimento al problema del giudizio. Si tratta di una ricostruzione che può essere condotta tracciando una linea di demarcazione convenzionale tra gli scritti e gli interventi che precedono e quelli che fanno seguito al processo Eichmann. Questo confine, funzionale ad una contestualizzazione più che ad individuare un processo evolutivo, non vuole configurarsi come un passaggio interno al punto di vista dell'autrice rispetto al passato⁴⁵⁰. Si tratta

⁴⁴⁷ Dal Lago, *La difficile vittoria sul tempo. Pensiero e azione in Hannah Arendt*, cit., p. 14 sgg. Secondo Dal Lago, vi è una co-estensività tra pensiero e mondo, nel senso che «l'essere-nel-mondo è sempre *nel* e *con* il pensiero, così che pensiero e mondo sono implicati reciprocamente». Arendt avrebbe evidenziato, soprattutto nell'analisi totalitaria, la pericolosità del dissidio tra pensiero e azione per entrambe le facoltà. Su questo punto, Simona Forti, *Hannah Arendt: il pensiero, la volontà, il giudizio*, «Il Mulino», n. 1, 1988, p. 171 sgg.

⁴⁴⁸ Cfr. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit., p. 351. Forti fornisce una ricostruzione delle varie interpretazioni e dei vari contenuti attribuiti dalla critica alla facoltà di giudicare arendtiana, anche in ragione delle diverse fasi rintracciabili all'interno del suo pensiero.

⁴⁴⁹ Cfr. Leibovici, *Hannah Arendt. La passione di comprendere*, cit., p. 275.

⁴⁵⁰ Cfr. Ronald Beiner, *Hannah Arendt on Judging*, "Interpretative Essay", in Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, cit., pp. 89-156 e 164-174; trad. it. *Il giudizio in Hannah Arendt*, in Arendt, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filo-*

semmai di seguire un'indicazione della stessa Arendt, laddove ammette che la mancanza di pensiero ravvisata in Eichmann, unita a problemi morali che originano da un'esperienza concreta, sono stati uno stimolo, in forma di dubbio, al suo interesse per le attività spirituali⁴⁵¹.

Tra gli scritti che precedono il caso Eichmann, prendiamo le mosse dal saggio del 1953 *Comprensione e politica*, più volte richiamato in questo lavoro, per discutere le linee metodologiche che lo innervano. In esso Arendt osserva che la logica del pensiero totalitario ha surrogato il senso comune, declinato nei termini di quel «senso politico per eccellenza» che

presuppone un mondo comune in cui tutti noi ci inseriamo, in cui possiamo convivere perché possediamo un senso che controlla e accorda i dati sensoriali specifici di ciascuno con quelli di tutti gli altri; mentre la logica e tutta l'evidenza da cui il ragionamento logico procede può rivendicare

sofia politica di Kant, cit., p. 143. Circa un mutamento di prospettiva o ripensamento avvenuto nell'ultima fase, Beiner scrive: «secondo la mia interpretazione, gli scritti della Arendt possono essere divisi in due fasi più o meno distinte: una giovanile e una tarda, una pratica e una contemplativa». Da un esame organico degli scritti arendtiani emergerebbero due teorie del giudizio, una più legata all'interesse per la politica che riguarda gli scritti pubblicati negli anni '60, ed una successiva rinvenibile i testi degli anni '70, più legata alla vita della mente. Al di là della possibile condivisione della doppia lettura del giudizio, Beiner offre una ricognizione molto articolata del giudizio in tutta la produzione arendtiana. In termini più generali rimandiamo anche a Ronald Beiner, *Political Judgement*, London, Methuen, 1983 e a Barbara Henry, *Il problema del giudizio politico tra criticismo ed ermeneutica*, Napoli-Milano, Morano Editore, 1992. Si veda anche Maurizio Passerin d'Entrevès (Id., *Il concetto di giudizio politico nella filosofia di Hannah Arendt*, in Esposito (a cura di), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, cit., p. 155 sgg.). In quest'ultimo saggio, l'autore analizza la tematica del giudizio politico nell'arco degli scritti che vanno da *Vita attiva*, passando per *Tra passato e futuro* fino a *Sulla rivoluzione*, ritenendo che nelle lezioni kantiane e nell'opera *La vita della mente* la funzione del giudizio sia più contemplativa che politica. In sintesi, si potrebbero rinvenire due modalità di declinare il giudizio per Passerin d'Entrevès: una politica legata all'agire, una contemplativa legata al pensiero. Quest'ultima riguarderebbe la funzione retrospettiva e di senso dello storico, o tutt'al più dello spettatore.

⁴⁵¹ Cfr. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 83 sgg. L'analisi del giudizio sembra prestarsi a diverse linee ricostruttive. Nella nostra rilettura abbiamo privilegiato la linea che vede nelle questioni morali sollevate dal caso Eichmann il luogo a partire dal quale la messa a tema del giudizio sembra farsi più urgente. A corollario di questa possibile traccia, si vedano le considerazioni di Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit., 352 sgg.

un'attendibilità del tutto indipendente dal mondo e dall'esistenza degli altri⁴⁵².

Oltre alla perdita di significato del mondo e del senso comune, inteso come quella porzione di saggezza che ci accomuna, il rischio prospettato dai sistemi totalitari è qualcosa di ancora più radicale, che implica la perdita del bisogno stesso di dare un significato e di comprendere. Se questa è la situazione di massimo distacco tra pensiero e mondo, Arendt, tuttavia, non rinuncia alla possibilità che il singolo, come abbiamo visto in precedenza, abbia sufficiente originalità dentro di sé per comprendere e giudicare⁴⁵³. In quest'orizzonte, la comprensione, intesa come l'altro lato dell'azione, è quella «forma di cognizione» attraverso la quale è possibile «venire infine a patti con ciò che è accaduto e riconciliarsi con ciò che inevitabilmente esiste»⁴⁵⁴. Come è stato osservato, la facoltà di giudizio sembra riaffermare il suo ruolo proprio quando vengono meno i parametri per misurare e sussumere il particolare⁴⁵⁵. In questa cornice, possiamo inquadrare il nesso evocato alla fine tra comprensione ed immaginazione, quale capacità di stabilire la distanza necessaria dalle cose al fine di potersi riorientare nel mondo⁴⁵⁶. L'immaginazione allora, nell'esibire quella capacità di allontanarsi per poter giudicare, è la sola bussola interiore che consente il dialogo incessante con il mondo.

A questo scritto possiamo aggiungere alcuni dei frammenti postumi (datati fine anni '50 e pubblicati di recente in *Che cos'è la politica?*), cui abbiamo già fatto cenno a proposito dei pregiudizi, in cui Arendt sembra fornire una formulazione *in nuce* di quello che sarà un tema centrale nel suo pensiero, ossia la funzione del giudizio per il pensiero politico:

[...] all'interno della società non pretendiamo neppure di giudicare; e questa rinuncia, questo surrogare il giudizio con i pregiudizi, diventa rischioso solo quando invade la sfera politica, dove non possiamo muoverci

⁴⁵² Arendt, *Comprensione e politica (Le difficoltà del comprendere)*, cit., p. 91.

⁴⁵³ Cfr. *ibid.*, p. 96.

⁴⁵⁴ *Ibid.*

⁴⁵⁵ Beiner, *Il giudizio in Hannah Arendt*, cit., p. 148.

⁴⁵⁶ Cfr. Arendt, *Comprensione e politica (Le difficoltà del comprendere)*, cit., pp. 97-98.

affatto senza giudicare poiché [...] il pensiero politico si fonda essenzialmente sul giudizio⁴⁵⁷.

Giudicare sta ad indicare tanto la sussunzione del particolare sotto il generale, quanto la facoltà di discernere. Questa seconda declinazione attiene a quel giudizio privo di criteri, noto sotto forma di «giudizio estetico o di gusto»,

sul quale, come ebbe a dire Kant, non possiamo disputare ma certo litigare e trovare un accordo; e lo ritroviamo nella vita comune, ogniqualvolta in una situazione ancora incerta pensiamo che questo o quello avrebbe giudicato la situazione bene o male⁴⁵⁸.

Una traccia ulteriore di questa formulazione acerba del giudizio, che appare più posta come questione che messa a tema, la rinveniamo in un frammento in cui, evocando le caratteristiche della *polis*, Arendt fa riferimento alla *phronesis*, quale attitudine dell'uomo politico al discernimento.

Comprendere una situazione politica non significa altro che acquisire e avere ben presente un quadro quanto più vasto dei possibili punti di vista e posizioni dai quali la situazione può essere considerata e giudicata⁴⁵⁹.

Il discernimento come virtù politica ha che vedere con la capacità di assumere uno sguardo vasto e multiprospettico sul mondo. Si tratta della *phronesis* aristotelica già evocata nell'analisi kantiana della facoltà del giudizio, segnatamente in quel «pensiero aperto» che si dispiega nell'attitudine a «pensare mettendosi al posto di ogni altro»⁴⁶⁰. Arendt lamenta il ruolo accessorio rivestito dal giudizio, facoltà politica per eccellenza, all'interno della filosofia politica kantiana. Quest'ultima, infatti, sarebbe centrata sull'imperativo categorico, ossia su un pensare in accordo con se stessi, in cui la ragione legislatrice non deve presupporre gli altri, ma soltanto non contraddire se stessa.

⁴⁵⁷ Arendt, *Che cos'è politica?*, cit., pp. 13-14.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, 15.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 76.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 77.

In verità, nella filosofia kantiana, la facoltà prettamente politica non è la ragione legislativa ma il giudizio, caratterizzato dalla possibilità di elevarsi al di sopra delle «condizioni soggettive e individuali del giudizio»⁴⁶¹.

Al di là del richiamo kantiano, su cui torneremo, il giudizio in questi frammenti sembra potersi declinare nei termini di *phronesis*, di discernimento politico, cioè come «facoltà di tenere conto di tutte le posizioni».

Un esempio di formulazione di questa modalità di esercitare il giudizio, cercando di immaginare possibili punti di vista altrui per acquisire una posizione imparziale, lo si avrebbe anche nel saggio del 1959, *Riflessioni su Little Rock*⁴⁶². In esso, Arendt discute criticamente una sentenza della Corte suprema americana sulla legislazione antisegregazionista nelle scuole, sostenendo che la questione particolare della segregazione razziale a livello scolastico non poteva essere risolta concentrando l'attenzione sull'ambito educativo. Il vero problema, quello generale che si rischiava di perdere di vista, era quello dell'uguaglianza di fronte alle leggi, e proprio le legislazioni razziali, più che le abitudini sociali, erano una costante violazione di questo principio⁴⁶³. Un secondo nodo problematico sollevato da Arendt per formulare un giudizio imparziale attiene al mettersi col pensiero nella posizione altrui, ossia all'immaginare il punto di vista di una madre di colore dinanzi alla situazione pensata dalla Corte⁴⁶⁴. Senza indugiare sulla materia affrontata da Arendt, questo saggio appare

⁴⁶¹ *Ibid.*

⁴⁶² Hannah Arendt, *Reflections on Little Rock*, «Dissent», n. 1, 1959, pp. 45-56, raccolto in Kohn (a cura di), *Responsibility and Judgment*, cit.; trad. it. *Riflessioni su Little Rock*, in *Responsabilità e giudizio*, cit., pp. 167-183. Si veda sul punto Jerome Kohn, *Introduzione*, in Arendt, *Responsabilità e giudizio*, cit., p. XXVIII.

⁴⁶³ Cfr. Arendt, *Riflessioni su Little Rock*, cit., p. 167 sgg. Arendt osserva che «il punto cruciale della faccenda, infatti, è che l'incostituzionalità della segregazione non sta nel suo essere un costume sociale, ma nel suo essere *imposta per legge*». All'uguaglianza come questione giuridica atteneva all'abrogazione della legge che equiparava i matrimoni misti ad un delitto.

⁴⁶⁴ Cfr. *ibid.*, p. 175. La decisione federale di avviare il processo di integrazione nelle scuole generava molti problemi. Arendt mette in luce che «non ci voleva chissà quale immaginazione per intuire che in tal modo si sarebbe scaricato sulle spalle dei ragazzi, bianchi e neri, un problema che per generazioni gli adulti non erano stati in grado di gestire e risolvere». Mettersi col pensiero al posto delle madri di colore significava capire che la politica della corte, tesa ad avviare un processo integrativo, avrebbe generato una situazione di umiliazione ancora maggiore per i figli. Arendt denuncia la strumentalizzazione della scuola ai fini di una battaglia politica.

come un'espressione esemplare, per quanto precoce ed embrionale, di esercizio di giudizio nella sfera politica, almeno riguardo a due modalità di rapportarsi alla vicenda in questione. Arendt evidenzia per un verso come la *ratio* che emerge dalla vicenda particolare non possa essere sussunta nella cornice di una questione più generale come l'uguaglianza, per un altro cerca di acquisire un punto di vista terzo immaginando il punto di vista di quanti sono coinvolti dalle ricadute della sentenza della Corte. A questo proposito, ribadisce che

la segregazione è una discriminazione sancita per legge. E un provvedimento antisegregazionista, di conseguenza, non può far altro che abrogare le leggi che sanciscono la discriminazione. Non può abolire la discriminazione e imporre con la forza l'eguaglianza nella società, ma può, e in effetti deve, rafforzare l'eguaglianza nel corpo politico⁴⁶⁵.

Altri riferimenti che contribuiscono a delineare un quadro della genesi e dell'evoluzione della questione del giudizio nella filosofia di Arendt li incontriamo nel saggio *La crisi della cultura: nella società e nella politica*, all'interno dello scritto *Tra passato e futuro*, apparso in una prima edizione nel 1961. Abbiamo già avuto modo di mettere in luce, discutendo il mondo comune, come in questo saggio emerga una relazione tra arte e politica. Per custodire e accudire il mondo delle apparenze, comune elemento di arte e politica, è necessaria una *cultura animi*, ossia uno spirito coltivato che in qualche modo evochi il disinteresse dello spettatore che assiste ad uno spettacolo e che, in virtù di questo, appare più qualificato per fare da giudice⁴⁶⁶. Il gusto è questo attivo amore del bello che discrimina, discerne, giudica. Si tratta di un uso mutuato esplicitamente dalla *Critica del giudizio*, in particolare da quel giudizio estetico che per Arendt rappresenta la parte più originale della filosofia politica di Kant⁴⁶⁷. A differenza del principio di non contraddizione della ragione con se stessa che anima l'imperativo categorico, Kant nella *Critica del giudizio* sosterebbe un diverso modo di ragionare, in base al quale non è più sufficiente l'auto-accordo della ragione, ma bisogna che questa sappia

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 176.

⁴⁶⁶ Cfr. Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., p. 281. Si veda al riguardo, tra gli altri, Maletta, *Hannah Arendt e Martin Heidegger. L'esistenza in giudizio*, cit., p. 233 sgg.

⁴⁶⁷ Cfr. Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., pp. 281-282.

mettersi al posto degli altri. Per giudicare occorre avere una «mentalità allargata» [*eine erweiterte Denkungsart*]⁴⁶⁸.

Il potere di giudicare si fonda sull'accordo potenziale con gli altri: il processo del pensiero che realizza il giudizio non è un dialogo con se stessi, come il pensiero dedito al puro ragionamento; al contrario, anche se nel prendere la decisione io sono del tutto solo, il mio giudizio si esplica in una comunicazione anticipata con altri con i quali devo infine arrivare a un certo accordo⁴⁶⁹.

Il giudizio si esplicherebbe in una mentalità allargata capace di anticipare una comunicazione con gli altri. Questa necessità di trascendere e pensare al posto degli altri esige comunque la loro presenza, nel senso che non può avvenire nell'isolamento o nella piena solitudine. Si tratta di un talento politico che consiste nel vedere le cose dalla prospettiva di quanti sono presenti, che i greci chiamavano *phronesis* e che affonda le sue radici nel *common sense*, nel buon senso⁴⁷⁰. Di questo buon senso possiamo parlarne anche nei termini di senso comune, inteso come quel senso che armonizza gli altri cinque, facendo sì che i dati da essi forniti possano adattarsi a quel mondo non soggettivo che abbiamo in comune. Per questo motivo, il giudicare configura per Arendt l'attività nella quale si manifesta la condivisione del mondo con gli altri. La novità delle affermazioni kantiane risiederebbe nell'aver intuito il carattere pubblico del bello, in particolare nell'aver colto la necessità di una pubblica discussione dei giudizi di gusto⁴⁷¹. Cercando di focalizzare questo rapporto tra bellezza e pubblicità, potremmo dire che il piacere estetico aspira ad una condivisione, ossia ad avere l'assenso degli altri. In questo bisogno di appellarsi al giudizio altrui, il gusto è 'altro' da un sentimento meramente personale o dall'essere racchiuso in una dimensione esclusivamente privata.

Tanto in estetica come in politica, giudicando si prende una decisione, la quale, benché sempre condizionata da un certo grado di soggettivismo, per il semplice motivo che ciascuno ha un proprio posto da dove osserva e giudica

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 282.

⁴⁶⁹ *Ibid.*, pp. 282-283.

⁴⁷⁰ Cfr. *ibid.*, p. 284.

⁴⁷¹ Cfr. *ibid.*

il mondo, si appoggia anche sul fatto che il mondo stesso è un dato oggettivo, comune a tutti i suoi abitanti⁴⁷².

Se il mondo è ciò che abbiamo *in* comune, allora l'esercizio del gusto sarà quella tessitura particolare e disinteressata attraverso la quale si fa apparire un aspetto del mondo stesso. In questo orizzonte, Arendt evidenzia che «il gusto giudica l'apparenza e la mondanità del mondo» e che in esso il dato centrale non è né l'uomo, né l'io, né la vita, ma il mondo stesso⁴⁷³.

Come si può sperare in una condivisione dei giudizi di gusto? Benché si tratti di giudizi non vincolanti, attraverso la persuasione essi possono circolare tra le persone e «corteggiarle per averne il consenso». Questo corteggiamento esibito dal gusto evoca il linguaggio persuasivo che i greci consideravano caratteristico del dialogo politico. Con la cultura e con la politica siamo dinanzi ad una ricerca di accordo mercé la persuasione, che esula da quella dimostrazione cogente del sapere filosofico, teso a trovare la verità. La sfera politica e della cultura hanno più a che vedere con un «giudizioso scambio di opinioni» sul mondo in comune e sulla vita pubblica⁴⁷⁴. Oltre a questa exteriorità del mondo, il giudizio di gusto riesce ad intercettare anche un altro tipo di legame, che evoca quell'esperienza quotidiana di riconoscimento avviata dalla scoperta dell'affinità con l'altro su quanto piace o dispiace. La prossimità che le persone avvertono in un'affinità di gusto ha un significato eminentemente politico, nel senso che avvicina senza fondere i diversi punti di vista. A questo aspetto si aggiunga che la politica del giudizio sembra potersi ravvisare anche nel fatto che chi giudica è chiamato a rivelare se stesso. Se l'ambito in cui ci si mostra in pubblico è quello tipicamente politico della parola e dell'azione, ne consegue che l'esercizio del giudizio parteciperà di questa attitudine politica. Da queste considerazioni possiamo trarne almeno due conclusioni: la prima è che la

⁴⁷² *Ibid.*, pp. 284-285.

