

FrancoAngeli

Filosofia

LA POLITICA ESEMPLARE

La preoccupazione di Arendt per la politica come specifica dimensione della condizione umana si situa in quel vuoto aperto dal male concentrazionario che ha messo in luce la possibilità di smarrire ogni senso del limite. Questo lavoro esamina alcuni nodi concettuali addensatisi con l'opera di elaborazione teorica degli eventi totalitari, ponendoli quale fondo oscuro di ogni futura articolazione del lessico politico. A partire dalla crisi delle categorie politiche moderne, le analisi arendtiane immaginano una nuova nascita della sfera pubblica nel segno di una libertà sospinta da giudizio e azione politica con sguardo vigile sulle rovine del totalitarismo. Il recupero del mondo come ciò che si ha in comune attraverso molti luoghi del suo pensiero, dall'apolidia al diritto ad avere diritti, dal dominio totale all'azione, dall'ideologia al giudizio politico, dalla critica della rappresentanza fino agli esempi di una politica partecipata. Dinanzi all'assenza di pensiero, sintomo dell'incapacità di accogliere il mondo nel proprio giudizio, il monito al «pensare a ciò che facciamo» funge da raccordo tra riflessione e azione, destando un'esigenza etica di responsabilità. È dunque essenziale riallacciare il legame con il mondo attraverso una torsione dello sguardo a quei teatri di una sfera pubblica realmente partecipata. In uno scenario frammentato anche sul versante concettuale, si richiama la funzione "esemplare" della politica analizzando esperienze, spazi e azioni che hanno avviato nella storia pratiche politiche di libertà. Se l'esempio rappresenta una bussola per le scelte che riguardano la sfera morale, anche la politica arendtiana sembra muoversi in questa medesima direzione.

Nataschia Mattucci è ricercatrice di Filosofia politica e docente di Filosofia dei diritti umani presso la Facoltà di Scienze politiche dell'Università degli Studi di Macerata. Tra le sue pubblicazioni: *L'universale plurale. Saggio sul pensiero politico di Immanuel Kant* (Torino 2006); *Esclusione, identità e differenza. Riflessioni su diritti e alterità* (a cura di, con C. Santoni, Bologna 2010); *Luoghi di inclusione, luoghi di esclusione. Realtà e prospettive dell'Hotel House di Porto Recanati* (con M.L. Zanier e C. Santoni, Macerata 2011); *Medicalizzazione, sorveglianza e biopolitica. A partire da Michel Foucault* (a cura di, con G. Vagnarelli, Milano-Udine 2012).


FrancoAngeli
 La passione per le conoscenze

€ 33,00 [1]

ISBN 978-88-568-3544-1



495.219

N. Mattucci

LA POLITICA ESEMPLARE



Nataschia Mattucci

LA POLITICA ESEMPLARE

Sul pensiero di Hannah Arendt

Filosofia

FrancoAngeli

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: www.francoangeli.it e iscriversi nella home page al servizio “Informatemi” per ricevere via e.mail le segnalazioni delle novità.

Natascia Mattucci

**LA POLITICA
ESEMPLARE**

Sul pensiero di Hannah Arendt

FrancoAngeli

Questo volume è stato finanziato con i fondi del Dipartimento di Scienza della Comunicazione dell'Università degli Studi di Macerata e della ricerca universitaria "Politiche del popolo: legittimazione, partecipazione, esclusione nella costruzione delle democrazie contemporanee (1914-1948)", MIUR-PRIN 2009.

Grafica della copertina: Elena Pellegrini

Copyright © 2012 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

Ristampa	Anno
0 1 2 3 4 5 6 7 8 9	2012 2013 2014 2015 2016 2017 2018 2019 2020 2021

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sui diritti d'autore.

Sono vietate e sanzionate (se non espressamente autorizzate) la riproduzione in ogni modo e forma (comprese le fotocopie, la scansione, la memorizzazione elettronica) e la comunicazione (ivi inclusi a titolo esemplificativo ma non esaustivo: la distribuzione, l'adattamento, la traduzione e la rielaborazione, anche a mezzo di canali digitali interattivi e con qualsiasi modalità attualmente nota od in futuro sviluppata).

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633. Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale, possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali (www.clearedi.org; e-mail autorizzazioni@clearedi.org).

Stampa: Tipomozza, via Merano 18, Milano.

Indice

Introduzione	pag. 7
1. L'umano diritto ad avere diritti	» 17
1. Sentirsi a casa nel mondo: comprendere e narrare	» 17
2. Stato-nazione e diritto ad avere diritti	» 33
3. Superfluità umana e istituzione dei campi	» 54
4. L'esempio dei paria nel contesto del vivere	» 67
2. Il mondo <i>in</i> comune	» 80
1. Agire alla presenza degli altri	» 80
2. La pluralità come legge della terra	» 100
3. Lo spazio del mondo in comune	» 115
3. La camicia di forza della logica	» 130
1. Il pregiudizio	» 130
2. Il caso Eichmann	» 140
3. L'ideologia	» 158
4. Pensare a ciò che facciamo	» 174
1. Il giudizio	» 174
2. Esempio e considerazioni morali	» 198
3. La responsabilità	» 211

5. La politica per esempi	pag. 222
1. Il miracolo della politica	» 222
2. Rivoluzioni e disobbedienza civile	» 240
3. La democrazia dei consigli	» 266
Bibliografia	» 279

Introduzione

«Coloro che scelgono il male minore dimenticano troppo in fretta che stanno comunque scegliendo il male».

(Hannah Arendt)

La preoccupazione di Arendt per la politica come dimensione propria della condizione umana si situa in quel vuoto aperto dal male radicale concentrazionario che ha rappresentato lo smarrimento del kantiano senso del limite, condizione costitutiva della libertà e delle sue configurazioni politiche¹. La letteratura ha indagato approfonditamente l'influenza che il fatto inedito dei regimi totalitari ha avuto sulle sue riflessioni rispetto alla condizione umana e agli spazi di attualizzazione che la riguardano². Questo lavoro intende ripercorrere alcuni dei nodi concettuali addensatisi con l'opera di elaborazione teorica degli eventi totalitari, ponendoli quale fondo oscuro di ogni futura articolazione del lessico politico. Il pensiero di Arendt è attraversato dal bisogno di interrogare e nominare il male come spartiacque del Novecento per tentare di offrire una sponda narrativa all'esperienza mai pienamente appropriabile prodottasi con l'orrore di Auschwitz³. Questo terreno costituisce tanto la condizione storico-fattuale quanto la cifra distintiva

¹ Cfr. I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten* (1797), in *Kant's Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1902 ss., Ak. Bd. VI, pp. 203-493, tr. it. *La metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 1991, p. 37.

² Cfr. A.-M. Roviello, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, Ousia, Bruxelles 1987, p. 5. Si veda inoltre C. Lefort, *La questione della politica*, in S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, Bruno Mondadori, Milano 1999, p. 5. Evidenziando il nesso inscindibile tra pensiero ed esperienza viva, Lefort rimarca che «la gran parte dell'opera di Hannah Arendt è legata alla sua esperienza e alla sua interpretazione del fenomeno totalitario».

³ Cfr. H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace and Co., New York 1951, 2ª ed. ampliata, The World Publishing Company, Meridian Books, New York 1958, 3ª ed. con nuove prefazioni, Harcourt Brace and World, New York 1966, tr. it. *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2004. Inoltre, cfr. S. Forti, *Le figure del male*, in *Le origini del totalitarismo*, cit., p. XXVII.

di una prestazione teorica che ha letto nell'economia totalitaria l'epigono della modernità⁴. A partire dallo scardinamento delle condizioni di possibilità della politica e dal conseguente inabissarsi dell'umano poter essere, le analisi di Arendt provano a immaginare una rinascita della sfera pubblica nel segno di una libertà sospinta dall'azione e dall'esercizio del giudizio politico. Con uno sguardo costantemente rivolto alle rovine moderne precipitate nell'abisso totalitario, la sua ricerca è orientata alla rinnovata costruzione di uno spazio non definitivamente perduto per la politica⁵. Il suo posizionarsi col pensiero inizia dal fatto politico di un legame interrotto, di una mancata continuità tramandata⁶. A fronte di una tradizione incapace di fornire risposte valide («La tradizione è spezzata e il filo d'Arianna è perduto»⁷), l'intento sembra essere quello di riportare nel presente gli interrogativi elementari e irrinunciabili sul «che cosa» della politica e delle sue articolazioni, muovendo da un'indagine critica che presenta rilievi sperimentali nel ricercare origini e senso di lessici e paradigmi. Contro quella specie di «alone verbale che circonda ogni discorso», Arendt coltiva una costante passione per il distinguere («comincio sempre [...] dicendo: "A e B non sono la stessa cosa"»⁸), per il tracciare confini anche transitori e contingenti sui quali poter «tornare», nello sforzo di evitare facili equiparazioni o pericolose indistinzioni. Quando il pensiero si leva attraverso disamine riflessive dissipa le sue passate manifestazioni, perché «[è] nella natura di questo elemento invisibile disfare, disgelare, per così dire, ciò che il linguaggio, il

⁴ Cfr. S. Forti (a cura di), *La filosofia di fronte all'estremo. Totalitarismo e riflessione filosofica*, Einaudi, Torino 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, nello specifico, mette in luce come vi sia stata nel tempo una progressiva traduzione del fenomeno storico in una categoria filosofica.

⁵ Cfr. G. Goisis, *Hannah Arendt. Il male politico tra orrore e banalità*, in I. Adinolfi (a cura di), *Dopo la Shoah. Un nuovo inizio per il pensiero*, Carocci, Roma 2011, p. 210.

⁶ «Le basi delle "verità universalmente riconosciute" [...] oggi giacciono in frantumi; non abbiamo bisogno né della critica né di uomini saggi per scuoterle ulteriormente. Basta solo guardarsi intorno per vedere che ci troviamo nel mezzo di un vero campo di rovine». H. Arendt, *Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten. Rede über Lessing*, Piper, München 1960, tr. ingl. *On Humanity in Dark Times. Thoughts about Lessing*, in *Men in Dark Times*, Harcourt Brace, New York 1968, pp. 3-31, tr. it. *L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*, Cortina, Milano 2006, pp. 54-55.

⁷ H. Arendt, *On Hannah Arendt*, in M.A. Hill (ed. by), *Hannah Arendt: the Recovery of the Public World*, St. Martin's Press, New York 1979, pp. 303-339, tr. it. *Hannah Arendt su Hannah Arendt*, a cura di S. Velotti, in «Micromega», n. 8, 2006, p. 175.

⁸ *Ibid.*, p. 176.

medium del pensiero, ha congelato in parole del pensiero»⁹.

Non si è dotati di equipaggio né di corrimano per potersi situare in tale lacuna, ma occorre lavorare in questa direzione attraverso il pensiero con tentativi continui senza mirare ad alcun risultato. In fondo, il tentativo è il contrassegno stesso del pensiero. Quelle di Arendt vogliono allora essere semplicemente “esercitazioni di pensiero politico” che si muovono verso una possibile acquisizione del *come* si pensa senza fornire verità, prescrivere o indottrinare. La sua è una ricerca di condivisione e non di assenso. Sappiamo che non voleva ottenere effetti ma comprendere e che la passione per la ricerca di senso, quando condivisa, la faceva sentire a casa nel mondo. Un mondo in cui da *outsider* non si è mai affermata, pur avendovi sparso quei *fermenta cognitionis* che possono stimolare al dialogo con sé e con gli altri. Ai suoi occhi, l’umanità di un individuo disperde la sua vitalità allorché baratta il vento del pensiero con le monete del pregiudizio, il mondo, invece, diventa più stabile grazie alle prospettive che su di esso gli individui si comunicano.

Questi esercizi muovono dalla convinzione che pensiero ed esperienza viva siano profondamente intrecciati e che questo legame debba rimanere come una sorta di segnale indicatore che guida il suo filosofare. Sono avvenimenti e scene politiche che sollecitano il fermarsi a pensare nel presente e che richiedono altresì una rivisitazione critica del passato per immaginare una prospettiva politica futura. All’attenta cura nel distinguere i significati sedimentati in un’espressione si accompagna così l’analisi di esperienze storiche che abbiano una portata esemplare in chiave euristica, non trascurando il supporto teorico dei pensatori politici e le suggestioni di quell’immaginaria galleria di opere d’arte da cui attinge chiarimenti e citazioni, come un benjaminiano pescatore di perle. Potremmo commentare con le sue parole che «Analogie, metafore e emblemi sono i fili con cui la mente si tiene stretta al mondo anche quando, per distrazione, abbia perduto il contatto diretto con esso, ed assicurano l’unità dell’esperienza dell’uomo»¹⁰.

Entro questo orizzonte teorico, nel primo capitolo si approfondirà il rapporto tra la perdita della comunità politica da parte di un individuo e la sua conseguente esclusione dall’umanità attraverso una ricognizione dell’incertezza che caratterizza la nozione di diritti umani di matrice giusnaturalistica, ricostruibile con un fecondo incrocio tra le riflessioni affidate al nono capitolo delle *Origins of Totalitarianism* e al saggio *Social Science Techni-*

⁹ H. Arendt, *The Life of the Mind*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1978, tr. it. *La vita della mente*, il Mulino, Bologna 1987, p. 269.

¹⁰ *Ibid.*, p. 196.

*ques and the Study of Concentration Camp*¹¹. Un dramma che ha riguardato apolidi, apatridi, ossia quanti, privati di un qualche status giuridico, cessano di appartenere a qualunque “comunità di sorta”, divenendo di fatto *non-esistenti* agli occhi della legge. Tali categorie d’eccezione, vittime del sistema totalitario, sono fuori dalla legge della comunità politica e dall’ordine internazionale, hanno perso “il diritto ad avere diritti”. L’eccezionalità esprime al fondo un’assenza, una mancanza di posto nel mondo capace di dare peso all’esistenza umana. La protezione offerta da regole politiche e giuridiche ha il potere di conferire un posto tra gli uomini, permettendo di tessere una trama di rapporti amicali¹². Si stabilisce quindi un legame tra dimensione politica e ontologica, tra produzione di regole e umanità, che consente di situarsi nel mondo e di pensarsi. Questa relazione mostra il suo carattere vitale quando il terrore totalitario ne annulla i presupposti. È accaduto con il processo di deprivazione che, dalla denazionalizzazione al dominio totale, ha trasformato la persona umana in un essere completamente determinato attraverso una progressiva disintegrazione del suo spessore giuridico, morale, fino a una corruzione dell’individualità in quanto tale.

L’analisi dell’inefficacia dei diritti umani e delle sue ricadute sulla condizione umana esige una preliminare contestualizzazione entro la cornice metodologica arendtiana, che connota tanto il suo approccio all’universo concentrazionario, quanto la sua attenzione all’unicità dell’esistenza umana. Si tratta di quel bisogno di comprendere e di raccontare a partire dalla contingenza, insistendo sull’impredicibilità, sul senso di vite ed eventi singoli non comprimibili entro un comodo meccanicismo¹³. Da qui l’urgenza di ritrarre attraverso il racconto una costellazione di vite disappartenenti, paria, esiliate, per sottrarle alla rimozione della storia, nel tentativo di obiettivare con la narrazione il contesto del vivere. Come se alcune persone si

¹¹ H. Arendt, *Social Science Techniques and the Study of Concentration Camp*, in «Jewish Social Studies», XII, n. 1, 1950, pp. 49-64, rist. in *Essays in Understanding: 1930-1954. Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt*, ed. by J. Kohn, Harcourt Brace and Co., New York 1994, pp. 232-247, tr. it. *Le tecniche delle scienze sociali e lo studio dei campi di concentramento*, in *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, a cura di S. Forti, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 7-21.

¹² V. Gérard, *L’exceptionnalité. Les conditions politiques d’une vie humaine*, in A. Kupiec, M. Leibovici, G. Muhlmann, É. Tassin (sous la direction de), *Hannah Arendt. Crises de l’état-nation*, Sens&Tonka Éditeurs, Paris 2007, pp. 79-80.