⁴⁷³ *Ibid.*, p. 285.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 286. A commento di questo nodo concettuale si veda Bazzicalupo, *Hannah Arendt. La storia per la politica*, cit., p. 296 sgg. L'autrice mette in luce che «il cerchio dell'argomentazione sul giudizio si salda perfettamente intorno a questo mondo comune che riscatta e decanta l'inevitabile particolarismo e soggettivismo del punto di vista di ciascuno. Il carattere pubblico del bello implica la possibilità di discutere i giudizi di gusto, che quindi sono mossi da una pretesa di condivisione, da una ricerca di accordo e di assenso degli altri, pur senza poterla esigere».

forza del giudizio non si basa sull'implacabilità della deduzione logica, come abbiamo visto nell'ideologia, ma sulla capacità di argomentare persuasivamente "corteggiando" il punto di vista degli altri, la seconda è che lo scambio dei giudizi non attiene ad un'impersonale adesione ad un assunto, ma mette in relazione le persone che valutano, trasformano, questionano le prospettive avanzate nella discussione⁴⁷⁵.

Oltre che nel saggio *La crisi della cultura: nella società e nella politica*, ricco di suggestioni che saranno riprese e sviluppate nelle lezioni sulla filosofia politica di Kant, ulteriori spunti che ampliano il quadro delle implicazioni del giudizio li rinveniamo altresì nello scritto consacrato al caso Eichmann, *La banalità del male*. In esso, la teoria del giudizio, di cui Arendt aveva già gettato le basi seppur in forma poco sistematica, si rivela in tutta la sua urgenza. Se i totalitarismi hanno rappresentato l'esperienza generale e il fondo oscuro per una critica delle categorie politiche moderne, l'esperienza particolare e individuale del processo Eichmann, come abisso del giudizio, apre ad un suo ripensamento⁴⁷⁶. Come abbiamo evidenziato in precedenza, a fondamento di un male che veicola l'idea di superfluità dell'uomo, non si rintraccia soltanto la criminosità dei vertici di un regime, quanto piuttosto lo sfaldamento del terreno morale che sor-

⁴⁷⁵ Cfr. Passerin d'Entrèves, *Il concetto di giudizio politico nella filosofia di Hannah Arendt*, cit., pp. 160-161. L'autore osserva, a questo proposito, che «il giudizio, infatti, non possiede la forza logica di una deduzione o dimostrazione matematica, e ciò significa che nell'argomentare persuasivamente noi facciamo appello alla ragionevolezza altrui, nella speranza che il nostro punto di vista venga accolto con mente aperta e priva di radicati pregiudizi». Riguardo alla dimensione personale e soggettiva del giudizio, l'autore rimarca che «a differenza dal ragionamento logico-deduttivo, che per sua natura è impersonale, la persuasione instaura un rapporto non solo tra due menti ma tra due o più persone, e non può essere pertanto separata o valutata indipendentemente dal carattere di questo rapporto o dalla personalità dei partecipanti».

⁴⁷⁶ Cfr. Beiner, *Il giudizio in Hannah Arendt*, cit., p. 148 sgg. Beiner sottolinea lo stretto legame tra pensiero ed esperienza in Arendt. Le esperienze vissute sono spesso la materia che la inducono a riflettere sulle categorie di pensiero. Il caso Eichmann, in particolare, sembra aver avuto un forte impatto sull'indagine riguardo al giudizio. Si veda, inoltre, Leibovici, *Hannah Arendt. La passione di comprendere*, cit., p. 228. L'autrice, a proposito di Arendt, sottolinea che «[...] come la soppressione della libertà e dell'azione connaturata al totalitarismo l'ha sollecitata a riflettere sui limiti della condizione umana dal punto di vista delle attività mondane, ossia manifeste e visibili, così il crollo morale ingenerato dal totalitarismo la stimola a esplorare più direttamente non solo il pensiero, ma tutte le attività della mente [...]».

regge azioni e giudizi delle persone “normali”⁴⁷⁷. Nell’*Appendice* aggiunta nell’edizione del 1964, tesa a riportare le polemiche innescate dal caso e dal testo Eichmann, si rimarca che

resta però un problema, implicito in tutti i processi del dopoguerra contro i criminali nazisti, di cui non possiamo fare a meno di parlare perché interessa una delle più grandi questioni morali di tutti i tempi: il problema cioè della natura e della funzione dei giudizi umani⁴⁷⁸.

Il ripensamento delle attività della mente ha avuto un forte impulso da quel crollo morale che fa emergere la necessità di mettere al centro la questione del giudizio. Il venire meno delle massime morali che guidano il comportamento sociale apre, come abbiamo visto in precedenza, al problema della possibilità di discernere il bene dal male partendo solo da se stessi, senza affidarsi a criteri generali. A questi rilievi morali si aggiungono, tuttavia, altre problematiche:

quanto l’uomo moderno si preoccupi di questa questione dei giudizi umani, o, come più spesso si dice, di coloro che “osano ergersi a giudici”, l’hanno mostrato le polemiche sorte sul presente libro [...] ⁴⁷⁹.

Oltre ai temi dell’incapacità del singolo di giudicare e di assumere una responsabilità morale individuale, il caso Eichmann solleva, rispetto al tema del giudizio, un ulteriore quesito che attiene alla possibilità di giudicare il significato di un evento a distanza di tempo. Riferendo le polemiche che hanno accompagnato il suo testo, molte delle quali rivolte all’immagine offerta dei Consigli ebraici e all’impossibilità di giudicare e ricostruire circostanze esatte in un contesto mutato, Arendt osserva in termini generali che

l’idea che un uomo non ha il diritto di giudicare se non è stato presente e non ha vissuto la vicenda in discussione fa presa – a quanto pare – dappertutto e su tutti, sebbene sia anche chiaro che in tal caso non sarebbe più possibile né amministrare la giustizia né scrivere un libro di storia. L’accusa di

⁴⁷⁷ Cfr. Leibovici, *Hannah Arendt. La passione di comprendere*, cit., pp. 226-227. Per un approfondimento critico delle implicazioni morali emerse dal caso Eichmann, si veda inoltre Francesco Fistetti, *Che cos’è la morale? La lezione filosofica di Gerusalemme*, in Furnari Luvarà (a cura di), *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit., p. 51 sgg.

⁴⁷⁸ Arendt, *La banalità del male*, cit., p. 296.

⁴⁷⁹ *Ibid.*

presunzione mossa a chi giudica è vecchia quanto il mondo, ma non per questo è valida⁴⁸⁰.

Il caso Eichmann porta alla luce una questione cui abbiamo già fatto cenno, ossia il giudizio retrospettivo su un «un passato che sfugge» non solo al popolo tedesco o agli ebrei, ma a quanti non riescono a venire a patti con esso. Il giudizio, quale capacità di dare un senso e rendere così abitabile lo spazio comune, investe allora anche la responsabilità e la preoccupazione per il mondo⁴⁸¹.

Un possibile sviluppo delle istanze di carattere morale che possono dipartire dal tema del giudizio lo rinveniamo nelle lezioni sulla filosofia morale tenute a metà degli anni sessanta, pubblicate nel 1994 con il titolo *Alcune questioni di filosofia morale*, e nello scritto *Il pensiero e le considerazioni morali* del 1971⁴⁸². Nelle lezioni sulla morale, più volte richiamate nel corso di questo lavoro, Arendt colloquia a distanza con diversi interlocutori – Socrate e Kant in particolare – per tentare di capire se sia possibile «aggrapparsi a qualcosa per decidere che cosa è giusto e che cosa non lo è»⁴⁸³. Pur precisando che si tratta di lezioni e non di scritti destinati dall'autrice alla pubblicazione, è indubbio, come è stato messo in luce, che il procedere

⁴⁸⁰ *Ibid.* Inoltre, si veda Arendt, «*Eichmann a Gerusalemme*». *Uno scambio di lettere tra Gershom Scholem e Hannah Arendt*, cit., p. 218 sgg. Nello scambio epistolare con Scholem, quest'ultimo scrive ad Arendt, a commento del testo su Eichmann: «Consideriamo, ad esempio, gli Judenräte [Consigli ebraici]; in alcuni c'erano persone spregevoli, in altri dei santi. Ho letto moltissimo sugli uni e sugli altri. Vi appartenevano anche molte persone del tutto simili a noi, che erano obbligate a prendere decisioni terribili in circostanze di cui non possiamo nemmeno abbozzare un quadro o una ricostruzione. Non so se avessero ragione o torto. Né ho la pretesa di giudicare. Io non c'ero». Arendt risponde che la questione della collaborazione dei funzionari ebrei alla soluzione finale era emersa nel processo ed era suo dovere parlarne, precisando che «esso costituisce la nostra parte del cosiddetto "passato sfuggito ad ogni controllo". E, benché tu possa avere ragione quando sostieni che un "giudizio equilibrato" è prematuro (anche se non ne sono sicura), sono convinta che noi potremmo fare i conti con questo passato solo se cominceremo a giudicarlo con franchezza».

⁴⁸¹ Cfr. Beiner, *Il giudizio in Hannah Arendt*, cit., p. 152. «Il diritto al giudizio è quindi assolutamente inalienabile, dal momento che, giudicando costantemente, possiamo dare al mondo un senso».

⁴⁸² Hannah Arendt, *Thinking and Moral Consideration. A Lecture*, «Social Research», n. 3, 1971, pp. 417-446; raccolto in Kohn (a cura di), *Responsibility and Judgment*, cit.; trad. it. *Il pensiero e le considerazioni morali*, in *Responsabilità e giudizio*, cit., pp. 137-163.

⁴⁸³ Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, cit., p. 108.

delle riflessioni arendtiane, con le sue caratteristiche domande alla tradizione filosofica, appare in tutta la sua immediatezza⁴⁸⁴. Arendt si interroga sui fondamenti, sulla tenuta dei puntelli morali nelle situazioni-limite e sulla possibilità di avere una qualche bussola orientativa in circostanze che stressano ogni criterio o formula cui appigliarsi. Torniamo a sottolineare come sia sempre l'esperienza vissuta la base da cui principiano i ragionamenti arendtiani:

tra le tante cose che all'inizio del secolo sembravano permanenti e vitali e che di lì a poco sarebbero crollate, ho scelto di focalizzare la mia attenzione sulle questioni morali, quelle che concernono la condotta e il comportamento dell'individuo: le poche regole e norme in base alle quali gli uomini distinguono il bene dal male e che vengono sempre invocate per giudicare gli altri e giustificare se stessi – regole e norme la cui validità è ritenuta evidente da chiunque sia sano di mente, facendo esse parte del diritto naturale o divino. Tutto questo, senza troppo scalpore, venne meno dal mattino alla sera. E fu allora che ci accorgemmo del significato originale, etimologico della parola morale, proveniente dal latino *mores*, che significa semplicemente usi o costumi – usi e costumi che si possono cambiare all'improvviso senza troppi problemi, così come si possono cambiare da un giorno all'altro le nostre abitudini a tavola⁴⁸⁵.

La presa di coscienza della fragilità di principi tradizionalmente considerati permanenti, nonché autoevidenti, avviene in via definitiva con il collasso delle norme morali, sia nella sfera pubblica che privata, cui si assiste nei regimi totalitari, massimamente in quello nazista.

La morale crollò o si afflosciò come un vuoto insieme di *mores* – usi, costumi e convenzioni che si possono cambiare quando si vuole – non a causa dei criminali, ma della gente ordinaria, che fino a quando le norme morali erano accettate da tutti non si sognò mai di mettere in dubbio ciò che le era stato insegnato⁴⁸⁶.

Questo sfaldamento ha portato ad accantonare per un lungo periodo questioni morali, riemerse poi con i processi ai criminali di guerra. Permangono, tuttavia, sullo sfondo le domande sulla possibilità di distinguere il bene dal male e sul come orientarsi in questo di-

⁴⁸⁴ Cfr. Simona Forti, *Prefazione*, in Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, cit., p. IX.

⁴⁸⁵ Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, cit., p. 4.

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 8.

scernimento. Nel tentativo di dipanare una questione antichissima, Arendt colloquia a più riprese con alcuni dettami della morale kantiana e socratica. Riguardo all'imperativo categorico kantiano, commenta che in virtù del principio di non contraddizione con se stessi di cui è pervaso, l'obbedienza può essere pretesa solo se la legge che ci si è dati è valida per tutti gli esseri razionali. In altre parole, se si è legislatori di se stessi il crimine o il peccato non sono interpretabili come un atto di disobbedienza nei confronti della legge di qualcun altro, ma come un rifiuto di agire come legislatori del mondo⁴⁸⁷. La necessità di dare un carattere cogente a formulazioni morali di stampo razionale è un problema che tocca la filosofia morale da sempre. Anche Socrate, secondo Arendt, quando afferma che è meglio patire il male che compierlo, si riferisce a qualcosa che è dettato dalla ragione e che non può essere provato. Le proposizioni morali, come tutte quelle che contengono una pretesa di verità, devono essere autoevidenti e imporsi di per sé. Tuttavia, a ben vedere, per chi avverte i precetti morali nella loro autoevidenza non c'è bisogno di alcuna obbligazione. Quei pochi che nella Germania nazista rimasero immuni da colpe, che ritenevano che i crimini rimanessero crimini anche se legalizzati, «non sentirono in se stessi un'obbligazione, ma agirono semplicemente in accordo con qualcosa che per tutti loro era autoevidente, benché non fosse più autoevidente per gli altri»⁴⁸⁸. La coscienza, aggiunge Arendt, non disse loro kantianamente «Questo *non devo* farlo» ma si limitò a constatare «Questo *non posso* farlo», in armonia con l'autoevidenza delle proposizioni morali⁴⁸⁹.

Al «Tu devi» o «Tu dovresti» è sempre possibile controbattere: non voglio o non posso, per svariate ragioni. Le sole persone affidabili sul piano

⁴⁸⁷ Cfr. *ibid.*, p. 25. Per la morale kantiana si vedano, Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, (1785), in *Kant's Gesammelte Schriften*, cit., Ak. Bd. IV, pp. 385-463; trad. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, Milano, Bompiani, 2003 e Id., *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), in *Kant's Gesammelte Schriften*, cit., Ak. Bd. V, pp. 1-163; trad. it. *Critica della ragion pratica*, Milano, Bompiani, 2000.

⁴⁸⁸ Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, cit., p. 35.

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 36. Dietro il «tu devi» o «tu non devi» si cela sempre un «altrimenti». Per Kant la volontà può sempre opporsi alla ragione da cui il bisogno di introdurre un'obbligazione. Tuttavia, osserva Arendt, l'obbligazione non è affatto autoevidente.

morale sono invece quelle che, nei momenti in cui le cose prendono una brutta piega, dicono semplicemente «non posso»⁴⁹⁰.

Si tratta di un atteggiamento che, evocando l'adagio socratico del «meglio soffrire che fare il male», rimane nell'ambito della negatività del non poter fare qualcosa, ma ci dice qualcosa del rapporto con il proprio «io». In quel dialogo silenzioso con se stessi che caratterizza, come abbiamo visto in precedenza, il due-in-uno, nel compiere il male si è condannati a vivere assieme a un «malfattore»⁴⁹¹. Fare il male è una modalità di deteriorare quella capacità di ripensare a ciò che accade, di raccontarsi quanto si compie quasi di trattasse di una sorta di storia che può successivamente essere comunicata agli altri⁴⁹². Attraverso il ricordo si ritorna su quanto si è fatto e su quanto è accaduto. Un individuo privo di pensiero e di ricordo, pur rimanendo un essere umano, costituisce un pericolo per sé e per gli altri perché può trasformarsi in qualcuno pronto a compiere qualunque atto. In questo senso, come abbiamo osservato, ripensare a cose passate permette di accedere ad una profondità, di mettere radici ed essere più stabili. Una eventuale perdita di questa capacità di pensare e ricordare, nonché di diventare due-in-uno, avrà conseguenze sulla condotta verso se stessi e verso gli altri. In sintesi, la condotta non ha bisogno di fare appello, con Kant, a doveri o obbligazioni, ma di appoggiarsi ad una capacità facile a smarrirsi come quella di pensare e ricordare⁴⁹³. Se «pensare significa sempre esaminare e domandare, ossia scuotere gli idoli, come a Nietzsche piaceva ripetere», ogni uomo messo in condizione di giudicare da sé potrebbe forse agire senza aggrapparsi a regole prefissate⁴⁹⁴. Il pensiero, in quanto attivi-

⁴⁹⁰ *Ibid.*

⁴⁹¹ Cfr. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 274 sgg. Anche in questo scritto Arendt ripropone una discussione della connessione tra non pensiero e male, nonché un'esposizione della solitudine del pensare esemplificata dal due-in-uno.

⁴⁹² Cfr. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, cit., p. 53. Il ricordo è una modalità di ripensare a ciò che è accaduto. Il miglior modo per non farsi scoprire per un criminale è quello di dimenticare ciò che ha fatto. Al contrario, il pentimento è una modalità per non dimenticare quanto si è fatto e per «tornarci su».

⁴⁹³ Cfr. *ibid.*, p. 56. Anche gli intellettuali possono commettere crimini, anche se si dedicano ad attività spirituali. Questo perché, osserva Arendt, spesso si scambia per pensiero, che è sempre un'attività, la mera fruizione passiva.

⁴⁹⁴ *Ibid.*, p. 64.

tà, produce effetti morali, dal momento che può trasformare quel qualcuno che pensa in una persona.

In un periodo che ha presentificato il collasso generalizzato dei fenomeni morali e in cui, tuttavia, qualcuno ha continuato a distinguere il bene dal male, occorre volgere l'attenzione proprio alle disposizioni che inducono quel qualcuno a trattenersi dal fare il male⁴⁹⁵. In questa prospettiva, le formule socratiche del «meglio patire il male che compierlo» e del «meglio essere in conflitto con il mondo intero che essere in conflitto con se stessi» rappresentano delle raccomandazioni negative, che non dicono cosa fare, ma prevengono dal compiere il male. Ciò implica

che la morale socratica è politicamente rilevante in tempi di crisi e che l'io, inteso come ultimo bastione della condotta morale, rappresenta a livello politico una sorta di misura di emergenza⁴⁹⁶.