¹³ Cfr. J. Kohn, *Il totalitarismo: il rovesciamento della politica*, in F. Fistetti, F.R. Recchia Luciani (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia e totalitarismo*, il nuovo melangolo, Genova 2007, pp. 46-47. Arendt ritiene che la spiegazione storica di un evento a partire da un insieme di cause riferibili ad altri eventi sia ingannevole. C’è sempre una disparità tra una sequenza di fattori e quell’evento stesso.

trovassero nella propria esistenza in posizioni tali da poter essere paragonate a punti d'incrocio e oggettivazioni concrete *della* vita. Arendt non si sente di affermare cosa siano vita e destino in astratto, come scrive al maestro Karl Jaspers¹⁴, sente di doverlo suggerire attraverso *esempi*. Per questo motivo scriverà biografie, offrirà ritratti d'eccezione, come accaduto con Rahel Varnhagen¹⁵ e con i paria del pensiero che, pur dislocati in un incolpevole acosmismo che non consentiva loro di "stare al passo", sono riusciti a illuminare i tempi bui attraverso il mondo artistico, specchio critico e non deformante di una realtà che l'ideologia ha cercato di manipolare¹⁶. Annota nel *Denktagebuch* a proposito dello «sradicamento» che

[...] gli uni, coloro che venivano cacciati, lasciavano quasi sempre le loro radici, essi sono stati per così dire strappati, dunque sono sradicati nel senso preciso di senza radici. Per coloro che sono riusciti a portarsi dietro le proprie radici, ora esse sono prive del suolo in cui erano radicate, non sono più stabili, e si sono per così dire consumate sotto la suola delle scarpe. Gli altri, quelli che sono potuti rimanere a casa, si sono visti portare via da sotto i piedi il terreno nel quale erano radicati, le loro radici nel migliore dei casi rimangono scoperte e vengono doppiamente consumate: perché, private del suolo che le nutriva, avvizziscono e perché sono esposte alla luce della visibilità stessa, perché mancano di oscurità protettiva, perché, per così dire, ne è distrutto il segreto¹⁷.

¹⁴ Cfr. H. Arendt, K. Jaspers, *Briefwechsel 1926-1969*, hrsg. von L. Köhler, H. Saner, Piper GmbH & Co., München 1985, tr. it. parziale H. Arendt, K. Jaspers, *Carteggio 1926-1969*, a cura di A. Dal Lago, Feltrinelli, Milano 1989, pp. 31-32. Nello scambio di lettere del 20 e 24 marzo 1930, a proposito della lettura di un primo canovaccio della biografia dedicata a Rahel Varnhagen, Jaspers parla di un'oggettivazione operata da Arendt dell'esistenza ebraica tale per cui il dipendere da se stessi non trova più un'integrale applicazione pratica se fondato sul destino ebraico. Jaspers le rimprovera di uscire fuori dal seminato di una filosofia dell'esistenza se questa non viene fatta dipendere da una libertà assoluta ma da un radicamento nel destino.

¹⁵ Cfr. H. Arendt, *Rahel Varnhagen: the Life of a Jewess*, East and West Library, London 1958, ed. tedesca *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, Piper Verlag GmbH, München 1959, tr. it. *Rahel Varnhagen. Storia di una donna ebrea*, Il Saggiatore, Milano 2004.

¹⁶ Cfr. H. Arendt, *Il futuro alle spalle*, il Mulino, Bologna [1981] 2011. Nella breve premessa a questo scritto si cerca di dare conto dell'accostamento tra figure di paria ritratte in un arco temporale piuttosto lungo. In questa cornice, le pagine su Heine, Chaplin e Kafka testimoniano l'insicurezza dell'apolide, di chi è da poco sul suolo statunitense. Quelle scritte a distanza di vent'anni su Brecht e Benjamin sembrano attestare un legame con il passato, con gli amici e con la lingua da parte di chi ha trovato negli Stati Uniti un "posto nel mondo".

¹⁷ H. Arendt, *Denktagebuch: 1950 bis 1973*, hrsg. von U. Ludz, I. Nordman (mit dem Hannah-Arendt-Institut Dresden), Piper, München Zürich 2002, tr. it. *Quaderni e diari. 1950-1973*, a cura di C. Marazia, Neri Pozza, Vicenza 2007, pp. 43-44.

La sottolineatura della vacuità e 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 a una comunità politica può tutelare l'uomo come portatore di diritto. L'umanità di ogni individuo, che oltrepassa la naturalità e l'appartenenza a un astratto genere umano, si condensa in quella identità unica e contingente che deve manifestarsi in un diritto alla differenza, quale modalità singolare di aprirsi al mondo comune¹⁸. 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 ravvisato la volontà dei sistemi totalitari di arrivare ad annientare la spontaneità di ogni individuo, condizione stessa della personalità giuridica e morale. In questa prospettiva, il diritto umano rappresenta il fondamentale diritto a essere parte di un mondo comune, meglio ancora il diritto plurale a condividere il mondo quale spazio *in* comune.

Proseguendo su questa linea analitica, nel secondo capitolo si prenderà in esame il legame rintracciato tra nascita, azione come inizio politico e pluralità, al fine di mettere al centro quel principio di libertà che fa la sua comparsa con l'uomo. Se gli apparati totalitari hanno dissipato la spontaneità per sopprimere la singolarità di ciascuno, la risposta teorica non potrà che principiare da una paziente opera di riparazione e ripristino di quel tessuto propriamente umano che ha nella dignità dell'azione una delle sue condizioni di libertà e di distinzione. Non è un caso che l'uomo riveli il proprio "chi" e faccia il suo ingresso nel mondo, schiudendo e vivificando spazi politici, proprio quando agisce e comunica. In realtà, le azioni e le parole di ognuno non fanno che intrecciarsi continuamente a quelle di altri con i quali si viene in contatto acquisendo nel tempo polisemie ed esiti non vaticinabili. E allora tutto ciò che è, nella misura in cui appare, è fatto per essere percepito da qualcuno, perché non sia possesso del singolo ma avvii a una dimensione tanto plurale quanto comune. In un orizzonte siffatto, ogni uomo attualizzerà il proprio "chi" all'interno di uno spazio pubblico, dando a vedere agli altri la propria singolarità dinanzi a quella pluralità che

¹⁸ Cfr. A.-M. Roviello, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, cit., pp. 198-199. In Arendt i diritti dell'uomo si configurano come un diritto all'istituzione di una dimensione politico-giuridica e nel contempo 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.

rimane arendtamente la legge della terra. Questo spazio delle relazioni umane che si frappono tra gli uomini, unendoli senza ridurli all'uno, sostanzia il mondo *in* comune. L'appartenenza a un mondo che esiste solo nella pluralità sembra essere la condizione di umanità degli individui.

Accogliendo la nota esortazione al «pensare a ciò che facciamo»¹⁹, nel terzo e nel quarto capitolo 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 apolodi, allo stesso modo la teoria del giudizio, nelle sue diverse declinazioni, acquista maggiore spessore ricostruendo preliminarmente i meccanismi di funzionamento dei pregiudizi e delle ideologie. Anche nel pensiero come nell'azione emergerà l'attenzione al tenere insieme particolarità, finanche unicità, e apertura all'altro, come vedremo nei giudizi. A partire dall'assenza di pensiero esibita da quanti hanno sostenuto con l'obbedienza sistemi amministrativi mortiferi, occorrerà riflettere sulle implicazioni di carattere morale del non-pensare. Si tratta di uno sfondo che, lungi dall'evocare precetti generali, esorta al giudizio quale posizione singolare e cerchio di senso attorno all'evento. Di fronte all'irresponsabile emancipazione dalla realtà presentificata da formule che schermano dal mondo, il monito arendtiano è rivolto a una responsabilizzazione del singolo nell'azione e nel giudizio. In fondo, rispondendo della propria porzione di azione si contribuisce a rendere più durevole quel mondo che abbiamo in comune.

Dinanzi all'incapacità di accogliere il mondo nella riflessione, l'invito a rinsaldare il legame tra pensiero e azione rappresenta il tentativo di riattivare un'esigenza etica sia in termini di senso che di responsabilità. Se il male estremo totalitario, esibizione della progressiva assenza di limiti, è stato il prodotto di «uomini [che] pattinano sulla superficie degli eventi»²⁰, incapaci di discriminare tra giusto e sbagliato o di avvertire le implicazioni morali di un'azione, sarà essenziale rivitalizzare quel rapporto eminentemente politico con il mondo *in* comune a partire dalla riflessione che il vento del

¹⁹ H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago University Press, Chicago 1958, tr. it. *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2006, p. 5.

²⁰ H. Arendt, *Some Questions of Moral Philosophy*, (scritto nel 1965), in «Social Research», n. 4, 1994, pp. 739-764, raccolto in *Responsibility and Judgment*, ed. by J. Kohn, Schocken Books, New York 2003, tr. it. *Alcune questioni di filosofia morale*, in *Responsabilità e giudizio*, Einaudi, Torino 2004, p. 86, ristampato come scritto singolo con prefazione di S. Forti, Einaudi, Torino 2006. L'edizione utilizzata in questo lavoro è quella presente nella raccolta *Responsabilità e giudizio*.

pensiero può avviare. Nel distinguere le questioni che presentano connotazioni morali, soprattutto nelle emergenze politiche, si può intanto cercare di rimanere in accordo con se stessi, ma è altresì possibile richiamarsi a persone e gesti che, pur essendo distanti o assenti, rappresentano un “esempio”. Nel chiarire, con qualche tratto, la funzione dell’esempio all’interno della sfera morale, Arendt precisa che sulle azioni e sulle scelte hanno una certa influenza le persone che ci circondano. Anche nel prediligere una compagnia a un’altra, ci si riferisce a esempi, che si tratti di individui piuttosto che di esperienze, vicini o distanti nel tempo e nello spazio. Sul piano della morale e della politica, l’indifferenza verso questa scelta, unita alla tendenza sempre più marcata a eludere l’esercizio del giudizio, lascia presagire un orizzonte buio.

La condizione politica degli esseri umani per potersi dispiegare esige uno spazio pubblico di apparizione in cui l’appartenenza sia significata dal peso e dall’effetto di azioni e parole, nonché la possibilità di pensare, comprendere e giudicare in relazione con se stessi e con gli altri attraverso quello stesso spazio attivabile nell’essere insieme. Nell’ultimo capitolo questa dimensione sarà analizzata guardando ai teatri di una sfera pubblica partecipata e sottoponendo a un vaglio critico alcuni dei paradigmi che sorreggono l’architettura della modernità politica e che hanno obliterato la legge della pluralità, come accaduto con la sovranità e con la rappresentanza partitica. Il miracolo di una politica autentica, nel segno della spontaneità e dell’agire plurale, è analizzato richiamando esperienze, spazi, momenti che hanno saputo avviare nella storia pratiche politiche nel segno della libertà. Se gli esempi, soprattutto nelle situazioni-limite, rappresentano una bussola orientativa per le decisioni che ricadono nell’ambito morale, anche le esperienze politiche che Arendt ha esaminato potrebbero essere tra di loro accostate in quanto esperienze esemplari. Questa indicazione, non espressamente tematizzata nei suoi scritti, ci induce a interrogarci rispetto a una possibile modalità altra di agire la partecipazione, a partire dalle riflessioni sulle esperienze politiche esaminate da Arendt, in una dimensione contemporanea che vede la spolticizzazione accrescersi nella direzione di una «medialità» mite, per dirla con Anders²¹. Questi esempi politici non sono sogni visionari o modelli di utopia ma segnali di una speranza tratta dall’esistenza

²¹ Cfr. G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen, I. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, Verlag C.H. Beck, München 1956, tr. it. *L’uomo è antiquato I. Considerazioni sull’anima nell’epoca della seconda rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 268.

di un'esperienza eccezionale come quella dei consigli²². A conclusione di questa breve mappatura dei temi che saranno affrontati nel volume, ci sembra di particolare interesse una citazione tratta dai quaderni che intreccia in poche righe alcune delle parole chiave del lessico arendtiano con le quali ci confronteremo:

Chiunque agisca desidera essere seguito. L'atto è sempre anche un esempio. Il pensiero e giudizio politico è esemplare (Kant), poiché è esemplare l'azione. Responsabilità significa essenzialmente sapere che creiamo un esempio che gli altri «seguiranno»; è così che si cambia il mondo²³.

I miracoli politici narrati non sono richiami nostalgici in un presente caratterizzato dalla perdita di senso di una politica come relazione, bensì esempi per l'agire, esperienze intermittenti che segnalano un cammino, che illuminano una pista. La narrazione di questi fatti non avanza la pretesa di avere quella ragione inoppugnabile che il mondo moderno riconosce ormai solo alle cifre. Tuttavia, alla forza quantitativa delle cifre Arendt sembra preferire la qualità di esperienze e di esempi, sia pure eccezionali, che siano in grado di rischiarare i tempi bui.

²² Cfr. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World*, Yale University Press, New Haven-London 1982, tr. it. *Hannah Arendt. 1906-1975. Per amore del mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 1990, p. 531.

²³ H. Arendt, *Quaderni e diari. 1950-1973*, cit., p. 540.

Ringraziamenti

Negli anni in cui questo lavoro è maturato, molte sono state le persone incontrate che hanno contribuito a trasformarlo. Se i suoi contenuti hanno assunto questa forma e non altre tra le tante possibili lo devo a questi incontri. Le persone con cui scegliamo di stare in compagnia dicono sempre qualcosa della nostra esistenza. Ringrazio la prof.ssa Carla Amadio per i consigli e per i rilievi critici posti a questo lavoro e per essere sempre un'interlocutrice quando mi fermo a pensare. Ringrazio le perplessità, i silenzi e le domande degli studenti che hanno pazientemente seguito i miei corsi. Ringrazio Filippa Calafati e Gianluca Vagnarelli per le discussioni e per i suggerimenti. Ringrazio per il supporto e per la vicinanza affettiva Alessandra Sconosciuto, Giusy Filolungo, Andrea Prontera, Paola Persano, Gianni Ruocco, Sergio Labate, Luca Tortolini, Rita Fulco. Ringrazio la mia famiglia per aver atteso una mia maggiore presenza. Un ringraziamento, infine, al Dipartimento di Scienze della Comunicazione dell'Università di Macerata, nella persona del suo direttore prof. Marcello Verdenelli, e al prof. Luca Scuccimarra, responsabile della ricerca "Politiche del popolo" MIUR-PRIN 2009, per aver sostenuto la pubblicazione di questo volume.

Macerata, gennaio 2012

1. *L'umano diritto ad avere diritti*

1. Sentirsi a casa nel mondo: comprendere e narrare

L'inedita metodologia arendtiana si coglie sin dall'opera dedicata al totalitarismo, nell'impiego di testi letterari e di memorie per tradurre la trasformazione di esperienze in rappresentazioni di valori e abitudini¹. Gli affreschi letterari offrono un'immagine della mentalità di quel tempo e del modo in cui quel momento storico può essere narrato². È l'esperienza, infatti, il terreno su cui il pensiero è chiamato a muoversi, non per elaborare teorie o ricercare verità, ma per "andare a fondo", per capire evitando di essere condannati alla superficie³. «La comprensione crea profondità», annota nei quaderni, e in prospettiva politica questo equivale a «trovarsi una casa», a «sentirsi a casa nel mondo» riconciliandosi con la realtà⁴. La comprensione rimanda altresì a un processo di radicamento opposto alla superficialità organizzata dal dominio totalitario, generatore di «insensata infelicità e [...] assurda sofferenza che corrispondono esattamente all'insensata caccia alla felicità che dilaga nelle altre parti del mondo»⁵.

¹ Cfr. W. Heuer, *Il comprendere come chiarificazione dell'esperienza*, in F. Fistetti, F.R. Recchia Luciani (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia e totalitarismo*, cit., p. 89.

² *Ibid.*, p. 90. La tematizzazione arendtiana del comprendere è influenzata da Jaspers e dalla sua psicologia delle visioni del mondo. I comportamenti, le visioni e le immagini divengono accessibili attraverso ricerche casistiche, biografiche, storiche. Si può allora affermare, jaspersianamente, che il pensiero vivo induce a problematizzare.

³ Parte dei contenuti di questo primo capitolo è già apparsa in un precedente saggio cui mi permetto di rinviare, N. Mattucci, *Hannah Arendt: dalla denazionalizzazione al dominio totale*, in G. Capriotti (a cura di), *Antigiudaismo, Antisemitismo, Memoria. Un approccio multidisciplinare*, Eum, Macerata 2009, pp. 153-184.

⁴ H. Arendt, *Quaderni e diari. 1950-1973*, cit., pp. 286-287.

⁵ *Ibid.*

La difficoltà o finanche l'impossibilità di situare il pensiero arendtiano nel solco di una tradizione esige un riferimento alla modalità analitica che ha intrecciato il comprendere al narrare, avvalendosi pionieristicamente della letteratura come di uno strumento di scavo gnoseologico⁶. Sono vari i luoghi in cui Arendt fa riferimento al comprendere come al movente della sua ricerca intellettuale, quasi una "passione del capire" quanto è accaduto senza doverlo necessariamente spiegare con l'utilizzo di categorie del passato⁷. Nella celebre conversazione *Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache*, intrattenuta con Gaus, chiarisce come la scrittura sia parte integrante di un processo di comprensione attraverso il quale certe cose possono essere fissate⁸. A contare per lei è il processo stesso del pensiero, il «riflettere in profondità su una questione» cercando di tradurla in scrittura, più che la preoccupazione degli effetti delle sue opere⁹.

Ma lei mi chiede dell'effetto che i miei lavori hanno sugli altri. Se mi consente una chiosa ironica, questa è una domanda tipicamente maschile. Gli uomini vogliono sempre esercitare una grande influenza, ma per me non è poi così essenziale. Se penso di esercitare dell'influenza? No. *Io voglio comprendere*, e se altri comprendono – nello stesso senso in cui io ho compreso – allora provo un senso di appagamento, come quando ci sente a casa in un luogo¹⁰.

Per potersi "sentire a casa nel mondo" ristabilendo una misura della realtà non si può rinunciare al bisogno di capire il senso profondo delle vicende umane¹¹. Da qui la contrapposizione dell'urgenza del comprendere

⁶ Riguardo al rilievo che il racconto ha nella politica arendtiana si rimanda all'ampia trattazione di O. Guaraldo, *Politica e racconto. Trame arendtiane della modernità*, Meltemi, Roma 2003. Si veda inoltre S. Benhabib, *Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative*, in «Social Research», n. 1, 1990, pp. 167-196. Sulla centralità della letteratura nell'opera arendtiana segnaliamo E. Heller, *Hannah Arendt critico letterario*, in «aut aut», nn. 239-240, 1990, pp. 175 ss. e il recente B. Levet, *Le musée imaginaire d'Hannah Arendt. Parcours littéraire, pictural, musical de l'oeuvre*, Stock, Paris 2011.

⁷ Cfr. L. Ritter Santini, *La passione di capire. Hannah Arendt e il pensare letteratura. Introduzione a H. Arendt, Il futuro alle spalle*, il Mulino, Bologna 1981, pp. 5 ss.

⁸ H. Arendt, *Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache*, conversazione televisiva con Günther Gaus, in G. Gaus, *Zur Person: Porträts in Frage und Antwort*; rist. in A. Reif, *Gespräche mit Hannah Arendt*, Piper, München 1976, tr. it. "Che cosa resta? Resta la lingua". *Una conversazione con Günther Gaus*, in «aut aut», nn. 239-240, 1990, pp. 11-30, ora anche in *Archivio Arendt 1. 1930-1948*, a cura di S. Forti, Feltrinelli, Milano 2001, p. 37. L'intervista in questione risale al 1964.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.* Corsivo mio.

¹¹ Cfr. P. Costa, *Il dono di un cuore comprensivo: Hannah Arendt di fronte al Novecento*, in H. Arendt, *Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*, Fel-

sia a quelle teorie che cercano di ricondurre la singolarità di un evento alla sovranità di un principio, sia alle spiegazioni meccanicistiche della storia¹². Quella di non comprimere eventi, azioni, parole, vite, è un'esigenza insopprimibile che si traduce in uno spazio aperto, in un lasciarsi abitare dalla cura dei particolari.

Le prime formulazioni di questo approccio si rintracciano in alcune annotazioni affidate ai quaderni risalenti alla primavera del 1953, laddove si specifica che il comprendere è l'a priori dell'agire, vale a dire quell'attività che ci accompagna mentre agiamo come esseri particolari nel mondo comune e che ci permette di riconciliarci con esso¹³. La comprensione riconciliante crea un nesso tra particolare e comune, nella misura in cui «posso scendere a patti con ciò che è comune – l'esistenza di altre persone, le condizioni generali che vigevano prima che io nascessi, gli eventi che accadono – soltanto comprendendolo»¹⁴. Si tratta allora di quel senso che apre alla percezione del mondo e che, al di fuori della bussola del «common sense», esige una straordinaria immaginazione creativa¹⁵. Questa attitudine risulta più a fuoco se la si compara con il suo rovescio, la ribellione che sfocia nell'impotenza della rassegnazione. Nella cornice di ciò che può considerarsi comune, si tratta di un'azione che insiste sul particolare negando lo spazio (in comune) aprendo così a una potenziale tirannia¹⁶.

Questa attenzione a distinguere comparando la rintracciamo altresì nel saggio *Understanding and Politics*, articolato sviluppo di un metodo di analisi che non va confuso con il possesso di informazioni corrette o con la conoscenza scientifica¹⁷. Nella comprensione si addensa un processo complesso che non fornisce 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»¹⁸. L'intima relazione che sussiste tra comprendere e riconciliare

trinelli, Milano 2006, pp. VIII-IX.

¹² Cfr. C. Lefort, *La questione della politica*, cit., p. 4.

¹³ H. Arendt, *Quaderni e diari. 1950-1973*, cit., p. 273.

¹⁴ *Ibid.*, p. 274.

¹⁵ *Ibid.* «Il crollo del “common sense” come mezzo normale della comprensione è identico alla perdita della sfera comune a tutti noi, identico alla solitudine e all'essere rigettati sulla propria particolarità».

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ H. Arendt, *Understanding and Politics (The Difficulties in Understanding)*, in «Partisan Review», XX, n. 4, 1954, rist. in *Essays in Understanding: 1930-1954. Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt*, cit., tr. it. *Comprensione e politica (Le difficoltà del comprendere)*, in *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, cit., p. 79.

¹⁸ *Ibid.*

può indurre a equivocare tale legame con il perdono. Tuttavia, mentre quest'ultimo si manifesta attraverso un'azione singola che assume il compito impossibile di «disfare ciò che è stato fatto», la comprensione è un'attività permanente, dalla nascita alla morte, che non dà luogo a risultati determinati¹⁹. È questa la modalità umana per rimanere vivi, non sentirsi estranei a un mondo in cui si rimane comunque stranieri in virtù della propria insopprimibile unicità.

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 e ogni giudizio morale. La comparsa dei governi totalitari rappresenta un evento spartiacque del XX secolo la cui comprensione «non equivale a condonare alcunché, bensì a riconciliarsi con un mondo in cui cose del genere sono semplicemente possibili»²⁰. È il tentativo di accogliere il tempo in cui si vive, senza passare oltre l'accaduto, impegnandosi a capire come si sia prodotto un massacro per via amministrativa. La difficoltà che si presenta nel comprendere questo universo assume tratti aporetici quando inizia a farsi strada l'idea che i totalitarismi, più che semplici forme di governo, abbiano svelato un regno dell'insensatezza che pone di fronte all'impossibilità di capire²¹. Ciò nonostante, il pensiero conserva la forza di urtare contro il male quando riesce a trasformare l'esperienza in un evento comprensibile dal punto di vista umano²². Per quanto il vissuto non possa essere fino in fondo umanizzato attraverso la sponda offerta da parola e pensiero, Arendt non si sente esonerata dalla responsabilità di situarsi nel proprio presente. Questa volontà emerge in modo nitido dalla prefazione

¹⁹ *Ibid.*, p. 80. Si può altresì leggere del tentativo di tracciare linee di demarcazioni fra riconciliare e perdonare in quel laboratorio di idee del *Denktagebuch*, cfr. H. Arendt, *Quaderni e diari. 1950-1973*, cit., pp. 9-11. Nel quaderno I del giugno 1950, il perdono è presentato come rinuncia alla vendetta, un tacere e passare oltre in cui l'uno "sembra" addossarsi il carico dell'altro. Nella riconciliazione con l'accaduto non si promette lo «sgravio dell'altro» ma ci si «carica volontariamente sulle spalle il fardello che l'altro porta comunque». Mentre il perdono stabilisce un'ineguaglianza tra le parti, la riconciliazione ne ristabilisce l'eguaglianza. In questa prospettiva, perdono e vendetta sono opposti che corrispondono a un ambito puramente soggettivo di risposta possibile a ciò che è stato fatto, in termini di cancellazione o di re-azione. Nella riconciliazione o nel suo opposto – il distogliere lo sguardo – ciò che è stato fatto diventa né più né meno che l'accaduto da accettare o evitare. Al fondo di questa attività va tenuta ferma l'incontrovertibilità del reale.

²⁰ H. Arendt, *Comprensione e politica (Le difficoltà del comprendere)*, cit., p. 80.

²¹ Cfr. É. Tassin, *Hannah Arendt et la spécificité du totalitarisme*, in «Revue Française d'Histoire des Idées Politiques», n. 6, 1997, p. 377. In questi termini, una vittoria del dominio totalitario equivarrebbe a una scomparsa del senso, a un'irragionevolezza incarnata.

²² Cfr. E. Parise, *La politica dopo Auschwitz. Rileggendo Hannah Arendt*, Liguori, Napoli 2000, p. 21.

alla prima edizione delle *Origins of Totalitarianism*, come sottrazione al processo che ha dissolto gli elementi tradizionali del mondo spirituale e politico e alla tendenza a interpretare la storia con luoghi comuni. A fronte di tale presupposto,

[c]omprendere 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 sia²³.

Arendt si situa nella dicotomia tra esplicazione e comprensione, mostrando la distanza metodologica tra il rendere ragione delle tappe, delle cause, di ogni aspetto storico sotteso alla formazione dei regimi, e quel bisogno mai appagabile di esaminare quanto accaduto procedendo con continui aggiustamenti. Due finalità differenti presiedono a questa impresa: là dove il cammino della storia porta alla luce cause oggettive, l'andatura ermeneutica recupera le condizioni di vivibilità del mondo, le ripara analizzando la perdita di senso che connota l'essenza totalitaria²⁴. Lasciando ad altre scienze lo sforzo congiunto per venire a capo delle cause di un fenomeno²⁵, la comprensione non è conoscenza scientifica o possesso di dati, ma il venire a patti con un mondo che ha prodotto al suo interno l'impresa della propria distruzione. Questo «fardello del tempo» (*The Burden of our Time*) da esaminare e capire – titolo immaginato inizialmente per l'opera consacrata al totalitarismo²⁶ – rappresenta una frattura temporale in cui occorre situarsi per pensare la catastrofe, assumendo il peso della sua realtà. Rivolgersi a questo abisso sembra essere l'unico modo per immaginare un possibile nuovo inizio, per annodare un filo “tra” passato e futuro nel presente, in quella lacuna che si apre quando pensiamo, «cioè quando siamo

²³ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. LXXX.

²⁴ Cfr. É. Tassin, *Hannah Arendt et la spécificité du totalitarisme*, cit., p. 378.

²⁵ Cfr. H. Arendt, *Comprensione e politica (Le difficoltà del comprendere)*, cit., p. 79. In nota Arendt precisa come si sia portati generalmente a credere che la complessa struttura del fenomeno totalitario si renda comprensibile solo in forza di un'indagine congiunta tra scienze storiche, economiche, sociali e psicologiche. Tuttavia, questi tentativi non consentono «una comprensione adeguata della sua natura», perché questa non sarà mai il risultato di questionari, interviste, statistiche, né della «valutazione scientifica di tali dati».

²⁶ Cfr. E. Parise, *La politica dopo Auschwitz. Rileggendo Hannah Arendt*, cit., pp. 33 ss. Probabilmente il titolo originale dà maggiormente conto dell'intento arendtiano, che non è quello di rintracciare 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”.

sufficientemente discosti dal passato e dal futuro per confidare di penetrarne il significato»²⁷.

Se l'esito della comprensione è una conoscenza significativa, generabile nel processo stesso della vita quando si tenta di riconciliarsi con l'accaduto, a ostacolarne l'attività intervengono una serie di *impasse*, quali il non poter pervenire a una sua compiutezza o l'assenza di un terreno stabile su cui muoversi. Rispetto al primo ostacolo, va rilevato che la «comprensione delle questioni politiche e storiche [...] ha qualcosa in comune con la comprensione degli individui: chi qualcuno essenzialmente *sia* lo capiamo solo dopo la sua morte»²⁸. La seconda difficoltà sorge dalla circostanza che il fenomeno da comprendere ha mandato in frantumi gli usuali strumenti di comprensione²⁹. Per eludere questo impedimento si è tentato di equiparare il totalitarismo ad altre categorie note, cercando di attenuarne la «terribile originalità»³⁰ con analogie e somiglianze offerte da paralleli storici. Tuttavia, il terreno del passato si rivela malfermo quando si tenta di innestarvi un'esperienza originale, i cui stessi atti rompono con la tradizione sottraendoci i criteri di giudizio morale e di orientamento. Questo dato emerge *a fortiori* nel vano tentativo compiuto nel corso del processo di Norimberga di «ricondurre le politiche demografiche naziste ai concetti di omicidio e persecuzione»³¹, a testimonianza dell'impossibilità di riportare i crimini totalitari entro fattispecie consolidate nel passato³².

Questo disorientamento tra novità e tradizione in cui si incappa di fronte all'originalità di un evento si coglie nel rapporto che la comprensione preliminare intrattiene con quella autentica. Con il suo carattere rudimentale e implicito, la comprensione preliminare è quella che precede ogni conoscenza e che si manifesta attraverso il linguaggio comune. Tale linguaggio impiega «totalitarismo» quotidianamente ed erroneamente come un cliché politico, «prende atto di un nuovo evento accettando una nuova parola»³³ ma

²⁷ H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 304.

²⁸ H. Arendt, *Comprensione e politica (Le difficoltà del comprendere)*, cit., p. 81.

²⁹ Cfr. *ibid.*, p. 82.

³⁰ *Ibid.*, p. 81.

³¹ *Ibid.*, p. 82.

³² Cfr. H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Viking Press, New York 1963, seconda ed. rivista e ampliata, Viking Press, New York 1965, tr. it. *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 280. Arendt sottolinea come la Corte di Gerusalemme, in modo non dissimile dal Tribunale militare di Norimberga, non sia riuscita a dare una valida definizione di «crimine contro l'umanità». Anche a Norimberga l'enormità e la novità dei crimini contro l'umanità non erano state colte a pieno, bensì ridotte nel concetto di «azioni disumane».

³³ H. Arendt, *Comprensione e politica (Le difficoltà del comprendere)*, cit., p. 85.

ne usa il concetto in analogia con mali familiari, quasi a negare che sia davvero avvenuto qualcosa senza precedenti.

Sembra quasi che col primo passo, la scoperta di un nuovo nome per la nuova forza che determinerà in futuro i nostri destini politici, ci orientiamo verso condizioni nuove e specifiche, mentre col secondo passo (e, per così dire, a un secondo sguardo) ci pentiamo della nostra audacia e ci consoliamo pensando che in verità non avverrà nulla di peggio o di più insolito della generale peccaminosità umana³⁴.

La comprensione preliminare espressa attraverso il linguaggio comune dà avvio a quella autentica e deve rintracciarne il contenuto, se non vuole correre il rischio di emanciparsi dall'esperienza e perdersi nella mera speculazione. Il totalitarismo è divenuto oggetto di indagine da parte degli studiosi proprio sotto l'impulso di quella centralità che il senso comune gli accordava³⁵. Tuttavia, la comprensione autentica può avere inizio solo con il superamento di quel secondo passo che porterebbe a riprendere il controllo e a negare la novità che in un primo momento si era nominata, riducendo l'ignoto a un precedente noto³⁶. È necessario che vi sia un terzo impulso che induca a ritornare sulla novità osservata in prima istanza sostando presso di essa. Deve essere allora possibile «affrontare e comprendere il fatto straordinario che un fenomeno così piccolo [...] come la questione ebraica e l'antisemitismo sia potuto diventare il catalizzatore, prima del movimento nazista, poi di una guerra mondiale, e infine della creazione delle fabbriche della morte»³⁷.