Appellarsi a presunti principi morali in circostanze normali o per faccende banali è un modo per trarre gli altri in inganno. È nelle circostanze eccezionali, nei tempi di crisi e di emergenza che l'io, se non ha smarrito il dialogo del due-in-uno, svela la sua attitudine morale trattenendosi dal fare il male. La morale socratica, col suo fornire precetti negativi per situazioni-limite senza snocciolare «indicazioni positive per la nostra condotta con gli altri», sembra essere l'unica in grado di funzionare nelle emergenze, quasi come fenomeno al limite della politica⁴⁹⁷. In sintesi,

[...] il criterio ultimo della morale socratica che ci trattiene dal fare il male è l'io, ossia il rapporto tra me e me – si tratta, in parole povere, del criterio di non-contraddizione su cui si basa la nostra logica [...]»⁴⁹⁸.

A questa altezza del problema, Arendt salda il giudizio alle riflessioni sulla morale, segnatamente alla possibilità di distinguere il bene dal male. Arendt si interroga sulla possibilità di andare oltre i precetti morali meramente negativi di stampo socratico, quelli che si rivelano efficaci nelle emergenze e che trattengono dal male, e nel tentativo di dare una risposta a questa domanda torna a interpretare con

⁴⁹⁵ Cfr. Kohn, *Introduzione*, cit., p. XVII.

⁴⁹⁶ Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, cit., p. 65.

⁴⁹⁷ *Ibid.*, p. 87.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p. 88.

disinvoltura alcuni luoghi kantiani. Come lei stessa riconosce, la sua indagine è tesa «a interpretare il comportamento umano nei termini che Kant riteneva appropriati solo per il comportamento estetico»⁴⁹⁹. Richiamando il Kant della *Critica del giudizio*, il giudizio è evocato quale

facoltà che entra in gioco quando ci imbattiamo nelle cose particolari: il giudizio decide sulla relazione vigente tra un particolare e un universale – una regola, una norma, un ideale (o qualsiasi altra unità di misura) universale⁵⁰⁰.

Nei casi in cui, come accade con i giudizi estetici, non esistono regole fisse da applicare, si è costretti a scorgere l'universale nel particolare. In questo senso, Arendt asserisce di saper identificare la bellezza, che è pur sempre qualcosa di universale, perché la riconosce e la afferma quando la scorge nei particolari⁵⁰¹. L'intento è quello di utilizzare in campo morale le riflessioni kantiane circa i giudizi di gusto. Muovendo dalla *débâcle* degli «standard morali e religiosi», l'autrice sostiene che

sul piano teorico, ci ritroviamo oggi nella stessa esatta situazione in cui il Settecento si trovò per quanto riguarda i semplici giudizi di gusto. Kant impazziva all'idea che sulla questione della bellezza si dovesse decidere in maniera arbitraria, senza possibilità di disputa e di accordo reciproco, all'insegna del *de gustibus non disputandum est*. E non di rado, anche in circostanze niente affatto catastrofiche, noi ci ritroviamo oggi nella stessa identica situazione per quanto riguarda i problemi morali⁵⁰².

Continuando a seguire il filo dell'interpretazione arendtiana di Kant, si arriva al ruolo che il senso comune ha nel giudizio. Arendt specifica che senso comune in Kant non allude ad un senso comune a tutti, quanto a quel senso che «ci rende una comunità», consentendoci la comunicabilità di quanto si percepisce con gli altri. Questa attitudine del senso comune è resa possibile dall'immaginazione,

⁴⁹⁹ *Ibid.*, 108.

⁵⁰⁰ *Ibid.*, p. 102.

⁵⁰¹ Cfr. *ibid.*, p. 103.

⁵⁰² *Ibid.*, p. 104. Si veda Beiner, *Il giudizio in Hannah Arendt*, cit., p. 163 sgg. L'autore, commentando Arendt, mette in luce che la mancanza di un'oggettività morale sembra aprire ad una soluzione soggettiva nell'appello ad un gusto morale che funge da legame comunicativo tra soggetti giudicanti.

o anche rappresentazione, quale facoltà che consente di rendere presente ciò che è assente. Nell'ambito conoscitivo, la capacità rappresentativa, che appartiene a tutti, si serve di schemi puri per riconoscere e identificare oggetti particolari. Per Arendt, «quelli che nella conoscenza sono semplici schemi, nel giudizio diventano esempi»; di qui

il senso comune, tramite questa capacità immaginativa, può rendere presente tutto ciò che è assente. Può pensare, come dice Kant, al posto di chiunque altro. Coticché, quando qualcuno elabora un giudizio, «questo è bello», non intende dire soltanto che quel certo qualcosa gli piace [...], ma reclama pure l'assenso degli altri, poiché nel giudicare ha già preso in considerazione gli altri e spera di conseguenza che il suo giudizio possa assumere una portata e una validità, se non universale, quanto meno generale⁵⁰³.

Questo giudicare con «mentalità allargata» attiene alla capacità di rappresentarsi come si starebbe «al posto di», cercando cioè di pensarsi al posto di qualcun altro. Non si tratta di ricercare una coincidenza tra chi sta esprimendo il giudizio e quel qualcun altro che si sta rappresentando. Tenere conto degli altri non significa conformarsi al parere della maggioranza, né limitarsi ad una visione solo soggettiva. Anche se in essi risuona la voce del singolo, «la validità di giudizi simili, così, non sarà né oggettiva e universale, né puramente soggettiva e squisitamente personale, ma intersoggettiva o rappresentativa»⁵⁰⁴.

C'è qualcosa cui ci si può appoggiare per discernere tra giusto e ingiusto? Per Arendt non si può decidere in base ad usi e costumi di una società, ossia in base ai *mores* di una comunità, perché laddove sono in gioco bene e male, giusto e ingiusto, «non si può decidere come si decide di comportarsi a tavola: non è una faccenda di comportamenti più o meno accettabili». Nelle decisioni che hanno ricadute sulla sfera morale ci si può, tuttavia, riferire agli «esempi».

Eppure, c'è qualcosa cui il senso comune può aggrapparsi, quando si innalza al livello del giudizio, e questo qualcosa è l'esempio. Kant scrive: «Gli esempi sono le dande del Giudizio». E chiama inoltre «pensiero esemplare» quel «pensiero rappresentativo» presente nel giudizio quando non è possibile sussumere il particolare nel generale. In tal senso, noi non possiamo ag-

⁵⁰³ Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, cit., p. 105.

⁵⁰⁴ *Ibid.*, p. 107.

grapparci a nulla di generale, ma almeno aggrapparci a dei casi particolari che sono diventati altrettanti esempi⁵⁰⁵.

L'esempio è simile a quello schema che in ambito conoscitivo consente alla mente di riconoscere gli oggetti. Accade spesso che l'esemplarità di qualcosa, come la miglior esibizione particolare di quel qualcosa, possa acquisire una certa validità, per quanto limitata, anche per altri casi. In questa prospettiva, gli esempi sono per Arendt «i principali cartelli stradali in campo morale», come si ricava dall'impatto dell'enunciato socratico, che deve molta della sua forza al fatto che Socrate ne ha fornito un esempio con la sua condotta⁵⁰⁶. Nel tentativo di distinguere il bene dal male è facile che si evochino persone e gesti che, pur essendo distanti o assenti, costituiscono un esempio. Indugiando sui risvolti dell'esempio per il giudizio morale, Arendt è dell'avviso che sulla condotta e sulle scelte abbiano influenza le persone con cui decidiamo di vivere, perché anche nel prediligere una compagnia ci si riferisce ad esempi di persone, siano esse reali o irreali. Sul piano della morale e della politica l'indifferenza verso questa scelta, unita alla tendenza sempre più marcata al non giudizio, fanno presagire un orizzonte buio.

Dalla volontà o incapacità di scegliere i propri esempi e la propria compagnia, così come dalla volontà o incapacità di relazionarsi agli altri tramite il giudizio, scaturiscono i veri *skandala*, le vere pietre d'inciampo che gli uomini non possono rimuovere perché non sono create da motivi umani o umanamente comprensibili. Lì si nasconde l'orrore e al tempo stesso la banalità del male⁵⁰⁷.

Nello scritto *Il pensiero e le considerazioni morali* del 1971, ritroviamo alcuni dei temi trattati nelle lezioni, anche se organizzati in forma diversa. Anche in questo caso Arendt prende le mosse dagli interrogativi aperti dal caso Eichmann, in particolare dal rapporto tra capacità di giudicare (ossia di distinguere il bene dal male, il bello da brutto) e facoltà di pensiero, nonché dal legame tra attività del pensiero e capacità di compiere il male⁵⁰⁸. Anche questo scritto non è

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 109.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 110.

⁵⁰⁷ *Ibid.*, p. 112.

⁵⁰⁸ Cfr. Arendt, *Il pensiero e le considerazioni morali*, cit., p. 138. Si veda Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit., p. 353.

esente da quella che Arendt kantianamente denomina la *quaestio iuris*:

per dirla diversamente, usando termini kantiani, dopo essere stata colpita da un fenomeno – la *quaestio facti* – che volente o nolente «mi aveva fatto entrare in possesso di un concetto» (la banalità del male), non potei evitare di pormi la *quaestio iuris*: «Con che diritto possiedo e adopero questo concetto?»⁵⁰⁹.

Pur non indugiando su temi che abbiamo già preso in esame, è possibile rimarcare come anche in questo testo la domanda sulla morale sia dipanata discutendo gli enunciati socratici di matrice soggettiva, in particolare l'essere consci di sé come due-in-uno. A quanto abbiamo già rilevato, Arendt aggiunge delle specifiche che ci danno una misura più precisa di cosa intenda con questa articolazione interna dell'io. Quando l'io nella sua identità si riferisce a se stesso, al suo essere uno, non ha bisogno di una pluralità per esibire la sua differenza. In altri termini, quando qualcuno dice «io sono io» è un qualcosa che già reca in sé la propria differenza. Come dire che quando si appare agli altri si è identici a se stessi, si è uno, ma per se stessi – nella coscienza e nel pensiero – si è due-in-uno. Lo scisma che caratterizza l'io nel dialogo con sé ci dice che differenza e alterità rappresentano «i requisiti stessi dell'esistenza di un io umano»⁵¹⁰. In questo senso, Arendt a conclusione del saggio precisa che se il pensiero sorge dall'attualizzazione di questa differenza interna a sé, l'incapacità di pensare è una sorta di appuntamento mancato con se stessi. Nelle situazioni limite, quando si diffondono credenze e pregiudizi, quando si cristallizzano in ideologie, coloro che pensano non hanno più solo un ruolo periferico nel campo politico.

⁵⁰⁹ Arendt, *Il pensiero e le considerazioni morali*, cit., p. 138. Si veda anche Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 86.

⁵¹⁰ Arendt, *Il pensiero e le considerazioni morali*, cit., p. 159. Si può rileggere una ripresa di questa tematica anche all'interno della parte dedicata al *Pensare* (Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 282), laddove Arendt chiarisce che «[...] l'attualizzazione specificamente umana della coscienza come dialogo di pensiero fra me e me stesso suggerisce che differenza e alterità, le caratteristiche così salienti del mondo delle apparenze quale è dato all'uomo come dimora tra una pluralità di cose, costituiscono anche le condizioni stesse per l'esistenza dell'io mentale dell'uomo: tale io non esiste realmente che nella dualità».

L'elemento purgativo del pensiero, il lavoro da levatrice di Socrate, che porta allo scoperto le implicazioni tacite delle opinioni non sottoposte a esame e le distrugge – distrugge valori, dottrine, teorie e perfino convinzioni –, è politico per definizione. Poiché questa distruzione ha un effetto liberatorio per un'altra facoltà umana, la facoltà del giudizio, che potremmo anche definire, con qualche ragione, la più politica delle capacità umane⁵¹¹.

Arendt fa altresì un breve cenno alla distinzione tra facoltà di giudicare e facoltà di pensare. Se la facoltà di giudicare, di matrice kantiana, ha a che fare con casi particolari, «a portata di mano», quali la capacità di decidere sul giusto e sul bello, per dirne alcune, la facoltà di pensare attiene alle cose invisibili, alla «rappresentazione di cose assenti»⁵¹². Come è stato osservato, se il pensiero è l'attività attraverso la quale il nostro potere invisibile si rapporta alla questione del senso, il giudizio rappresenta il pensiero nella sua fonte fenomenale, nel suo radicarsi nella contingenza di un'esperienza particolare⁵¹³. Queste due facoltà sono comunque legate tra di loro: se il pensiero, quale due-in-uno di quel dialogo silenzioso, «attualizza la differenza scavata nella nostra identità dalla coscienza», allora il giudizio esibisce il pensiero in quel mondo delle apparenze in cui non si è mai soli ed è difficile, per Arendt, riuscire a pensare⁵¹⁴. In questo orizzonte, «la manifestazione del vento del pensiero non è la conoscenza, è la capacità di distinguere il giusto dall'ingiusto, il bello dal brutto»⁵¹⁵.

⁵¹¹ Arendt, *Il pensiero e le considerazioni morali*, cit., p. 163. Sul punto si vedano Bazzicalupo, *Hannah Arendt. La storia per la politica*, cit., p. 287 e Beiner, *Il giudizio in Hannah Arendt*, cit., p. 160.

⁵¹² Arendt, *Il pensiero e le considerazioni morali*, cit., p. 163.

⁵¹³ Cfr. Roviello, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, cit., p. 125.

⁵¹⁴ Arendt, *Il pensiero e le considerazioni morali*, cit., p. 163. Si veda a commento Beiner, *Il giudizio in Hannah Arendt*, cit., p. 162. Beiner mette in luce come le funzioni del giudizio possano dispiegarsi quando il loro spazio è già stato chiarificato dal pensiero critico. Il movimento critico del pensiero dissipa la stretta dell'universale, consentendo al giudizio di discriminare e discernere sia riguardo al bello che riguardo al bene. «Allentando la presa dell'universale sul particolare, il pensiero sprigiona la potenza politica della facoltà del giudizio».

⁵¹⁵ Arendt, *Il pensiero e le considerazioni morali*, cit., p. 163.

4.2 *La facoltà di giudicare: la sfera politica*

La nostra ricognizione della teoria del giudizio, nelle diverse sfumature, non è tesa a diversificare la facoltà di giudicare in rigide declinazioni o in tappe di pensiero, ma tenta di seguire i possibili fili interpretativi che dipartono da una trama unitaria seppure duttile. Se nel precedente paragrafo abbiamo tentato di ricostruire alcuni luoghi di questa teoria, sottolineando i suoi risvolti nella sfera morale, occorre ora indugiare sui rilievi più politici del giudizio, guardando principalmente alle *Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, anche con l'apporto chiarificatore di altri testi. Tra questi, può essere utile prendere le mosse dal saggio già citato *Verità e politica* del 1967, segnatamente dal riferimento in esso contenuto al pensiero politico come pensiero rappresentativo⁵¹⁶. Per formarsi un'opinione che consideri un fatto da diverse prospettive è possibile rendere presente alla propria mente i punti di vista di quanti sono assenti rappresentandoli. Si tratta di un'operazione che non configura un'appropriazione delle prospettive altrui, che non attiene ad un rapporto empatico, quasi che si cercasse di sentire come gli altri, né ricerca un'adesione alla maggioranza. Questa apertura ha, invece, a che vedere con il pensare largo, ossia con la capacità di pensare nella propria identità a dove non si è realmente. In questo senso,

quante più posizioni altrui ho presente nella mia mente mentre sto ponderando una data questione, e quanto meglio posso immaginare come sentirei e penserei se fossi al posto di queste persone, tanto più forte sarà la mia capacità di pensiero rappresentativo e tanto più valide saranno le mie conclusioni finali, la mia opinione⁵¹⁷.

La facoltà che presiede a questa capacità di accogliere nel proprio il punto di vista degli altri è l'immaginazione, la condizione che ne determina l'esercizio è il disinteresse, cioè il trascendere i propri inte-

⁵¹⁶ Arendt, *Verità e politica*, cit., p. 48.

⁵¹⁷ *Ibid.* A proposito del pensiero rappresentativo e del mettersi col pensiero al posto degli altri, Passerin d'Entrèves (*Il concetto di giudizio politico nella filosofia di Hannah Arendt*, cit., p. 162) osserva che la ricerca di un accordo tra i punti di vista plurali, per quanto contingente, sta nella possibilità di oltrepassare lo spazio tra i punti di vista proprio facendo appello alla rappresentatività del modo di pensare. «Ne consegue che tanto più grande o più esteso è il numero di punti di vista presi in considerazione, tanto più rappresentativo sarà il giudizio o l'opinione che ne risulta».

ressi privati. È sempre possibile, tuttavia, formarsi un'opinione incentrata solo su sé, che obliteri le prospettive altrui. In questi casi ci troviamo dinanzi ad una mancanza di immaginazione e ad una incapacità di giudicare⁵¹⁸. Come è stato osservato, vi è uno stretto legame tra opinione e giudizio in Arendt, esibito dalla dignità che l'opinione riacquista rispetto alla verità proprio grazie al giudizio⁵¹⁹. In virtù di questa attitudine rappresentativa, l'opinione e il giudizio si configurano come capacità politiche di grande rilievo.

Al fine di seguire la direzione delle riflessioni arendtiane, occorre però guardare alle *Lezioni sulla filosofia di Kant*, tenute nel 1970 alla New School For Social Research, nelle quali l'autrice discute gli scritti politici ed estetici kantiani, nell'intento di mettere in luce come nella terza critica (*Critica del giudizio*) vi sia il canovaccio per una filosofia politica non pienamente espressa da Kant. In queste lezioni, raccolte da Beiner sotto il titolo *Teoria del giudizio politico*, si possono rinvenire segni e tracce di quella che doveva essere la parte finale dello scritto *La vita della mente*, dedicata al *Giudicare*⁵²⁰. Una chiarificazione delle potenzialità politiche dell'attività del giudicare esige altresì riferimenti e richiami all'opera *La vita della mente*, soprattutto alla parte relativa al *Pensare*.

Nella nostra disamina può essere utile riprendere la distinzione e il nesso tra pensare e giudicare, già accennati a proposito del saggio *Il pensiero e le considerazioni morali*, guardando a un luogo de *La vita della mente*. Nel *Pensare*, infatti, Arendt sottolinea che nei tempi di crisi la componente catartica del pensiero esibisce la sua politicità, nella misura in cui spazza via dottrine ossificate e opinioni irriflesse. L'azione purificatoria e liberatoria del pensiero è politica quando prepara il terreno alla facoltà del giudizio, che, per Arendt, «si potrebbe definire la più politica fra le attitudini spirituali dell'uomo»⁵²¹. Se il pensare ha a che vedere con la rappresentazione di cose assenti e attualizza la differenza interna alla nostra identità («il due-in-uno

⁵¹⁸ Cfr. Arendt, *Verità e politica*, cit., p. 49.

⁵¹⁹ Cfr. Beiner, *Il giudizio in Hannah Arendt*, cit., p. 159. Si veda, inoltre, Bazzicalupo, *Hannah Arendt. La storia per la politica*, cit., p. 304.

⁵²⁰ Arendt, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, cit.

⁵²¹ Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 288.

del dialogo senza voce»), il giudicare realizza il pensiero nel mondo delle apparenze⁵²². In questo orizzonte,

la manifestazione del vento del pensiero non è la conoscenza; è l'attitudine a discernere il bene dal male, il bello dal brutto. Il che, forse, nei rari momenti in cui ogni posta è in gioco, è realmente in grado di impedire le catastrofi, almeno per il proprio sé⁵²³.

Nel *Post-scriptum* al *Pensare*, Arendt precisa che la difficoltà nell'esaminare la facoltà di giudizio consiste principalmente nella mancanza di riferimenti autorevoli sul tema⁵²⁴. In questa sorta di premessa al *Giudicare*, proprio la parte che Arendt non ha avuto la possibilità di scrivere, si anticipa che il giudizio non è un'operazione logica ma un talento peculiare che ci conduce sulle tracce dell'estetica kantiana⁵²⁵.

Il giudizio ha a che fare con ciò che è particolare, e non appena l'io che pensa, che si muove fra generalizzazioni, riemerge dal suo ritiro e fa ritorno al mondo delle apparenze particolari, ecco che la mente, per affrontarle, ha bisogno di un nuovo «dono»⁵²⁶.

Dai pochi cenni arendtiani sembra che il giudizio abbia una specifica modalità di esercizio che per, quanto legata a ciò che è particolare, è comunque connessa al pensiero. In questo senso, colui che difetta di giudizio, pur essendo dotto, non sarà in grado di applicare il suo sapere. Come è stato messo in luce, il giudizio sembra rappresentare un punto di intersezione tra piano della teoria e delle pratiche, quasi una sorta di «cerniera concettuale» tra filosofia e politica

⁵²² *Ibid.* Segnaliamo come, accanto alla traccia teorico politica, dal tema del giudizio ne dipartano altre di matrice più teoretica, tra le quali il rapporto che lega tempo e pensiero. Sul punto si vedano Anna Marcellan *Uomo e tempo nel pensiero di Hannah Arendt*, «Verifiche», XIV, n. 1985, pp. 369-382; Laura Bazzicalupo, *Il presente come tempo della politica in Hannah Arendt*, in Parise (a cura di), *La politica tra natalità e mortalità*. Hannah Arendt, cit., pp. 139-168.

⁵²³ Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 289. Si veda sul punto Forti, *Hannah Arendt: il pensiero, la volontà, il giudizio*, cit., p. 175.

⁵²⁴ Cfr. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 310. «Si dovette aspettare la *Critica del giudizio* di Kant perché tale facoltà divenisse il tema di primo piano di un pensiero di primo piano».

⁵²⁵ *Ibid.*, p. 310.

⁵²⁶ *Ibid.*

che, per di più, testimonierebbe una coesione dell'itinerario filosofico arendtiano⁵²⁷.

Un ultimo riferimento – all'interno di questa sorta di piano di lavoro – Arendt lo fa al possibile legame tra giudizio e storia, laddove, ritornando come sua consuetudine all'origine delle parole, ricorda che il sostantivo *histor* è usato in Omero e che lo storico omerico è il giudice.

Se il giudizio è la facoltà che in noi si occupa del passato, lo storico è l'indagatore curioso che, raccontandolo, siede in giudizio sopra di esso. E se è così, è forse possibile riscattare la nostra dignità umana, strappandola, per così dire, a quella pseudo-divinità dell'epoca moderna chiamata Storia, senza negare l'importanza della storia, ma negando il suo diritto a costituirsi giudice ultimo⁵²⁸.

Come abbiamo visto nel primo capitolo a proposito della concezione arendtiana della storia come narrazione e non come processo, il giudizio appare come quella facoltà capace di interrompere il *continuum* temporale al fine di dare un senso a quanto è accaduto e di conferire durezza a quanto accade⁵²⁹.

Oltre agli accenni e alle suggestioni che abbiamo rintracciato in alcuni luoghi del *Pensare*, è, tuttavia, nelle *Lezioni sulla filosofia politica di Kant* che rinveniamo una trattazione più estesa, la quale, seppur in modo non organico, lascia supporre la centralità che Arendt attribuiva al giudizio⁵³⁰. Nelle lezioni, la questione del giudizio

⁵²⁷ Edoardo Greblo, *Il poeta cieco. Hannah Arendt e il giudizio*, «aut aut», nn. 239-240, 1990, p. 111. Greblo sottolinea che il giudizio sembra riportare il pensiero all'interesse per il mondo. Anche se si tratta di ipotesi, data la trattazione incompiuta dell'argomento, il giudizio parrebbe deputato a risintonizzare pensiero e mondo, regno della teoria e piano dell'azione.

⁵²⁸ Arendt, *La vita della mente*, cit., pp. 311-312.

⁵²⁹ Cfr. Forti, *Hannah Arendt: il pensiero, la volontà, il giudizio*, cit., p. 177.

⁵³⁰ Nell'impossibilità di dar conto della vasta letteratura sul tema del giudizio nelle sue diverse accezioni e curvature, si vedano, tra gli altri, anche: Étienne Tassin, *Sens commun et communauté. La lecture arendtienne de Kant*, «Les Cahiers de Philosophie», n. 4, 1987, pp. 81-113; Seyla Benhabib, *Judgement and The Moral Foundation of Politics in Arendt's Thought*, «Political Theory», n. 1, 1988, pp. 29-52; Diane Taylor, *Hannah Arendt on Judgement. Thinking for Politics*, «International Studies of Philosophical Studies», n. 2, 2002, pp. 151-169; Gaetano Rametta, *Comunicazione, giudizio ed esperienza nel pensiero di Hannah Arendt*, in Giuseppe Duso (a cura di), *Filosofia politica e pratica del pensiero*, Milano, Franco Angeli, 1988, pp. 235-287; Pier Paolo Portinaro, *L'azione, lo spettatore e il giudizio. Una*

è affrontata rileggendo e interpretando la *Critica del giudizio* di Kant in una prospettiva politica. Si tratta di un orizzonte che Arendt sottolinea riferendosi alle tematiche che pervadono la terza critica kantiana:

i temi della *Critica del giudizio* – il particolare, sia esso un fatto della natura o un evento della storia; il giudizio, come facoltà della mente umana che lo concerne; la socievolezza dell'uomo come condizione del funzionamento di questa facoltà, cioè l'idea che gli uomini dipendono dai loro simili non soltanto perché hanno un corpo e dei bisogni fisici ma proprio in virtù delle loro facoltà mentali – questi temi, tutti di eminente significato politico, vale a dire rilevanti per il politico [...] ⁵³¹.

Il giudizio sul particolare, cioè «questo è bello» «questo è buono», come abbiamo già osservato, non ha spazio nella filosofia morale kantiana, tutta imperniata su una ragione che prescrive imperativi alla volontà. Il giudizio è altro dalla ragion pratica di matrice kantiana.

Attingendo alla *Critica del giudizio*, Arendt indugia sulla mentalità allargata o ampliamento del pensiero che si realizza quando il nostro giudizio viene paragonato a quello degli altri, segnatamente ai possibili giudizi più che a quelli effettivi ⁵³². Si tratta della stessa modalità di funzionamento del pensiero critico che, pur svolgendosi nell'isolamento, attraverso l'immaginazione riesce a presentificare le

lettura dell'opus postumum di Hannah Arendt, «Teoria politica», n. 1, 1989, pp. 133-159; Tuija Parvikko, *Hannah Arendt and the Arrogance of Judgment*, «Alternatives», n. 2, 1999, pp. 199-213 e Id., *Hannah Arendt as a Judge. Political Judgement after the Collapse of the Tradition*, «Finnish Yearbook of Political Thought», n. 2, 1998, pp. 37-57; Ágnes Heller, *Hannah Arendt e la 'vita contemplativa'*, «La politica», nn. 2-3, 1986, pp. 33-50; Laura Bazzicalupo, *Il Kant di Hannah Arendt*, in G. M. Chiodi, G. Marini, R. Gatti, (a cura di), *La filosofia politica di Kant*, Milano, Franco Angeli, 2001, pp. 153-158; Fabio Ciaramelli, *La responsabilità de juder*, in Anne-Marie Roviello, Maurice Weyembergh (a cura di), *Hannah Arendt et la modernité*, Paris, Vrin, 1992, pp. 61-72; Luca Savarino, *Politica ed estetica. Saggio su Hannah Arendt*, Torino, Zamorani, 1997; Renata Viti Cavaliere, *Critica della vittima intima. Soggettività e giudizio in Hannah Arendt*, Napoli, Guida, 2005; inoltre Giuseppe Magni, *Democrazia diretta, uguaglianza e diversità. Note di lettura su Hannah Arendt*, «Classe», nn. 2-3, 1988, p. 181 sgg.

⁵³¹ Arendt, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, cit., p. 27.

⁵³² Cfr. *ibid.*, pp. 68-69. Inoltre Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, (1790), in *Kant's Gesammelte Schriften*, cit., Ak. Bd, V, pp. 165-485; trad. it. *Critica del giudizio*, Roma-Bari, Laterza, 2002, p. 263 sgg.

altrui prospettive muovendosi così in uno spazio potenzialmente pubblico. Questo far visita ai giudizi altrui non è un modo per abdicare al pensare da sé, ma è il tentativo di andare oltre le condizioni private soggettive. Inoltre, il modo di pensare ampliato, pur essendo legato al particolare, muovendosi da un punto di vista all'altro può acquisire una certa generalità, ossia una certa imparzialità dalla quale riflettere sugli affari umani⁵³³.

Immaginazione, imparzialità, pensare largo sono tre concetti chiave del significato che il giudizio assume nelle lezioni su Kant. Si tratta di concetti che si presentano strettamente interrelati: l'imparzialità si consegue tenendo conto del punto di vista degli altri con un pensare largo, e quest'ultimo, a sua volta, può far visita agli altri e ampliare i suoi confini proprio mercé l'immaginazione. Se guardiamo all'immaginazione, in un seminario del 1970 Arendt ribadisce che si tratta della facoltà della rappresentazione: rendendo presente quello che non c'è ne formo, ne riproduco un'immagine nella mia mente⁵³⁴. Commentando la terza critica, Arendt ricorda come i giudizi determinanti siano quelli che sussumono il particolare sotto una regola generale, mentre quelli riflettenti derivino la regola dal particolare⁵³⁵. Nella trattazione dei giudizi riflettenti a guidarci nella ricerca di una regola universale sarà l'esempio, che funziona come lo schema a livello conoscitivo.

L'esempio è il particolare, che contiene in sé un concetto o una regola universale o di cui si assume che la contenga. Ad esempio, perché si è in grado di giudicare coraggiosa un'azione? Giudicando si afferma spontaneamente, senza alcuna deduzione da una regola generale: "quest'uomo ha coraggio". Un greco avrebbe "nelle profondità del suo animo" l'esempio di Achille. Di nuovo è necessaria l'immaginazione: si deve aver presente Achille, per quanto sia senza dubbio assente⁵³⁶.

⁵³³ Cfr. Arendt, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, cit., p. 69.

⁵³⁴ Cfr. *ibid.*, p. 120. Inoltre, Kant, *Critica del giudizio*, cit., p. 29 sgg. Il giudizio è la facoltà di pensare il particolare contenuto nell'universale. Se è dato l'universale (la regola) il giudizio che opera la sussunzione del particolare nell'universale è determinante [*bestimmend*], se è dato il particolare e il giudizio deve trovare l'universale allora esso sarà riflettente [*reflectierend*].

⁵³⁵ Cfr. Arendt, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, cit., p. 125.

⁵³⁶ *Ibid.*, p. 126.

L'immaginazione ha, in questo caso, la funzione di rievocare quell'esempio, che pur nella sua validità esemplare, funge da guida per la ricerca di una regola. Se lo schema nella conoscenza è una sorta di forma lasciata nella mente dai particolari, lo stesso accade con l'esempio per i giudizi riflettenti. Questa riscrittura attraverso l'immaginazione della traccia lasciata ci apparirà più chiara se per un attimo pensiamo alla modalità retrospettiva con la quale Arendt è solita richiamare alla memoria e ridiscutere "esempi" di politica autentica, accennati nel corso di questo lavoro, quali *polis*, rivoluzioni, consigli. Si potrebbe quasi parlare, nel caso di Arendt, di un gusto per la "politica esemplare".

Per guardare meglio alle implicazioni politiche del giudizio, occorre indugiare sul ruolo del pubblico e degli spettatori. Secondo Arendt, la "critica del giudizio estetico" fornisce molte riflessioni su una filosofia politica che Kant non avrebbe mai realmente scritto. Al di là della fondatezza interpretativa di una lettura pionieristica che basa la teoria politica kantiana sul giudizio riflettente⁵³⁷, può essere utile rileggere alcuni passaggi di questo nesso,

[...] siamo inclini a pensare che per giudicare uno spettacolo si debba prima di tutto vederlo, che lo spettatore sia secondario rispetto all'attore, e tendiamo a dimenticare che nessuno che sia sano di mente allestirebbe mai uno spettacolo se non fosse sicuro di avere degli spettatori ad assistervi. Kant è persuaso che il mondo senza l'uomo sarebbe un deserto e, per lui, un mondo senza l'uomo significa: senza spettatore⁵³⁸.

Se per produrre oggetti belli è necessario il genio, per giudicare circa la loro bellezza è necessario il gusto. La possibilità di comuni-

⁵³⁷ Cfr. Marina Savi, *Il concetto di senso comune in Kant*, Franco Angeli, Milano, 1998, p. 15 sgg. Oltre ad Arendt, Savi ricorda come anche Vollrath si collochi sulla linea che lega giudizio riflettente e teoria politica. Si veda Ernst Vollrath, *Die Rekonstruktion der Politischen Urteilskraft*, Stuttgart, Klett, 1977. Inoltre, si veda Leibovici, *Hannah Arendt. La passione di comprendere*, cit., p. 273. Per Leibovici, che la prima parte della *Critica del giudizio* contenga una filosofia politica mai scritta sembrerebbe un'affermazione «curiosa», soprattutto alla luce della produzione politica kantiana su temi quali diritto, pace, contratto. Questa visione può essere parzialmente spiegata se si tiene a mente che per Arendt la filosofia è politica quando si occupa degli uomini al plurale. In questo senso, pur essendoci implicazioni politiche in molti dei testi kantiani, la pluralità emergerebbe in maniera più evidente dalla terza critica.

⁵³⁸ Arendt, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, cit., p. 95.

care lo stato d'animo prodotto da certe rappresentazioni attiene al gusto, inteso come disciplina o educazione del genio. In questa prospettiva, il gusto riguarda questioni di giudizio e apre lo spazio affinché possano apparire questi oggetti. Nel legame tra spazio pubblico e giudizio degli spettatori sul bello è possibile cogliere un nesso tra estetica e politica:

la sfera pubblica è costituita dai critici e dagli spettatori, non già dagli attori e dai produttori: un tale critico e spettatore risiede in ogni attore e inventore; senza questa facoltà critica, giudicante, l'attore o il produttore sarebbe così separato dallo spettatore da non essere nemmeno percepito. O, formulando in altro modo, ma ancora sempre in termini kantiani: l'originalità dell'artista (o la capacità dell'attore di produrre novità) dipende proprio dal suo farsi-comprendere da coloro che non sono artisti (o attori). E mentre si può parlare di genio, al singolare, in virtù della sua originalità, non si può affatto parlare nello stesso modo, come faceva Pitagora, dello spettatore. Gli spettatori esistono soltanto al plurale. Lo spettatore non è coinvolto nell'azione, è però sempre legato agli altri spettatori⁵³⁹.

La sfera pubblica si avvia e vivifica in virtù del giudizio della pluralità degli spettatori. È necessario, tuttavia, specificare meglio perché, secondo Arendt, il gusto sia diventato veicolo di giudizio.

Rispetto all'udito, al tatto e alla vista, che hanno a che fare in modo oggettivo con le cose, nel senso che permettono di cogliere e comunicare gli oggetti del mondo esterno, gusto e olfatto sono sensazioni interne che non si lasciano tradurre in parole. I sensi oggettivi hanno in comune la capacità rappresentativa, dal momento che un edificio, una melodia, l'impressione del contatto possono essere rievocati con la memoria⁵⁴⁰. In materia di gusto e di olfatto i sensi si riferiscono al particolare in quanto particolare, ossia in essi «il piace o non-mi-piace s'impone irresistibilmente, è immediato, non mediato attraverso il pensiero o la riflessione»⁵⁴¹. Se è possibile riconoscere un profumo e un sapore solo se presenti, ciò implica che olfatto e gusto siano sensi interni e soggettivi, cioè che discriminano e colpiscono direttamente. Alla luce di questa caratteristica, sembra ancora più sorprendente che la facoltà di giudicare sia saldata al gusto.

⁵³⁹ *Ibid.*, p. 97.

⁵⁴⁰ *Ibid.*, pp. 98-99.

⁵⁴¹ *Ibid.*, p. 101.

Se «ciò che disturba nelle valutazioni del gusto è che non sono comunicabili» bisogna capire cosa può rendere questa valutazione meno soggettiva e più suscettibile di condivisione⁵⁴². In altri termini, bisogna sottolineare il passaggio da gusto a giudizio, da gradevole a bello.

Le facoltà deputate a questo movimento sono l'immaginazione e il senso comune. Riguardo all'immaginazione, si tratta di una facoltà che «trasforma un oggetto in qualcosa che non devo avere direttamente di fronte ma che in un certo senso ho interiorizzato, al punto che ora posso esserne colpito come se mi fosse dato da un senso non oggettivo»⁵⁴³. Quello che tocca nella rappresentazione, e non nella presenza immediata, può essere giudicato bello o brutto, giusto o sbagliato, perché, non essendo coinvolti, si è nella posizione degli spettatori⁵⁴⁴.

Questo si chiama allora giudizio e non più gusto, perché, pur continuando a riguardarti come materia del gusto, si è stabilita ora, per mezzo della rappresentazione, la distanza adeguata – quel distacco, assenza di partecipazione o disinteresse indispensabili all'approvazione e alla disapprovazione, o alla valutazione di una cosa in conformità del suo valore⁵⁴⁵.