Non ci si può accontentare di comprendere nei termini di senso comune la catastrofe che ha inabissato la condizione umana portando allo scoperto l'usura delle categorie di pensiero tradizionali, pena la riduzione dell'antisemitismo a semplice odio contro gli ebrei, dell'imperialismo a semplice conquista, del totalitarismo a semplice dittatura³⁸. Non c'è una mera differenza di scala tra totalitarismo e altre forme politiche autoritarie

³⁴ *Ibid.*

³⁵ «[D]opo essere stato teorizzato dal fascismo italiano e usato in termini essenzialmente descrittivi da diversi gruppi intellettuali in esilio, il concetto di totalitarismo diventava così, allo scoppio della seconda guerra mondiale, una parola chiave del vocabolario politico il cui uso era essenzialmente condiviso allo stesso tempo dai liberali, dagli antifascisti cristiani, da una minoranza di marxisti e da qualche ex comunista in rivolta contro lo stalinismo», E. Traverso, *Il totalitarismo*, Bruno Mondadori, Milano 2002, p. 63.

³⁶ Cfr. H. Arendt, *Comprensione e politica (Le difficoltà del comprendere)*, cit., pp. 86-87. Si veda anche M. Cangiotti, *Il pensiero plurale come comprensione. La teoria "ermeneutica" di Hannah Arendt*, in «Per la filosofia», n. 22, 1991, pp. 53-62.

³⁷ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. LXXXI.

³⁸ Cfr. *ibid.*

ma di natura, e questa si palesa quando si sposta lo sguardo dal terreno della teoria all'apparato di governo, all'organizzazione del corpo sociale e alle tecniche amministrative. Per quanto rischi di apparire un «truismo gratuito», il convincimento arendtiano, sottolineato in *What is Authority?*³⁹, si fonda sul valore del saper distinguere, proprio alla luce di un curioso diritto (accordabile a ciascuno) a definire i propri termini della questione, quasi che alcuni termini non avessero un significato condiviso o che non si vivesse più in un mondo comune a tutti. Tenendo ferma la vigilanza semantica che accompagna ogni distinzione, l'organizzazione del governo totalitario è differenziata da quella dei regimi autoritari e tirannici, caratterizzati da una gerarchizzazione piramidale, attraverso l'impiego dell'«immagine della cipolla», ossia di un sistema organizzativamente impermeabile all'urto della realtà nel cui centro si trova il capo⁴⁰. Utilizzare, quindi, classificazioni tradizionali per cogliere il totalitarismo nei suoi tratti analitici equivale a minimizzarne novità e radicalità⁴¹.

Resta inesausta la questione su come possa essere avviata la comprensione autentica quando la deflagrazione innescata dall'evento investe i criteri di giudizio e le categorie di pensiero. Arendt cerca di superare l'*impasse*

³⁹ H. Arendt, *What is Authority?*, in *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, Viking Press, New York 1961, tr. it. *Che cos'è l'autorità?* in *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 2001, p. 135.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 139-140.

⁴¹ Cfr. É. Tassin, *Hannah Arendt et la spécificité du totalitarisme*, cit., pp. 370-371. Tassin ricorda succintamente una serie di obiezioni al testo arendtiano che sintetizziamo con le posizioni di quanti ritengono che i regimi citati siano una radicalizzazione delle forme dispotiche del passato; altri ancora sono dell'avviso che un accostamento tra stalinismo e nazismo diluirebbe la portata dell'originalità dell'hitlerismo nella forma del giudeicidio. La maggior parte, tuttavia, pur con molte precauzioni – come ricorda l'autore citando François Furet (Id., *Les différents aspects du concept de totalitarisme*, in «Communisme», nn. 47-48, 1996, pp. 7-12) e altri interpreti (cfr. C.J. Friedrich, Z.K. Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Harper, New York 1956) – concorda sul carattere inedito, specifico e *sui generis* del totalitarismo. Il maestro Jaspers, dal canto suo, a proposito del volume sul totalitarismo, specie della parte sul nesso tra ideologia e terrore, si chiede se forse la novità colta dallo sguardo arendtiano e disegnata in modo magistrale non sia valutata eccessivamente. «Nel Suo scritto si raddensa gradualmente un clima entro cui è come se esistesse una storia segreta nel senso di un accadere totale; quest'ultimo dovrebbe suscitare nell'esistenza nuove energie capaci di gettare nella fornace e di rifondere completamente tutto ciò che è stato finora, e dotate esse stesse di carattere assoluto. In ciò Lei vede una grande occasione per la natura umana, quella di rinascere continuamente, e delinea questo Suo pensiero con efficacissima concisione», H. Arendt, K. Jaspers, *Carteggio 1926-1969*, cit., pp. 122-123. Ci sembra utile segnalare in questa sede il numero che «Social Research» ha dedicato ai cinquant'anni del volume, cfr. *Hannah Arendt. The Origins of Totalitarianism: Fifty Years Later*, edit. by A. Mack, J. Kohn, in «Social Research», n. 2, 2002.

riaffermando il carattere *originale* dell'uomo in quanto nuovo inizio, secondo la lezione appresa da Agostino⁴². Pur nell'assenza di parametri per misurare e di principi per sussumere, si sente di affermare che «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»⁴³. Se l'essenza di un'azione si caratterizza per la possibilità di dare vita a un nuovo inizio, allora la comprensione sarà quell'attività che ne accompagna il corso aprendo alla possibilità di venire a patti con quanto è accaduto. Questa riconciliazione durante l'azione presuppone uomini che nella loro attività potrebbero anche commettere un'ingiustizia, senza per questo essere uomini «avvelenati»⁴⁴. Attraverso la riconciliazione è possibile allora instaurare un nuovo concetto di solidarietà, non più negativo, che ha al fondo la decisione di essere «co-responsabili» piuttosto che «co-colpevoli», nella misura in cui si assume come fardello la realtà dell'ingiustizia compiuta da altri (ma toccati in sorte) e non il suo movente psicologico⁴⁵. L'espunzione del concetto di colpa da quello di solidarietà facilita la riconciliazione tra i popoli, poiché fa arretrare quella sfiducia nella sostanza dell'uomo che presuppone tutti capaci di tutto («l'idea che siamo nati tutti avvelenati»⁴⁶). Non si tratta quindi di venire a patti con un'azione che chiunque avrebbe potuto compiere perché insita nelle possibilità umane, ma di riconciliarsi con un evento a partire dal limite invalicabile che «non sarebbe mai dovuto accadere»⁴⁷.

⁴² Al concetto di amore in Agostino Arendt dedica il suo primo lavoro, la dissertazione di dottorato, scritto nel quale comincia a profilarsi la sua autonomia intellettuale e il distacco da alcuni riferimenti heideggeriani, cfr. H. Arendt, *Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Springer, Berlin 1929, tr. it. *Il concetto d'amore in Agostino*, Se, Milano 2004. Sulle vicende riguardanti la pubblicazione dello scritto, cfr. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. 1906-1975. Per amore del mondo*, cit. Per un approfondimento si vedano L. Boella, *Amore, comunità impossibile in Hannah Arendt*, in H. Arendt, *Il concetto d'amore in Agostino*, cit., pp. 149-165.

⁴³ H. Arendt, *Comprensione e politica (Le difficoltà del comprendere)*, cit., p. 96, G. Rametta, *Osservazioni su «Der Liebesbegriff bei Augustin» di Hannah Arendt*, in R. Esposito (a cura di), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Quattroventi, Urbino 1987, pp. 123-138, R. Bodei, *Hannah Arendt interprete di Agostino*, in R. Esposito (a cura di), *La pluralità irrepresentabile*, cit., pp. 113-122.

⁴⁴ H. Arendt, *Quaderni e diari. 1950-1973*, cit., p. II.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.* Arendt si riferisce alla solidarietà negativa scaturita dall'idea di peccato originale.

⁴⁷ *Ibid.*, p. III. Arendt chiarisce questo passaggio richiamando uno degli articoli preliminari dello scritto sulla pace perpetua, nel quale Kant tra quelle regole da rispettare durante la guerra annovera il divieto di atti che inficino la reciproca affidabilità per una pace futura tra i popoli, cfr. I. Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf von Immanuel Kant*, Nicolovius, Königsberg 1795, poi in *Kant's Gesammelte Schriften*, cit., Ak. Bd. VIII, pp.

Il fardello che il potere dell'azione fa gravare su di noi può essere sopportato in virtù del dono di un «cuore comprensivo»⁴⁸, permettendoci di vivere con gli altri in uno stesso mondo. Il richiamo biblico al dono della comprensione è tradotto da Arendt nella facoltà dell'immaginazione, quella che si concentra «sulla particolare oscurità del cuore umano e sulla particolare opacità che circonda tutto ciò che esiste»⁴⁹. Quando ci si riferisce all'essenza o alla natura di un fenomeno, come nel caso del totalitarismo, si allude in realtà a un «nocciolo intimo» che può essere penetrato solo attraverso l'immaginazione, vale a dire se si è in possesso di una «bussola interiore» che consenta di orientarsi ponendo le cose alla giusta distanza⁵⁰. In questa linea, «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»⁵¹. Nella comprensione si racchiude un'alchimia tra luce e distanza partecipativa, perché l'immaginazione che la anima esprime l'attitudine a sapersi rappresentare le diverse posizioni in cui il mondo appare⁵². Per potersi sentire a casa in questo mondo prendendo parte al dialogo interminabile con l'essenza del totalitarismo occorre oltrepassare sentieri di pensiero battuti attraverso la forza dell'immaginazione. Questa impresa equivale quasi alla comprensione dell'essenza stessa del secolo scorso e non si presenta meno agevole del «proverbiale salto dietro la propria ombra»⁵³.

L'immaginazione ha in sé una forza della rappresentazione che apre altresì alla possibilità di raccontare. La narrazione è una modalità di riconciliarsi con il proprio nichilismo, con antri dell'oblio destinati a far scomparire l'umanità resa superflua dalla logica totalitaria. Questa esigenza si rivela tanto più significativa quanto più forte è la tentazione di ignorare una realtà divenuta insopportabile o di ritirarsi nell'invisibilità dello spazio interiore.

341-386, tr. it. *Per la pace perpetua. Un progetto filosofico di Immanuel Kant*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 166-167.

⁴⁸ H. Arendt, *Comprensione e politica (Le difficoltà del comprendere)*, cit., p. 97.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.* Un esempio di immaginazione è offerto, secondo Arendt, dal poeta Wordsworth, che nel *Prelude* la evoca come «apertura della mente». Riguardo alla sua attitudine a orientare, si tratta del riuscire a porre ciò che è troppo vicino a una distanza non distortente, rendendo invece familiare ciò che è troppo lontano.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 97-98.

⁵² «I testi letterari e le immagini metaforiche, che sono così frequenti e appariscenti negli scritti di Arendt, non sono semplici strumenti ausiliari per facilitare la comprensione di qualcosa di complicato, ma immagini del pensiero, dell'esperienza, della rappresentazione e del comprendere». W. Heuer, *Il comprendere come chiarificazione dell'esperienza*, cit., p. 93.

⁵³ H. Arendt, *Comprensione e politica (Le difficoltà del comprendere)*, cit., p. 81.

Nel discorso pronunciato in occasione del conferimento del premio Lessing (1959) – *On Humanity in Dark Times* – Arendt richiama la tendenza diffusa nella Germania postbellica ad agire come se gli anni del nazismo non fossero esistiti, quasi che «tutto dipendesse dalla capacità di dimenticare il negativo e di ridurre l'orrore a sentimentalismo»⁵⁴. Dinanzi all'incapacità di fronteggiare il passato, «il risultato migliore che si può conseguire è sapere esattamente che cosa è stato e sopportare il peso di tale presa d'atto»⁵⁵. Questo assumersi il peso della realtà non attiene al possesso di un passato infarcito di spiegazioni e lo si può narrare con un esempio, ossia con un'immagine del pensiero che getti un ponte tra mondo fenomenico e attività spirituale. In tal modo, il padroneggiamento fittizio dell'esperienza della Prima guerra mondiale, basato su una mole variegata di descrizioni, svelerebbe il suo carattere epidermico alla comparsa del romanzo di Faulkner, *Parabola*, un'opera d'arte capace invece di rendere manifesta la «verità segreta degli avvenimenti»⁵⁶. Nelle sue pagine «molto poco è descritto, ancor meno spiegato, nulla è “padroneggiato”», tuttavia, l'effetto tragico sul lettore permette di «accettare il fatto che qualcosa come quella guerra sia potuto accadere»⁵⁷. La trama degli atti individuali si dota di senso nella lettura retrospettiva dei fatti, quando si patisce il passato una seconda volta nella sofferenza che la memoria è in grado di riattivare. È questa una memoria che parla a distanza di tempo, vestendo abiti letterari, dopo che la collera è divenuta silente. Nella forma della ripetizione attraverso il lamento è allora possibile riconciliarsi con un passato che non può essere disfatto.

L'effetto tragico ha la forza di istituire il significato durevole di un'azione «che da quel momento in poi fa il suo ingresso nella storia»⁵⁸, perché soltanto dopo il suo compimento si presta alla narrazione. Solo allora è possibile «padroneggiare» transitoriamente quanto è accaduto attraverso il racconto, nella consapevolezza che tale veste non scioglie i nodi problematici e non mitiga il lamento.

Piuttosto, finché il senso degli eventi rimane vivente – e ciò può durare molto a lungo – “il padroneggiamento del passato” può assumere la forma di un'incessante narrazione. Il poeta in un senso molto generale e lo storico in un senso molto speciale hanno il compito di mettere in moto il processo di coinvolgerci in esso⁵⁹.

⁵⁴ H. Arendt, *L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*, cit., p. 74.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 75.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 76.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*, p. 77.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 78.

Attraverso il poeta e lo storico la narrazione acquista un carattere permanente, un posto nel mondo che può durare nel tempo. Questo processo ha qualcosa di familiare anche rispetto alle esperienze non poetiche, perché attiene a quell'esigenza che tutti abbiamo di rievocare gli eventi significativi della nostra esistenza facendone una storia da raccontare.

Quanto sin qui messo in luce riguardo alla comprensione e alla narrazione acquista particolare rilievo per la storia, che ha come ambito di competenza la «novità», occupandosi di eventi che accadono una sola volta. Il rischio che lo storico può correre è quello di attenuarne la portata originale spiegandoli come esito di una catena di cause. Il concetto di causalità viene dunque riacquisito in ragione dell'eccedenza e dell'irriducibilità del significato effettivo di un fatto rispetto a ogni suo possibile fattore scatenante. Se volgiamo lo sguardo alla Prima guerra mondiale, nessuno potrebbe dubitare che il suo significato è ben più esteso delle intenzioni cristallizzate in esso. Arendt sintetizza questa discrepanza tra cause ed effetti, tra elementi oggettivi e fenomeni irrevocabili e originali, sottolineando che «l'evento illumina il proprio passato, non può mai essere dedotto da esso»⁶⁰. È la luce che l'evento diffonde a mostrare l'inizio in un passato che si offre successivamente all'occhio dello storico («lo sguardo scientificamente addestrato della comprensione umana»⁶¹) per essere raccontato. Se prevale, invece, la tendenza a inalveare il corso dell'esperienza entro categorizzazioni generali si nega la possibilità che un evento possa trasformare la fisionomia di un'epoca, respingendo nel contempo la libertà umana come capacità di dare vita a un nuovo inizio. In questa prospettiva,

[i]l compito dello storico è proprio di scovare in ogni determinata epoca questo nuovo inatteso con tutte le sue implicazioni e di portare alla luce tutta la forza del suo significato. Egli deve sapere che, benché questa storia [*story*] abbia un inizio e una fine, avviene all'interno di una cornice più ampia: la storia stessa [*history*]⁶².