La distanza dall'oggetto è ciò che consente quel distacco e disinteresse che consentono di esprimere un giudizio. Nel passaggio dal gusto al giudizio l'immaginazione è la facoltà che presiede alla condizione dell'imparzialità.

Riguardo alla seconda facoltà, ossia al senso comune, esso attiene alla «presenza di un che di non-soggettivo in quello che apparentemente è il senso più privato e soggettivo»⁵⁴⁶. Il bello sembra interessare solo in società, nel senso che non ci si abbellirebbe se non si aspirasse ad un giudizio favorevole degli altri o ad una condivisione di un piacere. Il giudizio di gusto riflette sui possibili giudizi degli altri, ne tiene conto e questa attitudine intersoggettiva sembra essere

⁵⁴² *Ibid.*, p. 102.

⁵⁴³ *Ibid.*

⁵⁴⁴ *Ibid.* Arendt fa espressamente riferimento alla posizione dello spettatore kantiano della rivoluzione francese. Per un'analisi di questa visione in Kant, si veda Mattucci, *L'universale plurale. Sul pensiero politico di Immanuel Kant*, cit., p. 125 sgg.

⁵⁴⁵ Arendt, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, cit., p. 102.

⁵⁴⁶ *Ibid.*, p. 103.

l'elemento non soggettivo dei sensi non oggettivi. Questa propensione a riflettere sui possibili giudizi altrui riposa sulla circostanza che si giudica come membri di una società, di una comunità.

L'operazione duplice cui presiedono immaginazione e senso comune apre a quella che Arendt considera la «condizione più importante di tutti i giudizi», vale a dire l'imparzialità, il piacere disinteressato.

Chiudendo gli occhi, si diventa spettatori imparziali, non toccati direttamente, delle cose visibili. Il poeta cieco. E ancora: facendo di quello che si era percepito coi sensi esterni un oggetto per il senso interno, si comprime e si condensa la molteplicità di ciò che è dato dai sensi, ci si mette nella posizione di "vedere" con gli occhi della mente, cioè di vedere quella totalità che conferisce senso ai particolari⁵⁴⁷.

Se l'attore non può che avere una visione parziale dell'azione che lo riguarda, lo spettatore, nel distanziarsi, non potrà che avere una prospettiva di senso più vasta. In sintesi, l'immaginazione rende presente ciò che è assente ad un senso interno, il gusto, che è di per sé discriminatorio, ossia sceglie. Si tratta di una scelta che, tuttavia, è sottoposta ad una scelta ulteriore: anche il fatto che piaccia qualcosa può essere approvato o disapprovato. Il criterio per decidere circa l'approvazione o la disapprovazione è la comunicabilità o pubblicità e il canone è il senso comune⁵⁴⁸. In questo orizzonte, aggiunge Arendt, si avrà qualche scrupolo, per esempio, a dare espressione ai propri sentimenti di odio o di invidia.

Occorre soffermarsi su questo legame tra senso comune e comunicazione. Commentando il § 40 della terza critica kantiana (*Del gusto come una specie di «sensus communis»*), Arendt sottolinea come il senso comune indichi una sorta di senso extra che ci immette all'interno di una comunità, un senso che attiene all'umanità dell'uomo⁵⁴⁹. Si tratta di un senso comunitario, come ciò «a cui il giudizio fa appello in ognuno»:

⁵⁴⁷ *Ibid.*, p. 106.

⁵⁴⁸ *Ibid.*, p. 107.

⁵⁴⁹ *Ibid.*, p. 108. Inoltre, Kant, *Critica del giudizio*, cit., p. 263 sgg. «Per *sensus communis* si deve intendere l'idea di un senso che abbiamo in comune, cioè di una facoltà di giudicare che nella sua riflessione tien conto *a priori* del modo di rappresentare di tutti gli altri, per mantenere in certo modo il proprio giudizio nei limiti della ragione umana nel suo complesso, e per evitare così la facile illusione di ritenere come

il mi-piace o mi-dispiace, che in quanto sentimento sembra così radicalmente privato e non comunicativo, è in realtà radicato nel senso comunitario e di conseguenza aperto alla comunicazione, non appena questa sia stata trasformata dalla riflessione, che tiene conto di tutti gli altri e dei loro sentimenti⁵⁵⁰.

Questo senso comunitario è kantianamente governato da tre massime: 1) pensare da sé [*Selbstdenken*] 2) pensare mettendosi al posto degli altri [*An der Stelle jedes andern denken*] 3) pensare in modo da essere sempre d'accordo con se stesso⁵⁵¹. Le massime in questione configurano una combinazione tra il principio illuministico del pensare da sé e la capacità di fare un uso largo della propria mentalità, mettendosi col pensiero al posto degli altri.

Vi è un rapporto di stretta dipendenza tra senso comune e mentalità allargata, nel senso che l'appello a questo senso condiviso permette alla propria mentalità di ampliarsi. Se il giudizio acquisisce apertura e comunicabilità nell'essere radicato nel senso comune, in questa costitutiva intersoggettività, nessuno può, tuttavia, essere costretto a concordare con i giudizi altrui. Il consenso degli altri può essere solo "sollecitato" attraverso la persuasione⁵⁵². Alla luce di questi approfondimenti, Arendt rimarca come la facoltà di giudizio, nella misura in cui può comunicare i propri sentimenti mercé una mentalità larga, presupponga la presenza degli altri⁵⁵³.

Abbiamo cercato di ricostruire le linee essenziali di questo percorso arendtiano che sembra condurre dal giudizio di gusto al giudizio politico, attingendo alla prospettiva kantiana. Molti interpreti non hanno mancato di sollevare perplessità riguardo ad una rilettura di Kant che sembra selezionare alcuni nuclei concettuali, tralasciando altri, e che non appare priva di ombre. Tuttavia, se andiamo oltre la correttezza filologica e teniamo a mente che quello arendtiano è comunque un lavoro incompiuto, potrà essere più agevole cogliere le

oggettive delle condizioni particolari e soggettive; illusioni che avrebbero una influenza dannosa sul giudizio».

⁵⁵⁰ Arendt, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, cit., p. 111.

⁵⁵¹ Kant, *Critica del giudizio*, cit., p. 265.

⁵⁵² Cfr. Arendt, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, cit., pp. 111-112.

⁵⁵³ *Ibid.*, p. 113.

suggerzioni di lezioni che continuano a stimolare gli interpreti⁵⁵⁴. A fronte di questa precisazione, possono apparire in una diversa prospettiva i fili che Arendt intesse tra ambito estetico e ambito politico: entrambi necessitano di uno spazio per apparire, per essere visti da un pubblico di spettatori, entrambi si appoggiano ad un senso comunitario, quale senso specificamente umano che consente di aspirare ad un accordo con gli altri. A ciò si aggiunga il carattere socievole del giudizio, che non si rintraccia solo nel fatto che gli uomini giudicano come membri di una comunità, ma anche nella circostanza che giudicando con mentalità larga il proprio punto di vista assume una prospettiva intersoggettiva, senza per questo desoggettivarsi o smarrire la propria particolarità⁵⁵⁵. In questa linea, l'imparzialità del giudizio non allude alla ricerca di «un'oggettività intesa in senso positivistico», ma ad un esercizio in autonomia che non sia mera opinione⁵⁵⁶. È guardando alle rappresentazioni altrui attraverso l'immaginazione che si può giudicare con quella imparzialità e distanza critica, proprie dello spettatore o del poeta cieco.

4.3 *Responsabilità personale, responsabilità politica*

Nel corso di questo lavoro, abbiamo preso le mosse dal paradigma totalitario, quale cesura storica, fine della tradizione nei suoi significati certi, crollo morale, acosmia. Il tentativo di comprendere e di riconciliarsi con questo mondo, quale richiesta di senso, ci ha condotto altresì ad un appello al giudizio, vale a dire ad un pensiero radicato nella contingenza dell'esperienza⁵⁵⁷. A fronte del male e-

⁵⁵⁴ Cfr. Greblo, *Il poeta cieco. Hannah Arendt e il giudizio*, cit., p. 121.

⁵⁵⁵ Cfr. Bazzicalupo, *Hannah Arendt. La storia per la politica*, cit., p. 306. Sul ruolo della comunicazione e del consenso nella concezione arendtiana ci sembra utile segnalare Habermas, *La concezione comunicativa del potere in Hannah Arendt*, cit. e Jean Marc Ferry, *Habermas critique de Hannah Arendt*, «Esprit», n. 6, 1980, pp. 109-124.

⁵⁵⁶ Maletta, *Hannah Arendt e Martin Heidegger. L'esistenza in giudizio*, cit., p. 170 sgg.

⁵⁵⁷ Cfr. Roviello, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, cit., p. 105 sgg. A proposito del giudizio, Roviello ne parla nei termini di un cerchio di pensiero tracciato attorno all'evento, per misurarlo e ritornare all'evento stesso. In questa prospettiva, può apparire più chiaro perché la corruzione del giudizio configuri, come il caso Eichmann ha esemplificato, una corruzione dell'esperienza.

stremo prodotto da individui sradicati da sé e dal mondo, incapaci di sentire l'urto della realtà, Arendt rivendica la necessità di giudicare, di «prendere posizione» come esigenza etica in senso ampio⁵⁵⁸. Il giudizio, sia nelle sue implicazioni morali che politiche, non è l'assunzione di un punto di vista contemplativo sulla realtà, non è neppure l'applicazione di regole universali, bensì il discernere nella contingenza. L'esperienza è ripresa in modo riflesso e mediato dal giudizio, al fine di pervenire a quel distacco dagli eventi mondani che solo permette di valutare. Si giudica come soggetti singoli, ma nel contempo ci si riferisce a quel *sensus communis*, quasi una «universalità in giacenza» per dirla con Lyotard, che rende comunicabili i giudizi e immette nel mondo comune⁵⁵⁹. Il senso comune ha a che vedere con la condizione che rende ogni punto di vista sul mondo aperto alla possibilità di un altro punto di vista.

Si può controvertire la gerarchia o la separazione tra pensiero e realtà guardando al mondo nella sua instabilità e contingenza e non rinunciando ad offrire di esso una prospettiva particolare e necessariamente parziale. Il rapporto con l'esistenza, nella sua pluralità e contraddittorietà, è vivificato da un giudizio che si può declinare tanto nei termini di «prendere parte a», quanto di «rispondere a». L'altro lato della presa di posizione singolare esibita dal giudizio sembra essere la responsabilità individuale del soggetto⁵⁶⁰.

La curvatura morale che assume il giudizio arendtiano avvia al vincolo della responsabilità, come abbiamo avuto modo di rilevare

⁵⁵⁸ Maletta, *Hannah Arendt e Martin Heidegger. L'esistenza in giudizio*, cit., p. 171.

⁵⁵⁹ Jean-François Lyotard, *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Paris, Editions Galilée, 1986; trad. it. *L'entusiasmo. La critica kantiana della storia*, Milano, Guerini e Associati, 1989, p. 52. Cfr. Greblo, *Il poeta cieco. Hannah Arendt e il giudizio*, cit., p. 122. Secondo Greblo, quella arendtiana sarebbe un'etica del giudizio, legata a presupposti storico-esistenziali e alla validità persuasiva dell'esempio. Inoltre, nella rappresentatività che caratterizza il giudizio quando accoglie il punto di vista degli altri vi è un'intrinseca apertura all'alterità.

⁵⁶⁰ Cfr. Greblo, *Il poeta cieco. Hannah Arendt e il giudizio*, cit., p. 124. «L'alternativa è secca: o una filosofia della storia che riduce drasticamente l'autonomia del giudizio perché subordina l'opinione al progetto di unificazione che riassorbe l'apparenza entro il proprio dispositivo teleologico; oppure la strenua difesa del particolarismo del giudizio, il quale si riconosce in una realtà che possiede i propri contorni, le proprie configurazioni di senso, le proprie verità di fatto, e del suo significato per la libertà intellettuale e di iniziativa che è prerogativa specificamente umana».

nel caso Eichmann. Una delle intuizioni del testo in questione riguarda la combinazione tra burocratizzazione, assenza di giudizio e deresponsabilizzazione realizzata su larga scala dall'apparato nazista. Nello specifico, la trasformazione degli uomini in ingranaggi fungibili di un sistema in cui un semplice funzionario fa qualcosa che chiunque avrebbe potuto fare abitua a vedere «la responsabilità di chi agisce alla luce di questo o di quel tipo di determinismo»⁵⁶¹. L'assenza di responsabilità, in modo non dissimile dall'assenza di giudizio, segnala un'evasione dal campo dei fatti. Nel tentativo di disertare la realtà e, di conseguenza, la responsabilità personale, si ricorre spesso a teorie astratte che spiegano tutto per non spiegare nulla, basti pensare a quelle della colpa collettiva o dell'innocenza collettiva. Questo stato di cose esibisce la riluttanza, come abbiamo già messo in evidenza, a giudicare nei termini di una «responsabilità morale individuale»⁵⁶². La responsabilità personale è diversa dalla responsabilità politica di un governo, rispetto alle azioni che compie e alle colpe che eredita dai governi precedenti.

Il problema con i criminali nazisti, del resto, fu proprio questo: costoro avevano rinunciato volontariamente a ogni qualità o attributo personale, ragion per cui non c'era più nessuno da perdonare o castigare. Ed essi protestarono più e più volte di non aver agito di propria iniziativa, di aver soltanto obbedito agli ordini, senza alcuna intenzione di fare del bene o del male⁵⁶³.

Il male peggiore è quello commesso da “nessuno”, ossia da esseri umani che si rifiutano di diventare persone, di intrattenere rapporti con il mondo e con gli altri. In questa direzione sembra muoversi il legame tra assenza di giudizio e dismissione della responsabilità personale. Se il giudizio, sia nei termini di ripresa dell'esperienza nella propria mente sia come accoglimento delle prospettive altrui, è una facoltà discriminante atta a prendere posizione, la responsabilità attiene al farsi carico delle proprie azioni e dei propri giudizi. Chi si rifiuta di pensare da sé e di pensare retrospettivamente rinuncia ad essere qualcuno. L'incapacità di discernere tra bene e male non apre ad una ricostruzione di principi morali di carattere universale, ma fa

⁵⁶¹ Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, cit., p. 292.

⁵⁶² *Ibid.*, p. 298.

⁵⁶³ Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, cit., p. 73.

appello ad un senso di responsabilità personale che sia in grado di funzionare anche nei tempi bui⁵⁶⁴.

Le «azioni di Stato» e gli «ordini superiori» non possono scusare, né deresponsabilizzare, soprattutto dinanzi ad una corte, quando ad essere sotto processo non è un sistema, né una nazione, ma un singolo individuo. In un ordinamento come quello totalitario, dove il crimine rientra nell'ordine della legalità, qualunque accusato non potrà che tentare di deresponsabilizzarsi dichiarando di aver agito rispettando la legge, pur avendo commesso crimini. In una situazione di dismissione del proprio giudizio morale, la cieca obbedienza ad un ordine di crimini legalizzati rende corresponsabili, perché obbedire equivale ad appoggiare attivamente una politica di sterminio⁵⁶⁵. Neppure il venir meno di precetti morali tradizionali può legittimare il mancato giudizio e la mancanza di responsabilità. Come Arendt ha rimarcato a più riprese, è nei tempi di crisi e non in situazioni normali che la morale rivela la sua tenuta. La responsabilità non ha a che vedere con le regole di un sapere acquisito, ma con l'assenza di riferimenti, con quel vuoto in cui le decisioni non sono già prese⁵⁶⁶. Come è stato messo in evidenza, è l'impossibilità la condizione di possibilità della responsabilità, perché rispondere di qualcosa in situazioni normali spesso riduce la morale a precetti da applicare⁵⁶⁷. Quando, invece, si è costretti a giudicare senza appigli, in quel dialogo del due-in-uno che ci fa mettere radici nel mondo, allora è possibile parlare in termini di responsabilità.

Se la morale sembra essere il terreno di incontro del rispondere e del giudicare, occorre a questo punto rileggere alcuni dei luoghi della produzione arendtiana in cui la responsabilità incontra una trattazione meno episodica. In uno dei primi scritti arendtiani, *Colpa organizzata e responsabilità universale* (1945)⁵⁶⁸, emerge come nel si-

⁵⁶⁴ Cfr. Helzel, *L'evento Auschwitz. Nella teoria politica di Hannah Arendt*, cit., pp. 152-153.

⁵⁶⁵ Cfr. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, cit., p. 284.

⁵⁶⁶ Cfr. Forti, *Le figure del male*, cit., p. LII.

⁵⁶⁷ Cfr. *ibid.*, pp. LIII-LIV.

⁵⁶⁸ Arendt, *Organized Guilt and Universal Responsibility*, «Jewish Frontier», n. 1, 1945, pp. 19-23; raccolto in Kohn (a cura di), *Essays in Understanding: 1930-1954. Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt*, cit.; trad. it. *Colpa organizzata e responsabilità universale*, in Forti (a cura di), *Archivio Arendt 1. 1930-1948*, cit., pp. 157-167.

stema nazista i confini che separano innocenti da colpevoli fossero stati erosi a tal punto da rendere impossibile la distinzione tra un criminale ed un eroe nascosto. Molti erano i responsabili in senso lato, avendo simpatizzato per il regime e non essendo stati capaci di giudicare la situazione politica, senza per questo essere colpevoli in senso stretto. Per comprendere le motivazioni che hanno spinto individui ad agire come ingranaggi del meccanismo dello sterminio, come «irresponsabili corresponsabili», non c'è bisogno di indagare il carattere nazionale tedesco⁵⁶⁹. Occorre, invece, guardare alla composizione di quell'organizzazione terroristica senza precedenti, in particolare alla consistente presenza di «lavoratori e onesti padri di famiglia»⁵⁷⁰. Arendt rileva che

[...] non ci siamo quasi accorti che il devoto *pater familias*, interessato solo alla sua sicurezza, si era trasformato sotto la pressione delle caotiche condizioni economiche del nostro tempo in un avventuriero involontario che [...] non poteva mai essere certo di che cosa gli avrebbe riservato l'indomani⁵⁷¹.

La sola condizione posta da questi individui che si mettevano al servizio della macchina dello sterminio era quella di non essere responsabilizzati per i propri atti. Questa metamorfosi dell'uomo medio è ricondotta da Arendt alle necessità del tempo:

tutte le volte che la società, attraverso la disoccupazione, frustra il normale funzionamento e la normale stima di sé dell'uomo comune, lo prepara per quell'ultimo stadio in cui assolverà volontariamente qualsiasi funzione, anche quella del boia⁵⁷².