Opponendosi alla storiografia causale agita dalla successione meccanica del tempo, Arendt confida nel senso di realtà dello storico, nella sua capacità di descrivere elementi e origini di un evento guidato dalla luce che esso proietta. Ciò nella consapevolezza che nella storia umana, come nelle vite personali, ogni singolo episodio raprende un ventaglio di possibilità inattese che trascende la somma delle intenzioni e il significato deducibile dalle origini⁶³.

⁶⁰ H. Arendt, *Comprensione e politica (Le difficoltà del comprendere)*, cit., p. 92.

⁶¹ *Ibid.*, p. 93.

⁶² *Ibid.*, p. 94.

⁶³ Cfr. H. Arendt, *Comprensione e politica (Le difficoltà del comprendere)*, cit., p. 94.

Alla luce di quanto si è evidenziato, la capacità di raccontare gli eventi con spirito imparziale e con ampia mentalità verso i fatti concerne quella passione del capire che permette di assorbire l'urto della realtà⁶⁴. Se le categorie unificanti non danno conto della complessità del mondo, né delle esperienze nella loro singolarità e novità, la narrazione può invece rappresentare la forma della comprensione critica, aperta a reinterpretazioni, a nuove possibili risemantizzazioni. La critica alla trasformazione della storia in una filosofia della storia, all'idea di una processualità che demandi il significato di ogni avvenimento a un fine ultimo e universale ricorre in molti degli scritti arendtiani⁶⁵. In essi ci si distanzia a più riprese dalla concezione di storia hegeliana che avrebbe compresso in uno schematismo unitario, posto come necessario, ciò che si produce nelle disparate vicende umane⁶⁶. Al concetto moderno di storia universale prodotto della filosofia della storia è opposta la pratica memoriale di eventi, di gesti individuali degni di essere salvati dall'oblio⁶⁷. Di là dalle semplificazioni cui presta il fianco tale opposizione⁶⁸, il recupero della tradizione storiografica antica misura la distanza di Arendt dal concetto moderno di storia come *continuum*, permet-

⁶⁴ Cfr. S. Forti, *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, FrancoAngeli, Milano 1994, p. 238. L'imparzialità è quella di Omero, di Tucidide, che si spogliavano degli interessi di parte, senza distinzioni di sorta tra vincitori e vinti.

⁶⁵ «Dal punto di vista teoretico, la conseguenza di maggior portata della rivoluzione francese fu la nascita del concetto moderno di storia nella filosofia di Hegel. L'idea veramente rivoluzionaria di Hegel fu che l'antico assoluto dei filosofi si rivelava nella sfera delle vicende umane». Il carattere del movimento storico si presenta insieme dialettico e agito dalla necessità, da qui una concezione che enfatizza l'essenza della storia come processo, H. Arendt, *On Revolution*, Viking Press, New York 1963, nuova ed. rivista 1965, tr. it. *Sulla rivoluzione*, Torino, Einaudi 2009, p. 52. Nel ripercorrere i caratteri assunti dal concetto di storia dall'antichità alla contemporaneità, si osserva che «la moderna idea di processo, che permea di sé la storia non meno della natura, scava tra il passato e la nostra epoca un solco più profondo di qualsiasi altro concetto preso in sé. [...] Ogni cosa concreta, ogni singola entità visibile, scompare negli abissi di invisibili procedimenti, che le avviliscono al rango di un processo globale. [...] Il processo, che solo rende significante tutto quanto si trova ad abbracciare, acquista così il monopolio dell'universalità e della significazione». A differenza di questa, la storiografia greca e quella romana accettano che ogni caso sveli la sua lezione e lasciano che la sua luce illumini il contesto, H. Arendt, *The Concept of History. Ancient and Modern*, in *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, cit., tr. it. *Il concetto di storia: nell'antichità e oggi*, in *Tra passato e futuro*, cit., p. 97.

⁶⁶ Cfr. F. Collin, *Pensare/raccontare. Hannah Arendt*, in «DWF. Donnamanfemme», n. 3, 1986, p. 42.

⁶⁷ Cfr. O. Guaraldo, *Politica e racconto. Trame arendtiane della modernità*, cit., pp. 61 ss.

⁶⁸ Cfr. H. Arendt, *Il concetto di storia: nell'antichità e oggi*, cit., pp. 70 ss. Nel saggio Arendt offre un esempio emblematico di tale opposizione. Si veda a commento B.-M. Duffé, *Hannah Arendt: penser l'histoire en ses commencements. De la fondation à l'innovation*, in «Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques», n. 3, 1983, pp. 399-416.

tendole di porsi in una prospettiva atipica dalla quale rilanciare una storia come “intreccio di storie”. Si tratta allora di pensare che i fatti e gli eventi possano mostrare parte del loro significato nella propria singolarità, senza dover necessariamente risolversi entro un processo. Arendt richiama l'esempio di Erodoto, la cui narrazione raccoglie molte singole storie senza che il particolare debba acquisire senso attraverso il generale. Con il racconto si vuole dare stabilità a ciò che è, a ciò che rischia di scomparire per il suo carattere fuggevole, riconoscendo che abbia già in sé il proprio significato schiudibile attraverso la parola⁶⁹.

Questa modalità narrativa sembra prendere forma in occasione del lavoro sul totalitarismo, alla luce di eventi che hanno coinvolto la stessa Arendt, 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 impotente⁷⁰.

Tenendo insieme lo sguardo dello storico rivolto alle origini con la competenza analitica dello scienziato politico, gli avvenimenti debbono essere narrati nella loro contingenza, poiché il linguaggio «è pur sempre una sponda in grado di offrire sollievo alle prove della vita»⁷¹. La storia come comprensione non può superare il male, se non tentare di sopportarlo attraverso la catarsi delle parole. La catastrofe mette a rischio l'esistenza stessa della storia «in quanto può essere compresa e ricordata»⁷², specie quando i fatti non sono più irrecusabili nel loro essere parte del passato o del presente, bensì deformabili per provare opinioni o teorie. Una concezione che abbia la pretesa di “fare la storia” imponendo alla realtà il senso della processualità inserisce gli uomini in una spirale causale in cui tutto appare già dato, sotto la spinta di una necessità che induce ad abdicare all'azione e alla responsabilità⁷³.

Le origini del totalitarismo sono dunque riferite a componenti ed ele-

⁶⁹ Cfr. H. Arendt, *Il concetto di storia: nell'antichità e oggi*, cit., p. 98.

⁷⁰ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. LV-LVI. Il primo corsivo è mio.

⁷¹ E. Parise, *La politica dopo Auschwitz. Rileggendo Hannah Arendt*, cit., p. 19.

⁷² H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 13.

⁷³ Cfr. T. Serra, *Virtualità e realtà delle istituzioni. Ermeneutica, diritto e politica in Hannah Arendt*, Giappichelli, Torino 1997.

menti, più che alle cause del fenomeno storico. Al plesso causa-effetto Arendt sostituisce la diade elementi-cristallizzazione, dando conto storicamente delle condizioni fissatesi in forme immutabili entro un contesto in cui l'evento ha avuto origine⁷⁴. In tal senso, gli elementi che sono alla base del totalitarismo, quali l'antisemitismo, il declino dello Stato-nazione, l'imperialismo e il razzismo sembrano rinviare a un problema irrisolto che va dalla questione ebraica all'organizzazione dei popoli⁷⁵. Queste componenti non hanno di per sé carattere totalitario, lo acquistano nella cristallizzazione avvenuta nel contesto moderno sotto forma di sistemi mortiferi messi in opera in situazioni particolari da nazismo e stalinismo. In questa chiave di lettura, «un evento appartiene al passato, segna una fine, nella misura in cui elementi che hanno le loro origini nel passato si raccolgono nella sua improvvisa cristallizzazione»⁷⁶.

Vale la pena ricordare in questa sede che una difficoltà ulteriore che interviene nella comprensione del totalitarismo, segnatamente dei Lager come sua istituzione centrale, è data dall'irrealità e dall'incredulità che contraddistinguono i resoconti su di essi. L'approccio testimoniale come pure le memorie mostrano l'incapacità dei superstiti di comunicare l'orrore. I resoconti sembrano sottrarsi alla comprensione nella misura in cui i sopravvissuti, consapevoli dell'abisso che separa il mondo dei vivi da quello delle morti permanenti, non possono che fornire una serie di avvenimenti che appaiono incredibili e irreali sia a essi che al pubblico⁷⁷. I campi rappresentano veri e propri antri dell'oblio: gli internati ritornano a un mondo dei vivi che non consente loro di credere fino in fondo alla propria esperienza. «È come se egli avesse da raccontare la storia di un altro pianeta, perché gli internati sono simili a individui mai nati nel mondo dei vivi, dove nessuno presumibilmente dovrebbe sapere se essi sono ancora in vita o già morti»⁷⁸.

Anche Benjamin prende atto dell'impossibilità da parte dei reduci della Prima guerra mondiale di raccontare⁷⁹. Tale capacità sembra declinare al

⁷⁴ Cfr. H. Arendt, *Comprensione e politica (Le difficoltà del comprendere)*, cit., p. 92.

⁷⁵ Il carattere tanto analitico quanto epocale del totalitarismo è legato al doppio approccio arendtiano al fatto totalitario, da una parte sistematico, laddove cerca di chiarire gli elementi costitutivi del fatto stesso, dall'altro storico, allorché risale alle origini per analizzarne il sistema di cristallizzazione. Cfr. É. Tassin, *Hannah Arendt et la spécificité du totalitarisme*, cit., pp. 379-380.

⁷⁶ H. Arendt, *Comprensione e politica (Le difficoltà del comprendere)*, cit., p. 94.

⁷⁷ Cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 600-604.

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 607-608.

⁷⁹ Cfr. W. Benjamin, *Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows*, in «Orient und Occident. Staat - Gesellschaft - Kirche. Blätter für Theologie und Soziologie», n. 3, 1936, pp. 16-33, poi in *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a. Main 1972-

principiarsi del Novecento, quando comincia a farsi strada un processo inarrestabile in forza del quale si tornava dal fronte ammutoliti, poveri di esperienza comunicabile⁸⁰. Se per Benjamin, tuttavia, l'impossibilità di legare in un racconto l'esperienza personale segna il tramonto della narrazione stessa, per Arendt è l'«angosciata immaginazione» di chi è non è stato direttamente coinvolto negli orrori ma colpito dai suoi resoconti a poter avviare una riflessione sui contesti politici, mobilitando altresì le passioni⁸¹.

Dopo Auschwitz l'idea di una storia processuale non sembra essere in grado di cogliere né l'unicità né la distruttiva novità degli eventi totalitari⁸². La comprensione del totalitarismo sfugge a una ricomposizione razionale: oltre alle categorie tradizionali di pensiero, la catastrofe ha mandato in frantumi quella continuità del passato ricomponibile entro visioni universalizzanti. Il difficile compito di comprendere l'inaudito prende le mosse da una realtà frammentata, da un presente in cocci preservabile entro un'esile trama narrativa. In questa prospettiva si iscrive la volontà di integrare *la storia* con *le storie* biografiche, letterarie, come dimostrano le numerose digressioni che costellano lo scritto sul totalitarismo⁸³. Senza ricercare spiegazioni univoche o esaustive, si ripercorrono tracce singolari, si getta una luce sull'intreccio dei fenomeni, liberandoli da relazioni causali necessitate. Questa metodologia peculiare non va equivocata: la narrazione non si sostituisce alla storiografia, ma intende illuminare quei particolari che non avrebbero accesso alla storia⁸⁴. Se le vicende umane si compongono di azio-

1989, tr. it. *Il narratore. Considerazioni sull'opera di Nikolaj Leskov*, in *Opere Complete VI. Scritti 1934-1937*, Einaudi, Torino 2004, pp. 320-321.

⁸⁰ «È come se fossimo privati di una facoltà che sembrava inalienabile, la più certa e sicura di tutte: la capacità di scambiare esperienze», *ibid.*

⁸¹ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 604. Sulla narrazione in Benjamin e Arendt si rinvia a K. Evers, *The Hole of Oblivion: Arendt and Benjamin on Storytelling in the Age of Totalitarian Destruction*, in «Telos», n. 132, 2005, pp. 109-120. L'autrice sottolinea come Arendt non si aspetti che la comprensione sia fondata sull'esperienza diretta dei superstiti, anche se più tardi, dinanzi alle testimonianze nel processo Eichmann, l'idea benjaminiana del racconto per esperienza sembra essere rivalutata. Può essere utile rinviare a quanto è stato osservato riguardo al rapporto che i due pensatori intrattengono con il passato: mentre per Benjamin la sua consistenza è frantumata e se ne possono custodire frammenti attraverso il collezionismo-citazionismo, Arendt non rinuncia a riconciliarvisi per riprogettare il futuro, cfr. G. Goisis, *Hannah Arendt. Il male politico tra orrore e banalità*, cit., p. 220.

⁸² Cfr. O. Guaraldo, *Politica e racconto. Trame arendtiane della modernità*, cit., p. 222.

⁸³ *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 attraverso l'uso della letteratura, senza per questo mettere in discussione o trascurare l'autorità di documenti e fonti.

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 231-232. Sulla critica arendtiana alle concezioni continuiste e sulla sua idea di storia come narrazione, si veda inoltre S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*,

ni e imprese più che di forze, tendenze o idee, allora la storia non è agita da nulla di inevitabile, ma rappresenta la contingente sfera dell'inaspettato⁸⁵. È possibile narrare gli eventi totalitari senza lasciarsi ingabbiare dalle maglie processuali se si è guadagnato uno spazio mentale capace di resistere ai meccanismi dell'ideologia dal quale tentare di offrire un significato dei frammenti, al di fuori di ogni loro concatenazione presupposta⁸⁶.

2. Stato-nazione e diritto ad avere diritti

Lo studio che Arendt dedica ai totalitarismi, preceduto peraltro da alcuni scritti che anticipano l'opera sistematica, più che un tradizionale lavoro storiografico rappresenta la narrazione di un'esperienza la cui comprensione può consentire di assumere il fardello del proprio tempo, nonché di «essere totalmente presenti», come recita l'epigrafe jaspersiana al volume. Nell'indagare il cristallizzarsi dell'ideologia più mortifera mai attuata della superfluità dell'uomo⁸⁷, l'analisi arendtiana sembra potersi ricondurre più agevolmente nella cornice dell'antropologia politica o della teoria politica, nella misura in cui propone l'ermeneutica di un accadimento che nel panorama europeo novecentesco ha rivelato un valore evenemenziale senza precedenti⁸⁸. La comprensione della natura specifica del totalitarismo non attiene tanto alla negazione della libertà, tratto riscontrabile anche nelle tirannie, quanto alla fusione delle persone nel deserto dell'isolamento e dell'atomizzazione. La condizione di società molecolarizzata è quella in cui individui

Bruno Mondadori, Milano 2006, pp. 199 ss.

⁸⁵ Cfr. H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 135.

⁸⁶ Cfr. E. Parise, *La politica dopo Auschwitz. Rileggendo Hannah Arendt*, cit., pp. 35 ss.

⁸⁷ Per un approfondimento si rinvia, tra gli altri, a J. Kristeva, *Le génie féminin. Hannah Arendt*, Gallimard, Paris 1999, pp. 173 ss. Senza trascurare la pertinenza dell'analisi storica, Kristeva ritiene che la qualità essenziale del testo di Arendt risieda nell'arte di raccontare il romanzo del secolo. La monumentale opera si presenta come una serie di storie individuali e collettive mescolate con quella dell'autrice, «lei stessa alle prese con la “cristallizzazione”», *ibid.*, p. 174.

⁸⁸ «Se la *fenomenologia del totalitarismo*, pur centrale nell'analisi arendtiana di questo evento, mostrava come la disfunzionalità e le aporie dell'agire politico possono, per una serie di concomitanti e articolate circostanze, convergere e produrre fenomeni storici originali, anche nella loro mostruosità, l'*ermeneutica del totalitarismo* mirava invece a rilevare e mettere a fuoco la natura di quella mostruosità, ovvero la relazione tra la natura di coloro che si erano trovati a vivere, da protagonisti, comprimari o vittime, quegli eventi, e la disumanità di quanto era effettivamente avvenuto in quelle determinate circostanze», F.R. Recchia Luciani, *Prefazione. L'ermeneutica del totalitarismo di Hannah Arendt*, in F. Fistetti, Ead. (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia e totalitarismo*, cit., p. 8.

isolati coesistono «senza condividere una porzione visibile e tangibile del mondo»⁸⁹, senza avere nulla in comune. Il rischio messo sotto gli occhi dai regimi marcatamente totalitari, e non scongiurato dal loro esaurirsi, riguarda la disumanizzazione insita nell'isolamento e nella superfluità. Questo pericolo, divenuto reale sotto nazismo e stalinismo, è rappresentato in modo efficace con l'esempio del condominio, immagine che descrive l'«appaesamento» politico che le istituzioni possono creare.

Proprio come gli inquilini di un condominio formano un gruppo perché condividono tutti il medesimo particolare edificio, così noi diventiamo un gruppo sociale, una società, un popolo, una nazione, ecc., in forza delle istituzioni politiche e legali che forniscono al nostro generale vivere insieme tutti i normali canali di comunicazione. E proprio come questi inquilini verranno isolati gli uni dagli altri una volta che l'edificio, per una ragione o per l'altra, verrà loro sottratto, così il crollo delle nostre istituzioni – lo *spaesamento* politico e fisico sempre crescente e lo *sradicamento* spirituale e sociale – è il gigantesco destino di massa della nostra epoca che ci accomuna tutti, benché a livelli molto differenti d'intensità e miseria⁹⁰.

Nella perdita della possibilità reale di fare esperienza del mondo entrando in contatto con i propri simili, Arendt rintraccia il sintomo di una generale tendenza che può minacciare qualunque società. L'isolamento, preludio alla scomparsa di una dimensione plurale che permetta di agire la propria condizione umana, si crea prima della costruzione dei campi di concentramento. Occorrerà allora analizzare e problematizzare il nesso tra condizione umana e isolamento, tra *spaesamento* politico e disumanizzazione per mettere a fuoco uno degli assi portanti dell'architettura arendtiana. Nel dare conto di una realtà politica senza precedenti che minaccia la condizione umana, usando le fonti in modo selettivo ma non arbitrario, intrecciandole altresì con la letteratura, si perviene a penetrare quel nucleo definibile in termini di assenza del mondo (*worldlessness*) o di esseri senza mondo⁹¹. Il totalitarismo si radica e rafforza nell'attacco alla pluralità facendo leva su un'exasperazione dell'atomismo e della solitudine.

In questa sede non si ricostruiranno in modo analitico le tesi principali della monumentale opera consacrata al totalitarismo al fine di evidenziarne

⁸⁹ H. Arendt, *On the Nature of Totalitarianism: An Essays in Understanding* (1953), in *Essays in Understanding: 1930-1954. Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt*, cit., tr. it. *La natura del totalitarismo: un tentativo di comprensione*, in *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, cit., p. 127.

⁹⁰ *Ibid.*, pp. 127-128.

⁹¹ Cfr. P. Hansen, *Hannah Arendt. Politics, History and Citizenship*, Polity Press, Cambridge 1993, pp. 132-133.

criticità e forzature, diffusamente indagate dagli interpreti⁹², ci si muoverà in prevalenza lungo uno dei sentieri tracciati dalle riflessioni arendtiane, segnatamente quello che svela la tensione costitutiva dell'idea di diritti umani, di matrice giusnaturalistica, rispetto a un processo di positivizzazione che, almeno nell'Ottocento, assume una sagoma definita all'interno del perimetro dello Stato-nazione⁹³. La problematizzazione della pensabilità dei

⁹² 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 a una lettura sicuramente debole del fascismo, pur rappresentando un limite empirico dal punto di vista storico, si attenua in una prospettiva di teoria politica, cfr. S. Forti, *Le figure del male*, cit., pp. XXXII ss. Più severi appaiono i rilievi di Esposito che chiama in causa la mancanza di omogeneità del testo, esito di una giustapposizione tra due assi analitici pensati in una differente logica compositiva non suturabile con il collante ideologia-terrore, cfr. id., *Totalitarismo e biopolitica*, in F. Fistetti, F.R. Recchia Luciani (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia e totalitarismo*, cit., pp. 152 ss. Altri, più benevolmente e in direzione opposta, sottolineano come il merito di Arendt stia 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, cfr. A. Martinelli, *Introduzione*, in H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. XIX ss. Un altro versante critico ha riguardato l'occultamento della singolarità del giudeicidio entro una visione che non tiene sufficientemente ferma la distinzione tra camere a gas e campi di lavoro, che non discrimina adeguatamente tra nazismo e stalinismo in rapporto alle vittime, cfr. R. Aron, *Démocratie e Totalitarisme*, Gallimard, Paris 1965. Tassin ha fornito una possibile risposta a questa obiezione, osservando come la forzatura che questa simmetria presenta non invalidi il ritratto dell'universo concentrazionario. In questa chiave, la singolarità del crimine nazista appare all'interno della specificità del crimine totalitario, nazista e staliniano. L'antisemitismo non spiega *in toto* la natura di un crimine che è proprio dell'istituzione totalitaria. In tal senso, la Shoah va analizzata all'interno dell'economia totalitaria e la sua comprensione diviene allora l'esperienza centrale per ripensare l'umanità e le sue prospettive future, cfr. id., *Hannah Arendt et la spécificité du totalitarisme*, cit., pp. 375-376. Nell'impossibilità di ricostruire i molti aspetti critici avanzati dagli interpreti, rinviamo alla breve rassegna di studi concernenti lacune e inesattezze nell'*opus* totalitaria arendtiana richiamata in nota da Tassin, *ibid*, p. 375. Nell'ambito di ricognizioni di carattere più generale della categoria "totalitarismo", Traverso ha riconosciuto la centralità del volume di Arendt nel dibattito concettuale, precisando tuttavia che la continuità ravvisata tra antisemitismo biologico e imperialismo può essere un tratto distintivo del nazismo, ma non dello stalinismo. Pur nei molti meriti, l'opera mancherebbe di uno studio con riscontri empirici e dovute differenziazioni tra sterminio amministrativo nazista e gulag, cfr. E. Traverso, *Il totalitarismo*, cit., p. 108. Per una ricostruzione della traiettoria concettuale dell'idea di totalitarismo si veda inoltre S. Forti, *Il totalitarismo*, Laterza, Roma-Bari 2001.

⁹³ Cfr. A. Facchi, *Breve storia dei diritti umani*, il Mulino, Bologna 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, «da di-

diritti umani prende le mosse dal paradosso tra astratta universalità e appartenenza nazionale che emerge in tutta la sua ambiguità nella congiuntura storica della fine del primo dopo guerra, quando compaiono sulla scena europea milioni di essere umani, tra cui gli ebrei, condannati all'apolidicità. Questi *Heimatlose* (senza patria), spesso effetto di trattati di pace che avevano creato nuove entità territoriali sulla falsariga dello Stato nazionale, una volta spogliati dei diritti umani garantiti dalla cittadinanza si trovano senza alcun diritto. L'esistenza di esseri umani privati del diritto umano ad avere diritti per un verso mette in luce la patologia moderna dei diritti umani, per un altro rappresenta una prima tappa 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 alla ricostruzione dell'antisemitismo, ha avuto un peso di rilievo nello sviluppo della sua teoria e nel conferire alle sue riflessioni quella piega politica che assumerà una forma compiuta all'interno della peculiare analisi dei regimi totalitari. Come ricorda in un'intervista degli anni Sessanta⁹⁴, sono stati gli eventi e le circostanze storiche ad indurla a riflettere sulla questione ebraica, portandola altresì a fare i conti con la propria appartenenza. In risposta a Gerschom Scholem che, a proposito del libro sul caso Eichmann, le scrive di non trovare traccia in lei, come anche in altri intellettuali provenienti dalla sinistra tedesca, di quel concetto di amore per il popolo che appartiene alla tradizione ebraica, Arendt replica di non essere animata da alcun genere di amore per popoli o collettività⁹⁵. L'unica specie d'amore in cui crede è quello per le persone, per i suoi amici. Le sembrerebbe sospetto amare o credere in un popolo di cui si sente semplicemente parte, allo stesso modo in cui non può amare o credere solo in se stessa. L'ebraicità ha sempre rappresentato uno di quei dati di fatto indiscutibili della sua vita che non ha mai desiderato modificare o ricusare, perché «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

ritti naturali diventano diritti positivi, da diritti dell'uomo diventano diritti del cittadino, da diritti universali diventano diritti nazionali».

⁹⁴ Cfr. H. Arendt, *Che cosa resta? Resta la lingua*. Una conversazione con Günther Gaus, cit., pp. 46-47. Nell'intervista Arendt afferma che alla fine degli anni Trenta l'appartenenza all'ebraismo era diventata per lei un problema politico. Si rinvia inoltre a G. Bettini, *Introduzione a H. Arendt, Ebraismo e modernità*, Feltrinelli, Milano 1993, pp. 12 ss.

⁹⁵ Cfr. H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem*. *An Exchange of Letters between Gerschom Scholem and Hannah Arendt*, in «Encounter», XXII, n. 1, 1964, pp. 51-56, tr. it. *Eichmann a Gerusalemme*. *Uno scambio di lettere tra Gerschom Scholem e Hannah Arendt*, in *Ebraismo e modernità*, cit., pp. 222-223.

essere, *fatto*; per le cose che sono *physei* e non *nomō*»⁹⁶. Il processo di riappropriazione storico-politico e di comprensione, iniziato già con il libro su *Rahel Varnhagen*⁹⁷, la conduce successivamente a individuare nella condizione ebraica il “nervo scoperto” delle categorie politiche e giuridiche moderne, come si ricava dall’opera sul totalitarismo⁹⁸. Se, tuttavia, nella ricostruzione della figura di Rahel Varnhagen l’interesse prevalente sembra essere quello dell’appartenenza culturale come dimensione politica, nel dopoguerra il problema identitario sarà immesso entro questioni più ampie che attengono alle condizioni di possibilità del totalitarismo e all’organizzazione politica degli ebrei sopravvissuti allo sterminio⁹⁹.

Riguardo al rapporto tra apolidia e diritti umani, fondo da scandagliare per ricostruire i presupposti che hanno aperto la strada alla Shoah, va ricordato che Arendt ha sollevato il problema delle minoranze e dei profughi a più riprese, sin dalla sua collaborazione come articolista con la rivista «Aufbau» nei primi anni Quaranta¹⁰⁰. Quest’attività può essere letta come un

⁹⁶ *Ibid.*, p. 222.

⁹⁷ Cfr. H. Arendt, *Rahel Varnhagen. Storia di un’ebrea*, cit. Arendt racconta il destino di una donna ebrea nella società dei gentili, muovendosi sul terreno scivoloso dell’esclusione e dell’assimilazione. La sua posizione sembra distanziarsi da entrambe le situazioni, privilegiando un difficile equilibrio tra appartenenza e distanziamento nei confronti del mondo. Si veda inoltre G. Bettini, *Hannah Arendt e il retaggio ebraico: la storia di Rahel Varnhagen*, in «Il Mulino», n. 4, 1988, pp. 726-729.

⁹⁸ Cfr. E. Parise, *La politica dopo Auschwitz. Rileggendo Hannah Arendt*, cit., p. 63.

⁹⁹ Questo spostamento di interesse che la conduce dall’ebraismo a questioni politiche è scandito, oltre che dai contenuti della sua stessa produzione, dal mutamento delle tematiche affrontate nel lungo carteggio intrattenuto con Jaspers. Nell’introduzione all’edizione italiana, Dal Lago ha osservato che la strada verso la politica di Arendt passa per il frantumarsi dell’appartenenza culturale tedesca, cfr. A. Dal Lago, *Introduzione*, in H. Arendt, K. Jaspers, *Carteggio 1926-1969*, cit., pp. XIII-XIV. Scriverà nel 1950 a Martin Heidegger, «[n]on mi sono mai sentita una donna tedesca, e ho smesso da molto tempo di sentirmi una donna ebrea. Mi sento quello che sono in realtà, una donna che viene da lontano», H. Arendt, M. Heidegger, *Briefe 1925 bis 1975. Und andere Zeugnisse*, Klostermann GmbH, Frankfurt a.M. 1998, tr. it. *Lettere 1925-1975. E altre testimonianze*, Einaudi, Torino, 2007, p. 54.

¹⁰⁰ H. Arendt, *Vor Antisemitismus ist man nur noch auf dem Monde sicher. Beiträge für die deutsch-jüdische Emigrantenzzeitung «Aufbau» 1941-1945*, hrsg. von M.L. Knott, Piper, München 2000, tr. it. *Antisemitismo e identità ebraica. Scritti 1941-1945*, Edizioni di Comunità, Torino 2002. «Aufbau» (il titolo faceva riferimento al «Noi costruiamo» – *Wir bauen auf* – in Palestina, nonché alla vita in costruzione dei tedeschi-ebrei in America), giornale newyorkese degli esiliati ebrei-tedeschi, rappresentava un ponte con il mondo intellettuale e un legame con gli avvenimenti politici mondiali. Questi scritti rappresentano dichiarazioni sull’attualità politica del tempo e consentono di osservare *in nuce* la genesi di un interesse per la politica che assumerà nelle opere successive una veste teorica. Alla fine del 1945, nella prima lettera dopo la lunga interruzione dovuta alla guerra, Arendt scrive a Jaspers – a proposito della sua attività americana – di essere diventata «qualcosa che è una via

laboratorio per la messa a punto di temi che avranno nelle *Origins of Totalitarianism* una formulazione più articolata in chiave teorico-politica, dal problema dell'appartenenza politica a una qualche comunità di sorta fino a quello del diritto umano ad avere diritti anche da parte di chi non è protetto dalla cittadinanza. Nel riflettere sull'ondata di profughi riversatasi in Europa a seguito del primo conflitto mondiale, sin dal 1940 comincia a prendere forma nelle analisi arendtiane la questione del rapporto sussistente tra l'esclusione di un individuo dalla vita nazionale di un popolo e la sua tutela giuridica in quanto persona, producendo una prima denuncia di una situazione che nel corso del Novecento si riproporrà in più casi e in contesti differenti. Arendt segnala quello che apparirà in seguito uno schema discriminatorio consolidato e facilmente replicabile, e cioè come l'essere posti in una situazione di assoluta illegalità costituisca il presupposto di una possibile scomparsa dalla società. Gli apolidi si trovavano dal punto di vista politico, sociale e giuridico in un vuoto che non poteva essere colmato attraverso la legislazione nazionale, dal momento che il diritto di asilo e la naturalizzazione non erano in grado di arginare il fenomeno, e neppure attraverso i diritti degli uomini, poiché questi individui entravano in scena come frammenti di popoli che vivevano senza la tutela dello Stato¹⁰¹. A fronte di un mancato riconoscimento dei diritti fondamentali, ovunque andassero i profughi vivevano in balia della contingenza politica e dell'arbitrio sociale, come accadeva per gli ebrei apolidi la cui sopravvivenza dipendeva dall'altrui tolleranza e non dalla sfera del diritto.

Nel dare conto della crisi che investe l'idea di diritti dell'uomo con le politiche totalitarie, Arendt ne indaga i tratti aporetici a partire dall'emergenza internazionale rappresentata da masse crescenti di rifugiati, apolidi, sfollati, gettando altresì le basi per una diversa comprensione dei diritti umani nei termini di diritto ad avere diritti. L'intreccio tra le vicende dei senza patria che compaiono in Europa nel periodo compreso tra le due guerre mondiali e la critica ai diritti dell'uomo è discusso in alcuni articoli pubblicati alla fine degli anni Quaranta¹⁰², con una riformulazione più compiuta all'interno del capitolo IX delle *Origins of Totalitarianism*, dedicato al tramonto dello Stato nazionale e alla fine dei diritti umani.

di mezzo tra lo storiografo e il pubblicista politico», H. Arendt, K. Jaspers, *Carteggio 1926-1969*, cit., p. 49.

¹⁰¹ Cfr. H. Arendt, *Antisemitismo e identità ebraica. Scritti 1941-1945*, cit., pp. 130-131.

La stessa Arendt già nel 1937 era stata privata della cittadinanza.

¹⁰² Si rinvia a H. Arendt, *Es gibt nur ein Menschenrechte*, in «Die Wandlung», IV, 1949, pp. 754-770, Ead., *The Right of Man: What are They?*, in «Modern Review», III, n. 1, 1949, pp. 24-36.