A ridosso delle vicende naziste, Arendt riconduce l'irresponsabilità dell'uomo comune più alla volontà di tutelare la sicurezza della sua sfera privata che non a fanatismi vari. Per questo motivo, se la sua funzione prevedeva il concorso allo sterminio, quest'individuo non si considerava un assassino, ma un lavoratore che assolve alle sue mansioni e che non deve risponderne. A questo

⁵⁶⁹ *Ibid.*, p. 161.

⁵⁷⁰ *Ibid.*, p. 164.

⁵⁷¹ *Ibid.* «Divenne subito chiaro che per la sua pensione, per la sua polizza sulla vita, per la sicurezza di sua moglie e dei suoi figli, un uomo simile era pronto a sacrificare le sue convinzioni, il suo onore e la sua dignità umana».

⁵⁷² *Ibid.*, p. 165.

si aggiunga che all'idea di umanità, che comporta l'assunzione di una responsabilità per i crimini commessi dagli uomini, si era sostituita la dottrina della razza, che misconosce la possibilità stessa di condividere una co-umanità.

Qualche anno più tardi, nel già richiamato *I postumi del dominio nazista: reportage dalla Germania* (1950), riportando l'atmosfera irrealistica che pervade la Germania a pochi anni dalla distruzione, mista all'indifferenza e alla mancanza di reazione del tedesco medio, Arendt parla di una fuga dalla realtà come fuga dalla responsabilità⁵⁷³. Un aspetto di questo scollamento investe la tendenza a «trattare i fatti come se fossero mere opinioni»:

in tutti gli ambiti vi è una sorta di *gentlemen's agreement* per cui ognuno gode di una sorta di diritto all'ignoranza, con il pretesto che ciascuno ha diritto ad avere una propria opinione. Dietro a ciò si nasconde il tacito assunto che le opinioni contano in verità pochissimo⁵⁷⁴.

Secondo l'autrice, i nazisti convinti e gli antinazisti in questa situazione rappresentano un elemento quasi minaccioso, perché la loro stessa esistenza testimonia i fatti accaduti nella loro gravità. La rimozione di una realtà, attestata da quanti hanno preso posizione seppur in direzioni opposte, è il sintomo della volontà di non assumere il passato e di non «sopportare il fardello di responsabilità lasciate in eredità dal regime hitleriano»⁵⁷⁵.

Le riflessioni sulla responsabilità sono intessute attorno al totalitarismo nazista, sia a pochi anni dalla fine del conflitto mondiale che a ridosso del caso Eichmann. Su quest'ultimo Arendt torna in *La responsabilità personale sotto la dittatura* (1964). In esso si pone l'accento sulla tendenza a demandare genericamente le responsabilità ai processi storici, ai movimenti dialettici, alla «misteriosa necessità degli eventi che lavora alle spalle degli uomini»⁵⁷⁶. Quando si formula un'accusa contro una persona precisa, da più parti si solleva il dubbio sulla possibilità di giudicare qualcuno, quasi che il male fosse

⁵⁷³ Cfr. Arendt, *I postumi del dominio nazista: reportage dalla Germania*, in Forti (a cura di), *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, cit., p. 23.

⁵⁷⁴ *Ibid.*, p. 25.

⁵⁷⁵ *Ibid.*, p. 32.

⁵⁷⁶ Arendt, *Personal Responsibility under Dictatorship*, «The Listener», pp. 185-187 e p. 205; raccolto in Kohn (a cura di), *Responsibility and Judgment*, cit.; trad. it. *La responsabilità personale sotto la dittatura*, in *Responsabilità e giudizio*, cit., p. 17.

una forza inevitabile cui nessuno può sottrarsi in determinate circostanze. Dietro questo non voler giudicare sembra celarsi l'ipotesi che nessuno sia libero, che nessuno sia responsabile e che, di conseguenza, nessuno possa rispondere degli atti commessi. In questi casi si ricorre ad un concetto fallace come quello di colpa collettiva, in base al quale tutti sono colpevoli e, quindi, nessuno lo è. Arendt osserva che «là dove prevale il concetto di colpa collettiva, non resta più nessuno da chiamare per nome»⁵⁷⁷.

Anche in questo intervento riemerge il nesso tra facoltà del giudizio, questioni morali e responsabilità. A proposito del giudizio, si rileva che

solo se pensiamo che esista una facoltà umana capace di farci giudicare in maniera razionale, senza venir travolta dalle emozioni o dagli interessi personali; e solo se pensiamo che questa facoltà funzioni in maniera spontanea, senza cioè restare vincolata a norme o regole di giudizio preconcepite, sotto le quali sussumere semplicemente i casi che via via si presentano; solo se pensiamo insomma che questa facoltà sia in grado di produrre essa stessa i principi che governano l'attività di giudizio, solo se pensiamo questo e riusciamo a dimostrarlo, possiamo arrischiarci a camminare su un terreno tanto scivoloso, il terreno delle questioni morali, senza paura di cadere⁵⁷⁸.

Se il giudizio è in grado di ricavare da sé i propri principi, allora è possibile avvicinare le questioni morali. Il problema che fa da sfondo all'approccio morale è, secondo Arendt, la responsabilità personale. Si tratta di un'espressione che va distinta dalla responsabilità politica, intesa come «quella responsabilità che ogni governo si assume per i fatti e i misfatti del proprio passato»⁵⁷⁹. La messa a fuoco della responsabilità dell'individuo esige una presa di distanza da un pentimento collettivo che ha come effetto quello di assolvere quanti hanno fatto effettivamente qualcosa.

Il punto fermo della teoria della responsabilità arendtiana è che la colpa riguarda sempre il singolo individuo. In questo orizzonte, la «teoria dell'ingranaggio», in base alla quale la fungibilità di ogni in-

⁵⁷⁷ *Ibid.*, p. 18.

⁵⁷⁸ *Ibid.*, p. 23.

⁵⁷⁹ *Ibid.*

dividuo all'interno di un sistema ammantata la responsabilità, appare come una truffa⁵⁸⁰.

In ogni sistema burocratico lo scaricabarile delle responsabilità è faccenda quotidiana, tanto che se si volesse definire la burocrazia nei termini che sono propri delle scienze politiche, vale a dire come forma di governo – facendone il regno degli uffici, contrapposto al regno degli uomini, di uno, di pochi o di tanti – si potrebbe tranquillamente dire che la burocrazia è il governo di nessuno, e forse proprio per questo si può scorgere in essa la forma di governo meno umana e più crudele⁵⁸¹.

In un'aula di tribunale, tuttavia, non è possibile mettere sotto processo un intero sistema ad ingranaggio, ma si può, invece, sollevare la questione della colpa giuridica del singolo. Sotto la dittatura o sotto un sistema totalitario, la responsabilità personale non può essere schermata dal sistema. Questo non implica che debba essere trascurato il contesto e che questo non possa essere un'attenuante di carattere morale o giuridico. Tuttavia, il sistema non costituisce la legittimazione di un crimine. Ripercorrendo le motivazioni che non possono deresponsabilizzare i colpevoli, quali circostanze di fatto e argomentazioni su un termine insidioso come quello di legalità, Arendt perviene ai casi di quanti non collaborarono e rifiutarono ogni compromissione con l'apparato nazista. Questi non-partecipanti, irresponsabili secondo la maggioranza, non erano dotati di standard di moralità più stabili degli altri. Secondo Arendt, nei non-partecipanti non vi era un funzionamento automatico della coscienza, che, invece, nella maggior parte dei «membri della società *rispettabile*» aveva portato a cambiare repentinamente un sistema di valori con un altro⁵⁸². Il criterio di quanti non collaborarono fu quello di chiedersi

[...] fino a che punto avrebbero potuto vivere in pace con la propria coscienza se avessero commesso certi atti; e decisero che era meglio non fare nulla, non perché il mondo sarebbe così cambiato per il meglio, ma perché

⁵⁸⁰ *Ibid.*, p. 25. «Ogni ingranaggio, ogni persona, deve poter essere sostituita senza modificare il sistema stesso: è questo il presupposto di ogni burocrazia, di ogni apparato pubblico, così come di ogni apparato in generale – perlomeno, dal punto di vista delle scienze politiche».

⁵⁸¹ *Ibid.*, p. 27.

⁵⁸² *Ibid.*, p. 37.

questo era l'unico modo in cui avrebbero potuto continuare a vivere con se stessi⁵⁸³.

Alla base di questo tipo di giudizio, che ha conseguenze sul piano morale, viene posta la predisposizione al dialogo silente con se stessi, chiamata pensiero «sin dai tempi di Socrate e Platone».

Il collasso morale della Germania nazista dimostrerebbe che nelle situazioni-limite quanti fanno riferimento a codici morali, di per sé mutevoli, si rivelano inaffidabili. I dubbiosi e gli scettici, abituati a pensare da sé e ad esaminare le cose, appaiono, invece, meno superficiali. Sotto i regimi il più delle volte il sostegno è richiesto in forma di obbedienza e, quindi, di incarichi di responsabilità⁵⁸⁴. È lecito immaginare

che cosa sarebbe accaduto a questi regimi se abbastanza gente avesse agito «irresponsabilmente», negando il proprio sostegno, anche senza scatenare una ribellione o una resistenza attiva, per capire quanto possa essere efficace un'arma come questa⁵⁸⁵.

Quelli che Arendt chiama «nuovi criminali», pur non avendo commesso crimini di propria iniziativa, possono comunque essere considerati responsabili, dacché nella sfera politica o morale non è appropriato parlare di obbedienza (quasi si fosse in stato di schiavitù), bensì di sostegno. Né l'obbligazione politica, né quella morale possono ricondursi o giustificarsi sulla base di una cieca obbedienza⁵⁸⁶.

L'intento arendtiano è teso a circoscrivere la responsabilità in capo ai singoli, evocando la capacità di giudicare da sé, per evitare che il ricorso alla collettivizzazione della colpa e a teorie universalizzanti apra ad una smemorante assoluzione di tutti⁵⁸⁷. Anche nei tempi bui

⁵⁸³ *Ibid.*

⁵⁸⁴ *Ibid.*, p. 40.

⁵⁸⁵ *Ibid.*

⁵⁸⁶ Cfr. Helzel, *L'evento Auschwitz. Nella teoria politica di Hannah Arendt*, cit., p. 159.

⁵⁸⁷ Cfr. Esposito, *Nove pensieri sulla politica*, cit., p. 66. Nella parte riguardante la *Responsabilità*, Esposito sottolinea il timore arendtiano nei confronti di criteri di imputazione generali che rischiano di essere una via di fuga per i diretti responsabili. A questo proposito aggiunge che Karl Jaspers (Id., *Die Schuldfrage*, München, Piper & Co., 1964; trad. it. *La questione della colpa. Sulla responsabilità politica della Germania*, Milano, Cortina, 1996) nel suo testo sulla responsabilità tedesca è incorso

in cui ogni via alla libertà politica sembra interrotta, è sempre possibile sottrarsi in prima persona, ossia non dare il proprio sostegno. Questa singolarizzazione della colpa ritorna in *Responsabilità collettiva*, scritto attorno al 1968, in cui fin dall'*incipit* Arendt sente il bisogno di specificare che

esiste una cosa che si chiama responsabilità per le cose che si sono fatte: si è responsabili di esse. Ma non esiste una cosa come l'essere o il sentirsi colpevoli per qualcosa che è accaduto senza la nostra attiva partecipazione⁵⁸⁸.

Le norme che attengono alla sfera giuridica e morale si riferiscono a quello che una persona ha fatto. In questo senso, se una persona partecipa a crimini di massa, ciò che si dovrà giudicare è il suo specifico grado di coinvolgimento in essi. La responsabilità collettiva può essere un concetto più fecondo per la sfera politica, soprattutto se si ritiene responsabile una comunità per ciò che è stato fatto in suo nome⁵⁸⁹. Ciò implica che ogni governo debba assumersi la responsabilità del proprio passato, segnatamente di quanto compiuto dai predecessori. La responsabilità politica riguarda, pertanto, l'appartenenza ad una comunità e, giacché non si può vivere senza comunità, solo gli apolidi appaiono non-responsabili da un punto di vista collettivo. Si può sfuggire a questa responsabilità politico-collettiva solo abbandonando la propria comunità.

Arendt tenta di segnare un confine tra colpa morale o giuridica (personale) e responsabilità politica (collettiva): «al centro delle considerazioni morali sul comportamento umano sta l'io; al centro delle considerazioni politiche sul comportamento umano sta il mondo»⁵⁹⁰. Ad Arendt interessa chiarire il caso della responsabilità collettiva di chi, come membro di una comunità, è ritenuto responsabile di atti

in un intenzionale paradosso avendo escluso l'idea di una «colpa collettiva», ma tematizzato l'idea di una «colpa metafisica», mai interamente traducibile sul piano del diritto o della morale. Si tratta della colpa di chi rimane in vita senza fare tutto il possibile per evitare il massacro degli altri.

⁵⁸⁸ Arendt, *Collective Responsibility*, in J.W. Bernauer (a cura di), *Amor mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Boston, Dordrecht, Lancaster, Martinus Nijhoff, 1986, pp. 43-50; raccolto in Kohn (a cura di), *Responsibility and Judgment*, cit.; trad. it. *Responsabilità collettiva*, in *Responsabilità e giudizio*, cit., p. 127.

⁵⁸⁹ Cfr. *ibid.*, p. 129.

⁵⁹⁰ *Ibid.*, p. 132.

cui non ha partecipato, ma che sono stati compiuti in suo nome. Al di là dei motivi che spingono a non-partecipare agli affari del mondo, questa non-resistenza non è una risposta politica, ma riguarda la possibilità di continuare a vivere con se stessi nelle situazioni estreme⁵⁹¹. L'attività consona a questa morale laica sembra essere quel dialogo silenzioso con se stessi, che si esercita in solitudine. Rimane la domanda su come immettere nella sfera politica, in cui si è sempre con gli altri, questo dialogo silenzioso. Può anche darsi, aggiunge Arendt, che nessuna norma morale assolva dalla responsabilità collettiva. Di qui,

questa forma di responsabilità per cose che non abbiamo fatto, questo assumerci le conseguenze di atti che non abbiamo compiuto, è il prezzo che dobbiamo pagare per il fatto di vivere sempre le nostre vite, non per conto nostro, ma accanto ad altri, ed è dovuta in fondo al fatto che la facoltà dell'azione – la facoltà politica per eccellenza – può trovare un campo di attuazione solo nelle molte e variegata forme di comunità umana⁵⁹².

Le riflessioni arendtiane sembrano tenere ferma l'esigenza di non sottrarsi alla responsabilità personale di giudicare. Alla luce di regimi che hanno esibito il collasso di varie proposizioni morali, il richiamo ad un'etica della responsabilità e del giudizio rappresenta una traduzione di quel monito più volte richiamato al «pensare ciò che facciamo». L'accento posto sulla centralità della responsabilità del singolo non va scisso dal fatto che la pluralità è la legge della terra, che sono *gli* uomini ad abitare il mondo. In quest'orizzonte, sarà necessario responsabilizzare gli uomini anche rispetto al proprio mondo⁵⁹³.

⁵⁹¹ *Ibid.*, p. 134.

⁵⁹² *Ibid.*, p. 136.

⁵⁹³ Cfr. Serra, *Virtualità e realtà delle istituzioni. Ermeneutica, diritto e politica in Hannah Arendt*, cit., p. 235. Si rimanda anche a Silvie Courtine-Denamy, *Le souci du monde. Dialogue entre Hannah Arendt et quelques-uns de ses contemporains*, Paris, Vrin, 2000, p. 85 sgg. Si veda, nello specifico, il capitolo intitolato «Répondre du monde».

Bibliografia

- Abensour M., *Contro un fraintendimento del totalitarismo*, in Simona Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, Milano, Bruno Mondadori, 1999, pp. 16-44.
- *Hannah Arendt contro la filosofia politica?*, in Gaeta (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia, politica, verità*, cit., pp. 55-78.
- Agamben G., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995.
- *Quel che resta di Auschwitz*, Torino, Bollati Boringheri, 1998.
- Amadio C., *La politica tra arte e tecnica*, Torino, Giappichelli, 2003.
- Amodio P., *Male radicale e banalità del male: Hannah Arendt e le aporie del pensare Auschwitz*, in Paolo Amodio, Romeo De Maio, Giuseppe Lissa, *La sho'ah tra interpretazione e memoria*, Napoli, Vivarium, 1998, pp. 313-324.
- *Dire Auschwitz? Le aporie del pensare e le disfatte dell'agire*, in Giusi Furnari Luvarà (a cura di), *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2006, pp. 19-32.
- Antonini E., *Hannah Arendt. Nostalgia della polis o modernismo politico?*, Roma, Jouvence, 2002.
- Arendt H., *We Refugees*, «The Menorah Journal», XXXI, gennaio 1943, pp. 69-77; trad. it. *Noi profughi*, in *Ebraismo e modernità*, Milano, Feltrinelli, 1993, pp. 35-49.
- *Organized Guilt and Universal Responsibility*, «Jewish Frontier», n. 1, 1945, pp. 19-23; raccolto in Jerome Kohn (a cura di), *Essays in Understanding: 1930-1954. Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt*, New York, Harcourt Brace and Co, 1994; trad. it. *Colpa organizzata e responsabilità universale*, in Simona Forti (a cura di), *Archivio Arendt 1. 1930-1948*, Milano, Feltrinelli, 2001, pp. 157-167.
 - *The Nation*, «The Review of Politics», VIII, n. 1, 1946, pp. 138-141; trad. it. *La nazione*, in Forti (a cura di), *Archivio Arendt 1. 1930-1948*, cit., pp. 239-243.
 - *The Image of Hell*, «Commentary», II, n. 3, 1946, pp. 291-295 (recensione di *The Black Book: The Nazi Crime Against The Jewish People*,

- curato da World Jewish Congress, e di Max Weinreich, *Hitler's Professors*); trad. it. *L'immagine dell'inferno*, in Forti (a cura di), *Archivio Arendt 1. 1930-1948*, cit., pp. 231-238.
- *Social Science Techniques and The Study of Concentration Camp*, «Jewish Social Studies», XII, n. 1, 1950, pp. 49-64; rist. in Kohn (a cura di), *Essays in Understanding: 1930-1954. Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt*, cit., pp. 232-247; trad. it. *Le tecniche delle scienze sociali e lo studio dei campi di concentramento*, in Simona Forti (a cura di), *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, Milano, Feltrinelli, 2003, pp. 7-21.
 - *The Aftermath of Nazi Rule. A Report from Germany*, «Commentary», n. 10, 1950, pp. 342-353, rist. in Kohn (a cura di), *Essays in Understanding: 1930-1954. Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt*, cit., pp. 248-269; trad. it. *I postumi del dominio nazista: reportage dalla Germania*, in Forti (a cura di), *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, cit., pp. 22-43.
 - *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt, Brace and Co., 1951; 2^a ed. ampliata, New York, The Word Publishing Company, Meridian Books, 1958; 3^a ed. con nuove prefazioni, New York, Harcourt Brace and Word, 1966; trad. it. *Le origini del totalitarismo*, Torino, Einaudi, 2004.
 - *Bei Hitler zu Tisch*, «Der Monat», n. 37, 1951, pp. 85-90; trad. ingl. *At Table with Hitler*, in Kohn (a cura di), *Essays in Understanding: 1930-1954. Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt*, cit., pp. 285-296; trad. it. *A tavola con Hitler*, in Forti (a cura di), *Archivio Arendt 1. 1930-1948*, cit., pp. 58-68.
 - *On the Nature of Totalitarianism: An Essays in Understanding*, (scritto nel 1953), in Kohn (a cura di), *Essays in Understanding: 1930-1954. Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt*, cit.; trad. it. *La natura del totalitarismo: un tentativo di comprensione*, in Forti (a cura di), *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, cit., pp. 99-133.
 - *Religion and Politics*, «Confluence», n. 3, 1953, pp. 105-126, rist. in Kohn (a cura di), *Essays in Understanding: 1930-1954. Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt*, cit., pp. 368-390; trad. it. *Religione e Politica*, in Forti (a cura di), *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, cit., pp. 139-162.
 - *Understanding and Politics (The Difficulties in Understanding)*, «Partisan Review», XX, n. 4, 1953, pp. 377-392; in Kohn (a cura di), *Essays in Understanding: 1930-1954. Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt*, cit., pp. 307-327; trad. it. *Comprensione e politica (Le difficoltà del comprendere)*, in Forti (a cura di), *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, cit., pp. 79-98.
 - *Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought* (scritto nel 1954), in Kohn (a cura di), *Essays in Understanding: 1930-1954*.

- Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt*, cit., pp. 428-446; trad. it. *L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo*, in Forti (a cura di), *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, cit., pp. 199-219.
- *Umanità e terrore*, in Forti (a cura di), *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, cit., pp. 69-78.
 - *The Human Condition*, Chicago, Chicago University Press, 1958; trad. it. *Vita activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani, 2006.
 - *Rahel Varnhagen: the Life of a Jewess*, London, East and West Library, 1957; trad. it. *Rahel Varnhagen. Storia di un'ebrea*, Milano, Il Saggiatore, 1988.
 - *Totalitarian Imperialism: Reflexions on the Ungarian Revolution*, «The Journal of Politics», n.1, 1958, pp. 5-43; trad. it. *Riflessioni sulla rivoluzione ungherese*, «Micromega», n. 3, 1987, pp. 89-120.
 - *Reflections on Little Rock*, «Dissent», n. 1, 1959, pp. 45-56, raccolto in Jerome Kohn (a cura di), *Responsibility and Judgment*, New York, Schocken Books; trad. it. *Responsabilità e giudizio*, Torino, Einaudi, 2004, pp. 167-183.
 - *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, New York, Viking Press, 1961; rist. con due saggi aggiuntivi nel 1968; trad. it. *Tra passato e futuro*, Milano, Garzanti, 2001.
 - *On Revolution*, New York, Viking Press, 1963; nuova ed. rivista 1965; trad. it. *Sulla rivoluzione*, Torino, Edizioni di Comunità, 1999.
 - *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, New York, Viking Press, 1963; seconda ed. rivista e ampliata, New York, Viking Press, 1965; trad. it. *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Milano, Feltrinelli, 2003.
 - *"Eichmann in Jerusalem". An Exchange of Letters between Gershom Scholem and Hannah Arendt*, «Encounter», XXII, n. 1, 1964, pp. 51-56; trad. it. *"Eichmann a Gerusalemme". Uno scambio di lettere tra Gershom Scholem e Hannah Arendt*, in *Ebraismo e modernità*, cit., pp. 215-228.
 - *Personal Responsibility under Dictatorship*, «The Listener», pp. 185-187 e p. 205; raccolto in Kohn (a cura di), *Responsibility and Judgment*, cit.; trad. it. *La responsabilità personale sotto la dittatura*, in *Responsabilità e giudizio*, Torino, Einaudi, 2004, pp. 15-40.
 - *A Heroine of the Revolution*, «The New York Review of Books», n. 5, 1966, pp. 21-27; trad. it. *Elogio di Rosa Luxemburg, rivoluzionaria senza partito*, «Micromega», n. 3, 1989, pp. 28-40.
 - *Men in Dark Times*, New York, Harcourt, Brace & World, 1968; trad. it. parziale *Il futuro alle spalle*, Bologna, Il Mulino, 1981.
 - *On Humanity in Dark Times. Thoughts about Lessing*, in *Men in Dark Times*, New York, Harcourt, Brace & World, 1968; trad. it. *L'umanità*

- in tempi bui. Riflessioni su Lessing*, «La società degli individui», n. 1, 2001, pp. 5-30, ora anche in Hannah Arendt, *Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*, Milano, Feltrinelli, 2006, pp. 210-234.
- *Truth and Politics*, «The New Yorker», 25 febbraio 1967, pp. 48-88; rist. in *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thoughts*, New York, The Viking Press (2ª edizione), 1968; trad. it. *Verità e politica* in *Verità e politica. La conquista dello spazio e la statura dell'uomo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1995, pp. 29-76.
 - *On Violence*, New York, Harcourt, Brace and World, 1970; trad. it. *Sulla violenza*, Parma, Guanda, 2001.
 - *Civil Disobedience*, «The New Yorker», 12 settembre 1970, pp. 70-105; ristampato in H. Arendt, *Crises of the Republic*, New York, Harcourt, Brace and Jovanovich, 1972; trad. it. *La disobbedienza civile*, in Id., *La disobbedienza civile ed altri saggi*, Milano, Giuffrè, 1985, pp. 29-88.
 - *Thinking and Moral Consideration. A Lecture*, «Social Research», n. 3, 1971, pp. 417-446; raccolto in Kohn (a cura di), *Responsibility and Judgment*, cit.; trad. it. *Il pensiero e le considerazioni morali*, in *Responsabilità e giudizio*, cit., pp. 137-163.
 - *Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache*, conversazione televisiva con Günther Gaus, in Günther Gaus, *Zur Person: Porträts in Frage und Antwort*; rist. in A. Reif, *Gespräche mit Hannah Arendt*, München, Piper, 1976; trad. it. «*Che cosa resta? Resta la lingua*». *Una conversazione con Günter Gaus*, «aut aut», n. 239-240, 1990, pp. 11-30; ora anche in Forti (a cura di) *Archivio Arendt 1. 1930-1948*, cit., pp. 35-59.
 - *The Life of the Mind*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978; trad. it., *La vita della mente*, Bologna, Il Mulino, 1987.
 - *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Ronald Beiner (ed. by), Chicago, The University of Chicago Press, 1982; trad. it. *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, Genova, Il Melangolo, 1990.
 - *Karl Jaspers-Hannah Arendt. Briefwechsel 1926-1969*, München, Piper, 1985; trad. it. parziale *Hannah Arendt-Karl Jaspers. Carteggio*, Milano, Feltrinelli, 1989.
 - *Collective Responsibility*, in J.W. Bernauer (a cura di), *Amor mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Boston, Dordrecht, Lancaster, Martinus Nijhoff, 1986, pp. 43-50; raccolto in Kohn (a cura di), *Responsibility and Judgment*, cit.; trad. it. *Responsabilità collettiva*, in *Responsabilità e giudizio*, cit., pp. 127-136.
 - *Was ist Politik? Aus dem Nachlass*, Ursula Ludz (hrsg. von), München, Piper, 1993; trad. it. *Che cos'è la politica?*, Milano, Edizioni, di Comunità, 1995.
 - *Essays in Understanding: 1930-1954. Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt*, Jerome Kohn (a cura di), New York, Har-

- court Brace and Co, 1994; trad. it. (suddivisa in 2 voll.), *Archivio Arendt 1. 1930-1948*, Simona Forti (a cura di), Milano, Feltrinelli, 2001 e *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, Simona Forti (a cura di), Milano, Feltrinelli, 2003.
- *Some Questions of Moral Philosophy*, (scritto nel 1965), «Social Research», n. 4, 1994, pp. 739-764, raccolto in Kohn (a cura di), *Responsibility and Judgment*, cit.; trad. it. *Alcune questioni di filosofia morale*, già in *Responsabilità e giudizio*, cit., pp. 41-126; ristampato come scritto singolo con prefazione di Simona Forti, Torino, Einaudi, 2006.
 - *Vor Antisemitismus ist man nur noch auf dem Monde sicher. Beiträge für die deutsch-jüdische Emigrantenzeitung «Aufbau» 1941-1945*, Marie Louise Knott (hrsg. von), München, Piper, 2000; trad. it. *Antisemitismo e identità ebraica. Scritti 1941-1945*, Torino, Edizioni di Comunità, 2002.
 - *Denktagebuch: 1950 bis 1973*, Ursula Ludz und Ingeborg Nordman (hrsg. von) mit dem Hannah-Arendt-Institut Dresden, München Zürich, Piper, 2002.
 - *Responsibility and Judgment*, Jerome Kohn (a cura di), New York, Schocken Books, 2003; trad. it. *Responsabilità e giudizio*, Torino, Einaudi, 2004.
- Bazzicalupo L., *Il presente come tempo della politica in Hannah Arendt*, in Parise (a cura di), *La politica tra natalità e mortalità. Hannah Arendt*, cit., pp. 139-168.
- *Hannah Arendt. La storia per la politica*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1995.
 - *Il Kant di Hannah Arendt*, in G. M. Chiodi, G. Marini, R. Gatti, (a cura di), *La filosofia politica di Kant*, Milano, Franco Angeli, 2001, pp. 153-158.
- Beiner R., *Hannah Arendt on Judging*, “Interpretative Essay”, in Arendt, *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, cit., pp. 89-156 e 164-174; trad. it. *Il giudizio in Hannah Arendt*, in Arendt, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, cit., pp. 139-213.
- *Political Judgement*, London, Methuen, 1983.
 - *Le lezioni kantiane di Hannah Arendt: una reinterpretazione*, in Gaeta (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia, politica, verità*, cit., pp. 123-133.
- Belardinelli S., *Natalità e azione in Hannah Arendt (Parte Prima)*, «La Nottola», n. 3, 1984, pp. 25-39.
- *Natalità e azione in Hannah Arendt (Parte Seconda)*, «La Nottola», n. 1, 1985, pp. 43-57.
- Benhabib S., *Judgement and The Moral Foundation of Politics in Arendt’s Thought*, «Political Theory», n. 1, 1988, pp. 29-52.
- *Hannah Arendt and The Redemptive Power of Narrative*, «Social Research», n. 1, 1990, pp. 167-196.

- *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2003.
- *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge, University of Cambridge, 2004; trad. it. *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, Milano, Cortina, 2006.
- Bernstein R.J., *Provocazione e appropriazione: la risposta a Martin Heidegger*, in Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, cit., pp. 226-248.
- Besussi A., *L'arte dei confini. Hannah Arendt e lo spazio pubblico*, «Rassegna italiana di sociologia», n. 2, 1997, pp. 245-270.
- Bettini G., *Hannah Arendt e il retaggio ebraico: la storia di Rahel Varnhagen*, «Il Mulino», n. 4, 1988, pp. 726-729.
- *Introduzione a Hannah Arendt, Ebraismo e modernità*, Milano, Feltrinelli, 1993, pp. 5-24.
- Bobbio N., *L'età dei diritti*, Torino, Einaudi, 1997.
- Bodei R., *Hannah Arendt interprete di Agostino*, in Esposito (a cura di), *La pluralità irrapresentabile*, cit., pp. 113-122.
- Boella L., *Hannah Arendt "fenomenologa". Smantellamento della metafisica e critica dell'ontologia*, «aut aut», nn. 239-240, 1990, pp. 83-111.
- *Pensare liberamente, pensare il mondo*, in Diotima, *Mettere al mondo il mondo Oggetto e oggettività alla luce della differenza sessuale*, Milano, La Tartaruga, 1990, pp. 173-188.
- *Hannah Arendt. Agire politicamente, pensare politicamente*, Milano, Feltrinelli, 1995.
- Bullo A., *Natalità, mortalità e memoria*, in Parise (a cura di), *La politica tra natalità e mortalità. Hannah Arendt*, cit., pp. 189-208.
- Burke E., *Reflections on the Revolution in France and on the Proceedings in Certain Societies in London, relative to that Event, in a Letter Intended to have been sent to Gentleman in Paris*, London, J. Dodsley, 1790; trad. it. *Riflessioni sulla rivoluzione francese*, in *Scritti politici di E. Burke*, Torino, UTET, 1963.
- Cangiotti M., *L'ethos della politica. Studio su Hannah Arendt*, Urbino, QuattroVenti, 1990.
- *Il pensiero plurale come comprensione. La teoria "ermeneutica" di Hannah Arendt*, «Per la filosofia», n. 22, 1991, pp. 53-62.
- Canovan M., *The Political Thought of H. Arendt*, London-New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1974.
- *The Contradictions of Hannah Arendt's Political Thought*, «Political Theory», n. 1, 1978, pp. 5-26.
- *H. Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- *Terribili verità: Hannah Arendt su politica, contingenza e male*, in Gaeta (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia, politica, verità*, cit., pp. 11-24.

- Cassese A., *I diritti umani oggi*, Roma-Bari, Laterza, 2004.
- Cavareto A., *Dire la nascita*, in Diotima, *Mettere al mondo il mondo. Oggetto e oggettività alla luce della differenza sessuale*, Milano, La Tartaruga, 1990, pp. 93-121.
- *Nascita, orgasmo e politica*, «Micromega», Almanacco di filosofia, 1996, pp. 141-149.
 - *Hannah Arendt. La libertà come bene comune*, in Parise (a cura di), *La politica tra natalità e mortalità. Hannah Arendt*, cit., pp. 23-44.
 - *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Milano, Feltrinelli, 1997.
 - *Note arendtiane sulla caverna di Platone*, in Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, cit., pp. 205-225.
 - *A più voci. Filosofia dell'espressione vocale*, Milano, Feltrinelli, 2003.
- Cedronio M., *La democrazia in pericolo. Politica e storia nel pensiero di Hannah Arendt*, Bologna, Il Mulino, 1994.
- Ciaramelli F., *La responsabilità de jurer*, in Roviello, Maurice Weyembergh (a cura di), *Hannah Arendt et la modernité*, cit., pp. 61-72.
- Collin F., *Pensare/raccontare. Hannah Arendt*, «DWF. Donnawomanfemme», n. 3, 1986, pp. 36-44.
- *Du privé e du public*, «Cahiers du Grif», n. 33, 1986, pp. 47-67.
- Costa P., *Il dono di un cuore comprensivo: Hannah Arendt di fronte al Novecento*, in Hannah Arendt, *Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*, Milano, Feltrinelli 2006, pp. VII-XXXVIII.
- Courtine-Denamy S., *Le souci du monde. Dialogue entre Hannah Arendt et quelques-uns de ses contemporains*, Paris, Vrin, 2000.
- Crick B., *On Reading the Origins of Totalitarianism*, «Social Research», n. 1, 1977, pp. 106-126.
- Cutting-Gray J., *Hannah Arendt, Feminism and Politics of Alterity: "What will we lose if we win?"*, «Hypatia», n. 1, 1993, pp. 35-54.
- Dal Lago A., *"Politeia": cittadinanza ed esilio nell'opera di Hannah Arendt*, «Il Mulino», n. 3, 1984, pp. 417-441.
- *Una filosofia della presenza. Le condizioni dell'agire in Hannah Arendt*, in Esposito (a cura di), *La pluralità irrapresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, cit., pp. 93-109.
 - *La difficile vittoria sul tempo. Pensiero e azione in Hannah Arendt*, in Hannah Arendt, *La vita della mente*, Bologna, Il Mulino, 1987, pp. 9-59.
 - *Il pensiero plurale di Hannah Arendt*, «aut aut», nn. 239-240, 1990, pp. 1-10.
 - *La città perduta*, in Hannah Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani, 2006, pp. VII-XXXIII.

- Diotima, *Il pensiero della differenza sessuale*, Milano, La Tartaruga, 1987.
- *Mettere al mondo il mondo*, Milano, La Tartaruga, 1990.
- Duffé B.M., *Hannah Arendt: penser l'histoire en ses commencements. De la fondation à l'innovation*, «Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques», n. 3, 1983, pp. 399-416.
- Duso G. (a cura di), *Filosofia politica e pratica del pensiero: Eric Voegelin, Leo Strauss, Hannah Arendt*, Milano, Franco Angeli, 1988.
- Enegrén A., *Révolution et Fondation*, «Esprit», n. 6, 1980, pp. 46-65.
- *La pensée politique de Hannah Arendt*, Paris, Puf, 1984; trad. it. *Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Roma, Edizioni Lavoro, 1987.
- Escher Di Stefano A., *Storia privata e storia pubblica. Nel pensiero di Hannah Arendt*, «Segni e comprensione», n. 42, gennaio-aprile 2001, pp. 5-25.
- Eslin J.-C., *Penser l'action. A propos de Hannah Arendt*, «Esprit», nn. 8-9, 1986, pp. 171-175.
- *Le pouvoir de commencer: Hannah Arendt et Saint Augustin*, «Esprit», n. 143, 1988, pp. 146-153.
- Esposito R., *Politica e tradizione. Ad Hannah Arendt*, «Il Centauro», nn. 13-14, 1985, pp. 97-136.
- (a cura di), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Urbino, QuattroVenti, 1987.
 - *Hannah Arendt tra "volontà" e "rappresentazione": per una critica al decisionismo*, in Id. (a cura di), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, cit., pp. 47-69.
 - *Irrappresentabile polis*, in Id., *Categorie dell'impolitico*, Bologna, Il Mulino, 1988, pp. 72-124.
 - *Nove pensieri sulla politica*, Bologna, Il Mulino, 1993.
 - *Il male in politica. Riflessioni su Arendt e Heidegger*, in Parise (a cura di), *La politica tra natalità e mortalità. Hannah Arendt*, cit., pp. 63-82.
 - *Origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil*, Roma, Donzelli, 1996.
 - *Polis o communitas?*, in Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, cit., pp. 94-106.
 - *Per una critica di Hannah Arendt*, in Gaeta (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia, politica, verità*, cit., pp. 25-34.
- Even-Granboulan G., *Une femme de pensée, Hannah Arendt*, Paris, Anthropos, 1990.
- *Hannah Arendt face à l'histoire*, in Roviello, Weyembergh (a cura di), *Hannah Arendt et la modernité*, cit., pp. 73-86.
- Facchi A., *Breve storia dei diritti umani*, Bologna, Il Mulino, 2007.

- Ferry J.M., *Habermas critique de Hannah Arendt*, «Esprit», n. 6, 1980, pp. 109-124.
- Fistetti F., *Hannah Arendt, l'inquietudine dell'apolide*, «Micromega», n. 3, 1989, pp. 142-152.
- *Hannah Arendt e Martin Heidegger. Alle origini della filosofia occidentale*, Roma, Editori Riuniti, 1998.
 - *Che cos'è la morale? La lezione filosofica di Gerusalemme*, in Giusi Furnari Luvà (a cura di), *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2006, pp. 51-74.
- Flores D'Arcais P., *Hannah Arendt. Esistenza e libertà*, Roma, Donzelli, 1995.
- Focher F., *L'umanesimo politico di Hannah Arendt*, «Il Politico», n. 1, 1991, pp. 5-28.
- *La consapevolezza dei principi. Hannah Arendt e altri studi*, Milano, Franco Angeli, 1995.
- Forti S., *Hannah Arendt: il pensiero, la volontà, il giudizio*, «Il Mulino», n. 1, 1988, pp. 170-177.
- *Hannah Arendt e la facoltà del giudicare: considerazioni su una eredità contesa*, «Teoria politica», n. 3, 1992, pp. 123-155.
 - *Sul "giudizio riflettente" kantiano: Arendt e Lyotard a confronto*, in Parise (a cura di), *La politica tra natalità e mortalità. Hannah Arendt*, cit., pp. 117-138.
 - *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Milano, Franco Angeli, 1994.
 - (a cura di), *Hannah Arendt*, Milano, Bruno Mondadori, 1999.
 - *Le figure del male*, in Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. XXVII-LIV.
 - (a cura di), *La filosofia di fronte all'estremo. Totalitarismo e riflessione filosofica*, Torino, Einaudi, 2004.
 - *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Milano, Bruno Mondadori, 2006.
 - *Prefazione*, in Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, cit., pp. IV-IX.
- Gaeta M.I. (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia, politica, verità*, Roma, Edizioni Fahrenheit 451, 2001.
- Galli C., *Hannah Arendt e le categorie politiche della modernità*, in Esposito (a cura di), *La pluralità irrapresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, cit., pp. 15-28.
- Gatti R., *Il male assoluto e il problema dell'identità*, in Enrico Donaggio, Domenico Scalzo (a cura di), *Sul male. A partire da Hannah Arendt*, Roma, Meltemi, 2003, pp. 77-98.

- Gilardoni A., *Potere & dominio. Esercizi arendtiani*, Milano, Mimesis, 2005.
- Greblo E., *Il poeta cieco. Hannah Arendt e il giudizio*, «aut aut», nn. 239-240, 1990, pp. 111-126.
- Guaraldo O., *Cristalli di storia: il totalitarismo tra abisso e redenzione*, in Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, cit., pp. 45-65.
- *Politica e racconto. Trame arendtiane della modernità*, Roma, Meltemi, 2003.
 - *Per una nuova poetica della politica. Nota a margine dell'Archivio Arendt*, «Filosofia politica», n. 2, 2003, pp. 255-268.
- Habermas J., *Die Geschichte von den Zwei Revolutionen*, «Merkur», n. 218, 1966, pp. 479-483.
- *Hannah Arendts Begriff der Macht*, «Merkur», n. 341, 1976, pp. 946-961; trad. it. *La concezione comunicativa del potere in Hannah Arendt*, «Comunità», n. 183, 1981, pp. 56-73.
- Heidegger M., *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1927; trad. it. *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 1970.
- Heller A., *Hannah Arendt e la 'vita contemplativa'*, «La politica», nn. 2-3, 1986, pp. 33-50.
- Heller E., *Hannah Arendt critico letterario*, «aut aut», nn. 239-240, 1990, pp. 175-184.
- Helzel P., *L'evento Auschwitz. Nella teoria politica di Hannah Arendt*, Lungro di Cosenza, Marco Editore, 2001.
- *Il diritto ad avere diritti. Per una teoria normativa della cittadinanza*, Padova, Cedam, 2005.
- Henry B., *Il giudizio politico. Aspetti kantiani nel carteggio Arendt/Jaspers*, «Il pensiero politico», n. 3, 1987, pp. 361-375.
- *Il problema del giudizio politico tra criticismo ed ermeneutica*, Napoli-Milano, Morano Editore, 1992.
- Hobsbawm E.J., «Recensione» di Hannah Arendt, *On Revolution*, «History and Theory. Studies in the Philosophy of History», n. 2, 1965, pp. 252-258; poi con il titolo *Hannah Arendt on Revolution*, in Id., *Revolutionaries*, London, Weidenfeld and Nicholson, 1972, pp. 201-208; trad. it. *Hannah Arendt sulla rivoluzione*, in Id., *I rivoluzionari*, Torino, Einaudi, 1975, pp. 243-251.
- Honig B. (a cura di), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, University Park, Penn State University Press, 1995.
- *Identità e differenza*, in Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, cit., pp. 177-204.
- Illuminati A., *Esercizi politici. Quattro sguardi su Hannah Arendt*, Roma, Manifestolibri, 1994.

- Jacobson N., *Parable and Paradox: In Response to Arendt's "On Revolution"*, «Salmagundi», n. 60, 1983, pp. 123-139.
- Jaspers K., *Philosophie*, Berlin, Springer, 1932 ; trad. it. *Filosofia*, Torino, UTET, 1978.
- *Die Schuldfrage*, München, Piper & Co., 1964 ; trad. it. *La questione della colpa. Sulla responsabilità politica della Germania*, Milano, Cortina, 1996.
- Jonas H., *Handeln, Erkennen, Denken. Zu Hannah Arendts philosophischen Werk*, «Merkur», n. 10, 1976, pp. 921-935; trad. it. *Agire, conoscere, pensare: spigolature dall'opera filosofica di Hannah Arendt*, «aut aut», nn. 239-240, 1990, pp. 47-63.
- Kant I., *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784), in *Kant's Gesammelte Schriften*, Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (hrsg. von der), Berlin, Walter der Gruyter & Co., 1902 sgg., Ak. Bd. VIII, pp. 33-42; trad. it. *Risposta alla domanda cos'è illuminismo?*, in Filippo Gonnelli (a cura di), *Scritti di storia, politica e diritto*, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 45-52.
- *Grundlegung zur Methaphysik der Sitten*, (1785), in *Kant's Gesammelte Schriften*, cit., Ak. Bd. IV, pp. 385-463; trad. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, Milano, Bompiani, 2003.
 - *Kritik der reinen Vernunft*, (seconda Auflage 1787), in *Kant's Gesammelte Schriften*, cit., Ak. Bd. III; trad. it. *Critica della ragion pura*, Torino, Einaudi, 1965.
 - *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), in *Kant's Gesammelte Schriften*, cit., Ak. Bd. V, pp. 1-163; trad. it. *Critica della ragion pratica*, Milano, Bompiani, 2000.
 - *Kritik der Urteilskraft*, (1790), in *Kant's Gesammelte Schriften*, cit., Ak. Bd. V, pp. 165-485; trad. it. *Critica del giudizio*, Roma-Bari, Laterza, 2002.
 - *Die Metaphysik der Sitten* (1797), in *Kant's Gesammelte Schriften*, cit., Ak. Bd. VI, pp. 203-493; trad. it. *La metafisica dei costumi*, Roma-Bari, Laterza, 1991.
 - *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), in *Kant's Gesammelte Schriften*, cit., Ak. Bd. VII, pp. 117-335; trad. it. *Antropologia pragmatica*, Roma-Bari, Laterza, 2001.
- Kateb G., *Hannah Arendt, Politics, Conscience, Evil*, Totowa, NJ, Rowman & Allanheld, 1984.
- Kohn J., *Per una comprensione dell'azione*, in Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, cit., pp. 155-176.
- *Introduzione*, in Arendt, *Responsabilità e giudizio*, cit., pp. VII-XXX.
- Kristeva J., *Le génie féminin. Hannah Arendt*, Paris, Gallimard, 1999.
- Lafer C., *La ricezione e l'eredità di Hannah Arendt*, «Teoria politica», n. 1, 2002, pp. 141-151.

- Lefort C., *La questione della politica*, in Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, cit., pp. 1-15.
- Leibovici M., *Hannah Arendt. La passione di comprendere*, Troina (En), Città aperta, 2000.
- Livorsi F., *La filosofia della libertà di Hannah Arendt*, «Il Ponte», n. 10, 1992, pp. 147-154.
- Losurdo D., *La rivoluzione americana e le altre*, «Il Ponte», n. 1, 1985, pp. 122-133.
- *Hannah Arendt e l'analisi della rivoluzioni*, in Esposito (a cura di), *La pluralità irrapresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, cit., pp. 138-153.
- Ludz U., *I progetti di Hannah Arendt per una* Introduzione alla politica, in Arendt, *Che cos'è la politica*, cit., pp. 109-148.
- Lyotard J.-F., *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Paris, Editions Galilée, 1986; trad. it. *L'entusiasmo. La critica kantiana della storia*, Milano, Guerini e Associati, 1989.
- Magni G., *Democrazia diretta, uguaglianza e diversità. Note di lettura su Hannah Arendt*, «Classe», nn. 2-3, 1988, pp. 173-187.
- Maletta S., *Hannah Arendt e Martin Heidegger. L'esistenza in giudizio*, Milano, Jaca Book, 2001.
- Marcellan A., *Uomo e tempo nel pensiero di Hannah Arendt*, «Verifiche», XIV, n. 1985, pp. 369-382.
- Markus M., *The "Anti-Feminism" of Hannah Arendt*, «Thesis Eleven», n. 17, 1987, pp. 76-87.
- Martinelli A., *Introduzione*, in Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. VII-XXV.
- Mattucci N., *Al di là dello stato sovrano. L'identità impolitica nel pensiero di Hannah Arendt*, in Carlo Menghi (a cura di), *Sovranità e diritto*, Torino, Giappichelli, 2004, pp. 83-110.
- *L'universale plurale. Sul pensiero politico di Immanuel Kant*, Torino, Giappichelli, 2006.
- McCarthy M., *Prefazione all'edizione americana*, in Arendt, *La vita della mente*, cit., 65-79.
- Mistrorigo L., *Hannah Arendt: verso la postpolitica*, «Studium», n. 1, 1986, pp. 61-70.
- Nisbet R., *Hannah Arendt and the American Revolution*, «Social Research», n. 1, 1977, pp. 63-79; trad. it. *Hannah Arendt e la rivoluzione americana*, «Comunità», n. 183, 1981, pp. 81-95.
- Nordmann I., *Hannah Arendt*, Lecce, Besa, 1999.
- Pannarale L., *Giustiziabilità dei diritti umani*, Milano, Franco Angeli, 2004.

- Papa A., *Hannah Arendt. Per una filosofia della vita*, Lecce, Pergola Monsavium, 1993.
- "Il mondo da capo". *Metafora di infanzia e politica in H. Arendt*, in Parise (a cura di), *La politica tra natalità e mortalità. Hannah Arendt*, cit., pp. 95-116.
- Parise E. (a cura di), *La politica tra natalità e mortalità. Hannah Arendt*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1993.
- *La politica tra natalità e mortalità*, in Id., *La politica tra natalità e mortalità. Hannah Arendt*, cit., pp. 15-22.
 - *La politica dopo Auschwitz. Rileggendo Hannah Arendt*, Napoli, Liguori, 2000.
- Parri R., *Mondo comune. Spazio pubblico e libertà in Hannah Arendt*, Milano, Jaca Book, 2003.
- Parvikko T., *Hannah Arendt as a Judge. Political Judgement after the Collapse of the Tradition*, «Finnish Yearbook of Political Thought», n. 2, 1998, pp. 37-57.
- *Hannah Arendt and the Arrogance of Judgment*, «Alternatives», n. 2, 1999, pp. 199-213.
- Passerin d'Entrèves, *Il concetto di giudizio politico nella filosofia di Hannah Arendt*, in Esposito (a cura di), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, cit., pp. 155-169.
- Pianciola C., *La politica ridefinita in Hannah Arendt*, «Linea d'Ombra», n. 13, 1986, pp. 5-24.
- *Hannah Arendt*, in Bruno Bongiovanni, Luciano Guerri (a cura di), *L'albero delle rivoluzioni. Le interpretazioni della rivoluzione francese*, Torino, Einaudi, 1989, pp. 16-19.
- Portinaro P.P., *Hannah Arendt e l'utopia della polis*, «Comunità», n. 183, 1981, pp. 26-55.
- *L'azione, lo spettatore e il giudizio. Una lettura dell'opus postumum di Hannah Arendt*, «Teoria politica», n. 1, 1989, pp. 133-159.
 - *La politica come cominciamento e la fine della politica*, in Esposito (a cura di), *La pluralità irrepresentabile*, cit., pp. 29-45.
- Possenti I., *L'apolide e il paria. Lo straniero nella filosofia di Hannah Arendt*, Roma, Carocci, 2002.
- Proietti F., *Su un'accezione repubblicana dei termini libertà e politica in Hannah Arendt*, «Il pensiero politico», n. 3, 1996, pp. 525-537.
- Rametta G., *Comunicazione, giudizio ed esperienza nel pensiero di Hannah Arendt*, in Giuseppe Duso (a cura di), *Filosofia politica e pratica del pensiero*, Milano, Franco Angeli, 1988, pp. 235-287.
- Renaut A., *L'idée d'égalité et la notion moderne du droit. Lecture critique de Hannah Arendt*, in Jean Ferrari e Alberto Postigliola (a cura di), *Égalité/Uguaglianza*, Napoli, Liguori, 1990, pp. 61-74.

- Ricci Sindoni P., *Hannah Arendt. Come raccontare il mondo*, Roma, Studium, 1995.
- Rigotti F., *Fare la spola tra le sponde dell'essere. Filosofia e condizione femminile in Edith Stein, Maria Zambrano, Hannah Arendt, Carla Lonzi*, «Intersezioni», n. 2, agosto 2002, pp. 289-303.
- Ritter Santini L., *La passione di capire. Hannah Arendt e il pensare letteratura. Introduzione a Hannah Arendt, Il futuro alle spalle*, Bologna, Il Mulino, 1981, pp. 5-60.
- Roiz J., *La teoría política de Hannah Arendt (1906-1975)*, Barcelona, Institut de Ciències Polítiques y Socials, 2002.
- Rossolini R., *Nascere ed apparire. Le categorie del pensiero politico di Hannah Arendt e la filosofia della differenza sessuale*, «DWF. Donnawomanfemme», nn. 2-3, 1993, pp. 69-84.
- Roviello A.-M., *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, Bruxelles, Ousia, 1987.
- Roviello A.-M., Weyembergh M. (a cura di), *Hannah Arendt et la modernité*, Paris, Vrin, 1992.
- Savarino L., *Politica ed estetica. Saggio su Hannah Arendt*, Torino, Zamorani, 1997.
- Savi M., *Il concetto di senso comune in Kant*, Milano, Franco Angeli, 1998.
- Serra T., *L'autonomia del politico. Introduzione al pensiero di Hannah Arendt*, Teramo, Facoltà di Scienze Politiche, 1984.
- *Virtualità e realtà delle istituzioni. Ermeneutica, diritto e politica in Hannah Arendt*, Torino, Giappichelli, 1997.
 - *H. Arendt e I. Kant*, in G. M. Chiodi, G. Marini, R. Gatti, (a cura di), *La filosofia politica di Kant*, cit., pp. 201-205.
- Siebert R., *Il razzismo. Il riconoscimento negato*, Roma, Carocci, 2003.
- Sorrentino V., *Introduzione*, in Arendt, *Verità e politica. La conquista dello spazio e la statura dell'uomo*, cit., pp. 7-25.
- *Politica ha ancora un senso? Saggio su Hannah Arendt*, Roma, AVE (Polis), 1996.
- Steinberger P., *Hannah Arendt on Judgement*, «American Journal of Political Science», n. 34, 1990. Pp. 803-821
- Sternberger D., *Politie und Leviathan. Ein Streit um den antiken und den modernen Staat*, in H. Maier-Leibnitz (hrsg. von), *Zeugen des Wissens*, Mainz, Hase & Koehler Verlag, 1986; trad. it. *Politia e Leviatano. Una disputa intorno allo Stato antico e moderno*, in Esposito (a cura di), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, cit., pp. 173-208.
- Stevens B., *Action et narrativité chez Paul Ricoeur et Hannah Arendt*, «Études Phénoménologiques», n. 2, 1985, pp. 93-109.

- Taguieff P.-A., *Le racisme*, Paris, Flammarion, 1997; trad. it. *Il razzismo. Pregiudizi, teorie, comportamenti*, Milano, Cortina, 1999.
- Taminiaux J., *Arendt, discepolo di Heidegger?*, «aut aut», nn. 239-240, 1990, pp. 65-82.
- Tassin E., *Sens commun et communauté. La lecture arendtienne de Kant*, «Les Cahiers de Philosophie», n. 4, 1987, pp. 81-113.
- *L'azione "contro" il mondo. Il senso dell'acosmismo*, in Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, cit., pp. 136-154.
- Taylor D., *Hannah Arendt on Judgement. Thinking for Politics*, «International Studies of Philosophical Studies», n. 2, 2002, pp. 151-169.
- Traverso E., *L'immagine dell'inferno. Hannah Arendt e Auschwitz*, in Enrico Donaggio, Domenico Scalzo (a cura di), *Sul male. A partire da Hannah Arendt*, cit., pp. 29-62.
- Vatter E. M., *La fondazione della libertà*, in Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, cit., pp. 107-135.
- Virno P., *Virtuosismo e rivoluzione*, «Luogo comune», n. 4, giugno 1993, pp. 10-24.
- Viti Cavaliere R., *Critica della vita intima. Soggettività e giudizio in Hannah Arendt*, Napoli, Guida, 2005.
- Vollrath E., *Die Rekonstruktion der Politischen Urteilskraft*, Klett, Stuttgart, 1977.
- Young-Bruehl E., *Hannah Arendt. For Love of the World*, New Haven-London, Yale University Press, 1982; trad. it. *Hannah Arendt. 1906-1975. Per amore del mondo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1990.
- Zorzi R., *Introduzione*, in Hannah Arendt, *Sulla rivoluzione*, Milano, Edizioni di Comunità, 1999, pp. IX-LXXXVIII.

Stampato nel mese di marzo 2008

da **www.stampalibri.it**
BOOK ON DEMAND

Macerata



Rispettiamo l'ambiente perché utilizziamo carte riciclate ed ecologiche