In uno degli articoli in questione, Arendt ricorda come i diritti dell'uomo proclamati in modo solenne nel corso delle rivoluzioni di fine Settecento, quale pietra miliare di ogni società civilizzata, siano divenuti una questione di pratica politica solo alla fine della Prima guerra mondiale¹⁰³. Nel corso dell'Ottocento la loro invocazione è avvenuta in modo superficiale, sia al fine di proteggersi dal potere dello Stato che di mitigare gli effetti sociali della rivoluzione industriale, senza che i partiti, radicali o liberali, avvertissero l'urgenza di una loro tutela¹⁰⁴. Inoltre, questi eterni diritti assumono una forma tangibile attraverso i diritti dei cittadini dei differenti paesi, con la conseguenza che entro quello spazio giuridico occorre muoversi per ottenere un cambiamento legislativo che si conformi allo spirito delle rivendicazioni dei diritti dell'uomo.

La questione dei diritti umani è stata rivitalizzata dall'emergere di categorie di esseri umani che, pur vivendo all'interno di paesi civili, non sono in possesso della cittadinanza e vivono fuori dall'ordine legale. Masse crescenti di apolidi e rifugiati appaiono come la conseguenza di ogni catastrofe politica e sociale, tant'è che «[d]alla fine della guerra mondiale in poi ogni avvenimento politico, guerra o rivoluzione, ha aggiunto con monotona regolarità un nuovo gruppo a quelli che vivevano al di fuori della legge»¹⁰⁵, diffondendo il problema in nuovi paesi fino a divenire la questione insolubile all'ordine del giorno nelle conferenze internazionali. La dimensione del fenomeno è segnalata dallo scarto tra le intenzioni di chi considera "inalienabili" i diritti dell'uomo goduti dai cittadini dei paesi più civilizzati e il deterioramento progressivo della situazione degli sfollati all'interno dei campi, luoghi deputati alla risoluzione amministrativa del problema domiciliare¹⁰⁶. Anche il lessico utilizzato per nominare i senza diritti ha registrato un peggioramento: chiamare gli apolidi persone senza Stato significava almeno riconoscere che costoro avevano perso la protezione di un qualche governo e che avevano bisogno di accordi internazionali perché fosse assicurato loro uno statuto legale, l'invenzione del termine «*displaced persons*» implica invece la volontà di risolvere il problema negandone la stessa esistenza¹⁰⁷.

Nelle vicissitudini che hanno riguardato le minoranze e *maxime* gli apolidi, gli ebrei costituiscono figure paradigmatiche dell'alterità nel panorama

¹⁰³ Cfr. H. Arendt, *The Right of Man: What are They?*, cit., p. 24.

¹⁰⁴ Cfr. *ibid.* In questo periodo il significato di diritti umani acquisisce una nuova connotazione: come slogan dei protettori dei diseredati, questi diritti divengono un tipo di legge addizionale, un diritto di eccezione per quanti non hanno nulla di meglio cui fare affidamento.

¹⁰⁵ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 385.

¹⁰⁶ Cfr. *ibid.*, p. 388; cfr. H. Arendt, *The Right of Man: What are They?*, p. 25.

¹⁰⁷ *Ibid.*

giuridico-politico che precede il secondo conflitto mondiale. La ricostruzione del contesto che fa da sfondo al dominio totale e che ha contribuito a gettarne le basi prende le mosse da un'analisi del senso e delle implicazioni dell'apolidicità a partire dal piano storico-politico per approdare alla questione che continua a interrogare attori e interpreti della politica: l'esistenza effettiva di diritti derivanti dal solo fatto di essere umani, indipendentemente da uno specifico status politico. Arendt si attarda nel dare conto del clima di disgregazione che si respira in Europa nel periodo che fa seguito al primo conflitto mondiale, specie nei paesi sconfitti, con la diffusione di un odio generalizzato che permea gli affari pubblici e che pone i gruppi etnici in perenne contrasto. Quelle che *prima facie* possono mostrarsi come contese nazionalistiche svelano in realtà per alcuni gruppi una condizione peggiore del mero danno economico-sociale arrecabile dalla guerra, che si rivela nella perdita di un governo capace di rappresentarli e proteggerli, nell'essere 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 altrui»¹⁰⁸. I trattati di pace postbellici, il dissolvimento dell'impero austro-ungarico e russo – con la contigua creazione di nuovi Stati – implicano per gruppi consistenti di persone lo sgretolarsi del valore delle norme del mondo circostante, con l'effetto che «privati dei diritti umani garantiti dalla cittadinanza, si trov[ano] ad essere senza alcun diritto, la schiuma della terra»¹⁰⁹.

La condizione degli apolidi e l'idealismo dei diritti umani sono innestati da Arendt all'interno della critica rivolta all'estensione dello Stato nazionale nell'Europa orientale, essendo questo una forma di governo rivelatasi fragile dinanzi alla politica mondiale già in paesi che potevano vantare una tradizione nazionale consolidata. A ciò si aggiunga che in quell'area non erano rintracciabili le condizioni necessarie per una sua edificazione, quali l'omogeneità della popolazione e il radicamento. Ne deriva che i trattati di pace conducevano a un'arbitraria formazione di popoli, minoranze ufficiali e semplici nazionalità senza Stato, assegnando il governo ad alcuni e la servitù ad altri¹¹⁰. Per le minoranze numericamente più consistenti si prevedeva una speciale tutela, attraverso lo strumento dei trattati, affidata alla Lega delle nazioni, trascurando le aspirazioni nazionali di popoli che in alcuni paesi rap-

¹⁰⁸ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 374. Per un approfondimento si rinvia a I. Possenti, *L'apolide e il paria. Lo straniero nella filosofia di Hannah Arendt*, Carocci, Roma 2002, p. 23.

¹⁰⁹ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 372.

¹¹⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 376-378.

presentavano anche la metà della popolazione¹¹¹. Questa modalità apparentemente garantista a ben vedere sembra avviare, in maniera più o meno diretta, a un'assimilazione indolore di minoranze destinate ad essere, prima o poi, inglobate o eliminate, dal momento che né la Lega né i trattati avevano la forza per impedirlo. La causa nazionale dei gruppi etnici minoritari cerca affannosamente di farsi visibile attraverso la forma congressuale – «una specie di nazione delle minoranze» – la cui base, tuttavia, sarà fondata sugli interessi nazionali e non su quelli comuni ai gruppi in quanto tali¹¹².

Gli ostacoli che si frappongono tra i gruppi minoritari e i tentativi di immaginare una qualche forma di tutela mettono in luce un nodo problematico interno al sistema degli Stati-nazione:

[...] cioè 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 etnica¹¹³.

In fondo, lo stesso ricorso a un organismo esterno garante dei diritti elementari di milioni di persone esplicita la sovrapposizione tra nazionalità e protezione giuridica, evidenziando altresì il carattere oramai permanente delle minoranze. 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 nazione¹¹⁴. Si

¹¹¹ «Era inevitabile che i popoli che avevano ottenuto la sovranità nazionale a spese degli altri si trovassero fin da principio costretti al ruolo di oppressori, e che, peggio ancora, i gruppi frustrati, animati da ostilità contro un governo loro imposto, si convincessero che la libertà non era possibile senza autodeterminazione e sovranità nazionale, che senza un loro governo erano defraudati dei diritti umani», *ibid.*, pp. 378-379.

¹¹² Nel Congresso le due nazionalità prevalenti erano costituite da ebrei e tedeschi, presenti in tutti i paesi e quindi potenzialmente capaci di far sentire la propria voce nell'europa. L'interregionalità dei gruppi faceva sì che l'interesse nazionale prevalesse su quello dei governi, così accadeva che le minoranze tedesche di un paese fossero solidali con quelle tedesche di un altro paese. «Perciò nel 1933, quando la delegazione chiese una mozione di protesta contro il trattamento degli ebrei nel Terzo Reich (una richiesta che, a rigore, non aveva diritto di avanzare perché gli ebrei tedeschi non erano una minoranza) e i tedeschi annunciarono la loro solidarietà con la Germania ricevendo l'appoggio della maggioranza dell'assemblea (l'antisemitismo era maturo in tutti gli stati dell'est), la delegazione ebraica abbandonò l'aula per sempre e il Congresso cadde nell'ombra», cfr. *ibid.*, pp. 382.

¹¹³ *Ibid.*, p. 382.

¹¹⁴ Cfr. W. Heuer, *L'Europe et ses réfugiés. Hannah Arendt et la nécessaire politisation des minorités*, in A. Kupiec, M. Leibovici, G. Muhlmann, É. Tassin (sous la direction de), *Hannah Arendt. Crises de l'état-nation*, cit., pp. 183-186, ripercorrendo alcuni passaggi di una lettera che Arendt scrive al suo amico Erich Cohn-Bendit a proposito della situazione

fa strada uno sbilanciamento tra diritto e interesse nazionale che segnala la trasformazione dello Stato da strumento giuridico a strumento nazionale – una conquista dello Stato da parte della nazione – ancor prima che il nazismo faccia coincidere il diritto con il benessere del popolo tedesco. La rottura di questa unità, contraddistinta dalla supremazia della volontà della nazione a scapito dei principi astratti, condurrà al crepuscolo dello Stato nazionale¹¹⁵. In sintesi, la massiccia ondata di rifugiati prodotta dalle guerre civili e dalla crisi economica coglie impreparata l'Europa, generando una codificazione dello status di minoranza e nel contempo un cedimento della capacità della cittadinanza di attribuire eguali diritti. In questo orizzonte, l'istituzione su larga scala di quello che diventerà un elemento paradigmatico nella risoluzione dei problemi “demografici” rappresentati dalle vite di scarto, vale a dire il campo, sembra coerente con l'impianto di uno Stato-nazione che fonda il godimento dei diritti sull'appartenenza all'*ethnos*¹¹⁶.

Con il riassetto della morfologia geopolitica dell'Europa postbellica fanno la loro comparsa, oltre che le minoranze, milioni di umani posti ai margini, soggetti politici per difetto, sprovvisti o privati di stato e di identità politica. Tale mancanza traduce una progressiva marginalizzazione materiale e politica scandita da un processo di deprivazione che va dalla casa al mondo, passando per la perdita dell'appartenenza politica: «*Homeless, Statelessness, Worldlessness*»¹¹⁷. Questa traiettoria sottrattiva che investe lo status giuridico, la sfera pubblica, la possibilità stessa di avere un posto nel

delle minoranze in Europa (1940), si fa riferimento alla loro non assimilabilità e alla necessità che siano oggetto di una politica europea d'insieme. Sono ugualmente inadeguate politiche specifiche per le minoranze, perché esse si risolvono in una cultura senza contesto nazionale che rischia di trasformarsi in folklore o in barbarie nazionalrazzista. L'obiettivo che emerge in questa lettera è quello di aprire a un sistema federale europeo. Oltre alla lettera, Heuer fa costante riferimento al seminario pronunciato da Arendt a Berkeley nel 1955, *Statelessness*, nel quale si approfondisce il nesso tra sistema degli Stati-nazione europei, rifugiati, minoranze e apatridi. Si torna a evocare la creazione di una federazione degli europei in cui prevedere, all'interno delle comunità nazionali, uno spazio per le nazionalità non legate a un territorio. Arendt sembrerebbe propendere per una messa in crisi dell'asse Stato-nazione-territorio su cui sono stati edificati gli Stati-nazione in vista di uno Stato pensato come spazio per la cittadinanza politica.

¹¹⁵ Cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 383.

¹¹⁶ «Trovandosi di fronte ad un corpo esteso di popolazione tecnicamente “senza Stato”, lo Stato-nazione rispose non estendendo le protezioni giuridiche ai non-cittadini, ma collocando coloro che erano privi di Stato nel limbo giuridico e politico dei campi d'internamento», D. Villa, *Genealogie del dominio totalitario: Arendt e Adorno*, in F. Fistetti, F.R. Recchia Luciani (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia e totalitarismo*, cit., p. 188.

¹¹⁷ M.C. Caloz-Tschopp, *Les sans-Etat dans la philosophie d'Hannah Arendt. Les humains superflus, le droit d'avoir des droits et la citoyenneté*, Payot, Lausanne 2000, p. 13.

mondo, pone quel che resta delle esistenze deumanizzate in una condizione di superfluità, non nel senso di vite non-necessarie, ma di «surplus gettabili»¹¹⁸. L'apparizione di individui senza Stato e senza statuto si iscrive nel contesto già richiamato di smembramento degli imperi austro-ungarico, ottomano e russo, di incapacità degli Stati-nazione di integrare popoli e individui senza Stato, cui si aggiungono gli effetti di leggi d'eccezione volte a discriminare tra vari gradi di cittadinanza.

Tra gli apolidi, «il gruppo umano più caratteristico della storia contemporanea», si annoveravano gli *Heimatlose*, persone la cui origine non poteva essere determinata o che erano state private della cittadinanza dai governi vittoriosi¹¹⁹. La possibilità di privare della cittadinanza o di espellere i soggetti sgraditi rappresentava qualcosa di nuovo che svelava un tratto latente della sovranità nazionale. Se è vero che lo Stato era detentore della titolarità piena del potere sovrano soprattutto in materia di «emigrazione, naturalizzazione, nazionalità ed espulsione»¹²⁰, tuttavia il suo esercizio aveva incontrato un limite pratico nei comuni interessi condivisi con le altre nazioni. Con i regimi totalitari questo limite si disperde aprendo alla possibilità di sottrazione in massa dello statuto di cittadino. Nei confronti di queste «*displaced persons*», il diritto di asilo, il rimpatrio e la naturalizzazione, costituivano misure eccezionali inadeguate per via della persistenza e della rilevanza del fenomeno. Il diritto di asilo, pur rappresentando un baluardo di quel principio che impediva la fuoriuscita dalla sfera della legalità per motivi indipendenti dalla propria volontà, aveva un ruolo marginale rispetto al diritto internazionale dello Stato. Il rimpatrio si mostrava di fatto impraticabile per via delle resistenze dei paesi d'origine, evidenziando la difficoltà di espellere soggetti indeportabili quali gli apolidi. La conclusione che Arendt ne trae è che nessuna tipologia di status giuridico può surrogare il territorio in cui confinare un individuo sradicato, senza vincoli, ovunque straniero¹²¹. L'unica patria che il mondo saprà garantire agli apatridi saranno i campi di internamento. Anche la naturalizzazione, procedimento appli-

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 12. L'autrice sottolinea come il movimento di messa fuori legge, o di messa al bando, pur avendo le sue «origini» nel totalitarismo, continui a operare nel mondo post-totalitario. In questa prospettiva, alla superfluità di ieri affianca l'umanità gettabile di oggi, rintracciata dietro termini quali flessibilità, efficacia, disoccupazione, clandestinità.

¹¹⁹ Cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., 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.

¹²⁰ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 387.

¹²¹ Cfr. *ibid.*, p. 394.

cabile solo per casi limitati, mostrava le corde dinanzi alla consistenza numerica degli apolidi. In più, la paura che la massa di profughi produceva sui governi metteva a rischio anche la condizione di quei cittadini già naturalizzati.

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 persone¹²². Nella figura dell'apolide sembra dunque condensarsi quel paradosso della politica moderna che proclama come inalienabili e propri di ogni uomo diritti realmente goduti solo dai cittadini dei paesi più prosperi. Ne consegue che chi si trova nella condizione di apolidicità è al tempo stesso privo di una casa, di una patria, di un posto nel mondo, nonché della stessa possibilità di essere un soggetto di diritto¹²³. Attraverso queste riflessioni assume una forma definita quello che può considerarsi un punto nodale della teoria politica arendtiana: l'esigenza di un posto, di un luogo (di residenza) nel mondo in cui possa mettere radici e dispiegarsi ogni esistenza umana riguarda la possibilità stessa di sopravvivere¹²⁴. Le solenni dichiarazioni sottoscritte non sono in grado di impedire agli Stati di misconoscere gli apolidi come soggetti di diritto, aprendo così la strada all'arbitrio poliziesco. Da questa tragica circostanza discendono conseguenze ancor più paradossali: i campi di internamento diverranno casa e patria per esseri umani depoliticizzati e senza radici, la violazione della legge rappresenterà l'unico riconoscimento giuridico ammissibile per soggetti ontologicamente illegali. Come anomalia della legge, l'apolide ha la *chance* di essere visibile entro l'ordine giuridico solo attraverso un'infrazione delle sue norme: così Arendt rimarca che «[p]er stabilire se qualcuno è stato spinto ai margini dell'ordinamento giuridico basta chiedersi se giuridicamente sarebbe avvantaggiato dall'aver commesso un reato comune»¹²⁵. Dinanzi all'apolide si realizza un completo capovolgimento dei valori, nella misura in cui l'autore di un reato può vantare maggiori tutele giuridiche di un *Heimatlose* che, senza aver commesso alcun crimine e per il

¹²² Cfr. *ibid.*, pp. 399-400.

¹²³ Cfr. I. Possenti, *L'apolide e il paria. Lo straniero nella filosofia di Hannah Arendt*, cit., pp. 24-25.

¹²⁴ Cfr. M.C. Caloz-Tschopp, *Les sans-Etat dans la philosophie d'Hannah Arendt. Les humains superflus, le droit d'avoir des droits et la citoyenneté*, cit., p. 15. L'esigenza di appartenere politicamente, tanto per il soggetto quanto per l'esistenza stessa della politica, ha, secondo l'autrice, una matrice ontologica.

¹²⁵ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 397-398.

solo fatto di esistere, può essere arrestato, minacciato di espulsione, confinato in un campo senza processo.

Lo stesso uomo che ieri era in prigione per il semplice fatto di esistere in questo mondo, che non aveva alcun diritto e viveva sotto la minaccia dell'espulsione, o che senza processo è stato confinato in un campo d'internamento perché aveva cercato di lavorare e di guadagnarsi da vivere, può diventare quasi un cittadino in piena regola mercé un piccolo furto¹²⁶.

Al fine di dare conto di quali possano essere le conseguenze dell'apolidicità in quanto perdita di ogni status giuridico, finanche di un'identità ufficialmente documentabile, non va dimenticato lo zelo dei nazisti nel fare in modo che gli ebrei non tedeschi fossero privati della cittadinanza prima del trasporto o il giorno stesso della deportazione¹²⁷. La situazione degli ebrei in particolare rappresenta il paradigma degli apolidi in generale, come testimonia la circostanza che nessun governo 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 tutte¹²⁸.

Nell'antisemitismo moderno si coagula il dispositivo spoliticizzante della modernità stessa, esibito dall'ebreo quale figura "esemplare" dell'apolidicità e delle dinamiche di privazione a essa connesse. Questo dispositivo mimetizzato nelle pieghe dello Stato nazionale emerge quando lo Stato smarrisce la sua funzione di nune tutelare dei diritti di quanti vivono entro i suoi confini, convertendosi a mero strumento della nazione¹²⁹. Se lo Stato si caratterizza per la struttura razionale-legale deputata alla garanzia dei diritti, la nazione si fonda sul presupposto di un'idea di comunità sostanziale. Nell'endiadi Stato-nazione si estrinseca quindi una tensione tra un'esigenza di astrarre, riconducibile a un carattere proprio dello Stato razionale, e un essenzialismo che pervade invece il concetto di nazione. Questo aspetto tensivo si evidenzia attraverso le esistenze di coloro che, non appartenendo a una comunità etnica, non possono aspirare a una protezione legale da par-

¹²⁶ *Ibid.*, p. 397.

¹²⁷ Cfr. *ibid.*, p. 389. Una legge del *Reich* privava, invece, automaticamente gli ebrei tedeschi della cittadinanza quando "abbandonavano" il territorio nazionale per essere deportati.

¹²⁸ 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.

¹²⁹ Cfr. E. Parise, *La politica dopo Auschwitz. Rileggendo Hannah Arendt*, cit., p. 24.

te dello Stato¹³⁰. A suffragio di tale circostanza, può essere utile richiamare quanto osservato nel breve articolo *The Nation*, riguardo agli esiti dell'identificazione ottocentesca tra Stato e nazione:

[...] 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 nazionali¹³¹.

La difficoltà di combinare la sovranità nazionale con la dichiarazione dei diritti dell'uomo era emersa già in passato. La contraddizione tra diritti rivendicati contemporaneamente «come l'inalienabile patrimonio di tutti gli esseri umani e come il patrimonio specificamente nazionale di un popolo sovrano»¹³² sfocia in una riduttiva garanzia dei diritti umani esclusivamente come diritti nazionali, con la conquista dell'aspetto razionale dello Stato da parte dell'anima della nazione¹³³.

Il caso dei senza Stato pone un interrogativo che Arendt sembra rivolgere a tutti i paesi del mondo: esistono realmente diritti umani indipendenti da uno status politico specifico e derivanti dal solo fatto di essere uomini¹³⁴? L'incapacità degli Stati di tutelare gli apolidi in quanto soggetti di diritto, oltre a rivelare una compressione delle sue funzioni razionali-legali, evidenzia altresì l'intrinseca incertezza dei diritti umani. Le dichiarazioni settecentesche dei diritti dell'uomo sembravano aver emancipato l'umanità dalle prerogative che l'accidentalità della nascita o i privilegi della storia assicuravano ad alcuni strati sociali (o generazioni), diffondendo la convinzione che d'allora in poi l'uomo sarebbe stato la fonte del diritto. Ne consegue che si poteva fare affidamento sulla tutela di questi diritti anche con-

¹³⁰ Cfr. S. Forti, *Le figure del male*, cit., pp. XIX-XXX.

¹³¹ H. Arendt, *The Nation*, in «The Review of Politics», VIII, n. 1, 1946, pp. 138-141, tr. it. *La nazione*, in *Archivio Arendt I. 1930-1948*, cit., p. 241.

¹³² Cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 322.

¹³³ Cfr. C. Ferrié, *Le pouvoir du peuple entre nation et fédération*, in A. Kupiec, M. Leibovici, G. Muhlmann, É. Tassin (sous la direction de), *Hannah Arendt. Crises de l'état-nation*, cit., pp. 66-67, l'argomentazione arendtiana sarebbe rivolta innanzitutto contro la sovranità nazionale quale principio di esclusione o di marginalizzazione dei non nazionali. Quando la sovranità del popolo è ricompresa entro quella nazionale, la nazione si sostituirebbe allo stato di diritto razionale.

¹³⁴ Cfr. H. Arendt, *The Right of Man: What are They?*, cit., p. 25. Un'analisi ad ampio raggio delle implicazioni che il tema dei diritti umani ha negli scritti arendtiani è presente in S. Parekh, *Hannah Arendt and the Challenge of Modernity. A Phenomenology of Human Rights*, Routledge, New York 2008.

tro la sovranità dello Stato e l'arbitrio della società¹³⁵. La concezione che sta alla base dei diritti di un uomo sovrano, fonte e fine del diritto, si inserisce in quell'alveo giusnaturalistico che riconosce il legame tra padronanza di sé, indipendenza e possesso di diritti naturali. Fa notare Arendt che in questo stesso periodo si afferma altresì una sovranità popolare che sembrava poter tutelare i diritti inalienabili in forza del diritto del popolo all'auto-governo. All'emancipazione dell'uomo da vincoli superiori, portatore in sé del suo fine e della sua dignità, si accompagna la coeva contrazione di queste aspirazioni entro i confini propri alle prerogative dei membri di un popolo determinato. Nella riduzione dell'universalismo al particolarismo dei diritti dei popoli, nel passaggio da diritti posseduti in quanto uomini ma goduti in quanto cittadini si appalesa un tratto di presunta genericità insito nell'idea di diritti dell'uomo.

L'aporeticità che sembra connotare tali inalienabili diritti agli occhi di Arendt origina dal mettere al centro «un uomo "astratto", che non esisteva in nessun luogo, perché perfino i selvaggi vivevano in qualche forma di ordinamento sociale»¹³⁶. Questo è il motivo per cui la questione della tutela dei diritti umani non poteva che legarsi alla garanzia offerta dallo scudo della sovranità popolare. 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 sovrapposibilità tra diritti umani e diritti dei popoli nel sistema europeo degli Stati-nazione si è mostrata in tutta la sua ambiguità con la comparsa di una massa crescente di persone (apolidi, minoranze etniche e religiose) che, non potendo vantare la protezione di uno Stato, era ovunque straniera¹³⁷.

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 garantirlo¹³⁸.

Questa circostanza spiega lo stretto legame con l'identità nazionale, imputabile non certo a forme di fanatismo nazionalistiche, quanto alla consa-

¹³⁵ Cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 403-404.

¹³⁶ Cfr. *ibid.*, p. 404.

¹³⁷ Cfr. I. Possenti, *L'apolide e il paria. Lo straniero nella filosofia di Hannah Arendt*, cit., p. 27.

¹³⁸ H. 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. Da qui la loro affannosa ricerca di una comunità nazionale di cui sentirsi parte e in nome della quale battersi.

pevolezza che la garanzia dei diritti più elementari passava per la strada del governo. Nel dare conto della formulazione di una nuova carta per i diritti dell'uomo, si sottolinea la difficoltà nel riuscire a distillarne una definizione distinta da quella dei diritti del cittadino. Per penetrare la reale sostanza dei diritti umani e per immaginarne altresì una possibile rifondazione, l'analisi arendtiana, in armonia con quella centralità che l'esperienza ha nel suo filosofare, muove dalle violazioni, dalle perdite, facendo emergere dal "rovesciamento degli esempi negativi" la traccia di nuovi possibili inizi. Si tratta di una modalità che per certi versi ricorda un'accezione di carattere più materiale del diritto come risposta a possibili violazioni. In questa linea, a partire dalle discriminazioni realmente patite dai senza Stato, è possibile comprendere quale tipologia di diritti sia stata loro sottratta con la privazione dei diritti umani. La prima perdita di cui hanno sofferto è stata la patria, vale a dire il tessuto sociale in cui sono nati e attraverso il quale hanno stabilito un distinto posto per sé nel mondo. La calamità descritta non è nuova nella storia, il mondo da sempre conosce migrazioni forzate dei popoli per vari ordini di ragioni. A essere senza precedenti è l'impossibilità di trovare una nuova casa. 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 comunità¹³⁹.

Anche la seconda perdita subita, quella della protezione del proprio governo equivalente alla mancanza di status giuridico in ogni paese, presenta modalità inedite nella misura in cui quella rete tessuta attorno al cittadino da accordi e trattati che gli consentiva di spostarsi portando con sé quella tutela viene meno. In estrema sintesi, chi non veste più i panni del cittadino precipita fuori dalla legalità¹⁴⁰. Questa messa al bando mette in luce la facilità con cui è possibile privare qualcuno che sia completamente innocente della capacità giuridica rispetto a chi ha invece commesso un crimine. Lo scollamento tra crimine e pena è un filo ulteriore annodato a quell'incertezza di fondo dei diritti umani, stretta tra condizione di apolidicità e crepuscolo dello Stato nazionale.

¹³⁹ Cfr. H. Arendt, *The Right of Man: What are They?*, p. 26. Per una rilettura dei temi arendtiani alla luce di problematiche contemporanee quali l'immigrazione e l'appartenenza politica si veda inoltre S. Benhabib, *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*, University of Cambridge, Cambridge 2004, tr. it. *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, Cortina, Milano 2006, pp. 40 ss.

¹⁴⁰ Cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 407-408. La numerosità dei perseguitati rendeva inapplicabile una pratica destinata a casi eccezionali quale l'asilo. A ciò si aggiunga che i nuovi esuli erano perseguitati non certo per quello che avevano fatto o pensato, ma per quello che erano, perché nati nella razza o nella classe stigmatizzata in quella circostanza.

La situazione di assenza di legalità in cui sono precipitati i senza Stato non può essere messa a fuoco con il lessico giuridico che attinge a un catalogo variabile di diritti umani, poiché la perdita o la sottrazione di uno di questi non implica l'assoluta mancanza di diritti¹⁴¹. Il dramma di quanti sono privati dello status giuridico non attiene alla privazione di uno specifico diritto all'interno di una codificazione riconosciuta, quanto al non appartenere ad alcuna comunità che li protegga o reclami. In questo quadro, l'attacco alla vita è l'ultimo atto di un processo progressivo di sottrazione di significato agli occhi del mondo teso a rendere gli individui perfettamente superflui. Lo sterminio degli ebrei è stato preparato dalla privazione della cittadinanza di seconda classe, perfezionato con l'isolamento dal mondo dei vivi attraverso i ghetti o i Lager; e i nazisti, «prima di azionare le camere a gas, li hanno offerti al mondo constatando con soddisfazione che nessuno li voleva»¹⁴². Gli ebrei non sono stati solo privati di un mondo comune ma ricacciati nella loro mera differenziazione in quanto essenzialmente ineguali¹⁴³.

La comprensione del nocciolo essenziale che la soppressione dei diritti umani chiama in causa conduce quindi alla possibilità di perdere una comunità, alla «mancanza di un posto al mondo che dia alle opinioni un peso e alle azioni un effetto»¹⁴⁴. È una comunità peculiare quella che Arendt evoca, distante da omogeneità di matrice etnica, vicina a uno spazio vivificato da relazioni sociali e politiche, a un «mondo comune» che sia in grado di unire e nel contempo di separare gli uomini¹⁴⁵. La perdita dei diritti umani consiste allora nella mancanza di un posto nel mondo in cui l'esistenza umana possa acquisire significato. Il lungo percorso attraverso le vicende e le privazioni subite dagli apolidi conduce Arendt a riformulare la nozione

¹⁴¹ In fondo, si può immaginare che un criminale patisca la perdita di libertà o che in alcune circostanze venga meno il diritto alla felicità, «ma in nessuno di tali casi si può sostenere che ci sia stata una perdita di diritti umani», H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 409.

¹⁴² Arendt sostiene con fermezza come la totale assenza di diritti sia il presupposto per la cancellazione della vita stessa, *ibid.*, p. 409.

¹⁴³ Cfr. C. Menke, *The "Aporias of Human Rights" and the "One Human Right": Regarding the Coherence of Hannah Arendt's Argument*, in «Social Research», vol. 74, n. 3, 2007, p. 746, le politiche totalitarie di esclusione e soppressione delle minoranze hanno dimostrato la debolezza dei diritti umani dinanzi alla comparsa dell'uomo naturale. Si è trattato di una situazione rimasta inespressa fin quando ogni essere umano era parte di una comunità, ma che ha acquistato un senso diverso con la comparsa dei non-appartenenti.

¹⁴⁴ «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 fa», H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 410.

¹⁴⁵ Cfr. H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 39.

di diritti umani nei termini di un «diritto ad avere diritti»¹⁴⁶, che rinvia alla possibilità di vivere uno spazio in cui le opinioni possano avere rilievo per gli altri¹⁴⁷. Quella che i senza Stato hanno esibito in termini di “negazione” è stata quindi non la perdita di specifici diritti, ma di una comunità disposta a garantire loro qualsiasi diritto, senza che questa situazione potesse essere controvertita per via del modo in cui l’umanità si era organizzata¹⁴⁸. Le circostanze storiche e i regimi politici nel recidere i legami che danno sostanza all’appartenenza politica hanno prodotto uomini non significativi dal punto di vista dell’umanità. Questa eccezionalità descrive un’assenza di ordine, di posto, che equivale alla perdita di strutture e forme giuridiche più che di contenuti specifici. Essere fuori dalla legge significa essere condannati all’impotenza, essere privati della possibilità di appartenere a una comunità in cui pensarsi.

La formulazione del «diritto ad avere diritti» come traduzione positiva della perdita di patria, di appartenenza e di mondo patita da una schiera di esseri umani sfugge alla categorizzazione settecentesca di diritti umani scaturenti dalla natura dell’uomo. Frutto della fiducia in una natura che fosse «meno estranea della storia all’essenza dell’uomo»¹⁴⁹, i diritti naturali non riguardavano la pluralità e l’essere parte di una società. La situazione novecentesca, caratterizzata da un uomo affrancato dalla natura, presupporrebbe che il «diritto ad avere diritti» o anche il «diritto di ogni individuo ad appartenere all’umanità» fosse assicurabile dall’umanità stessa¹⁵⁰. Questa possibilità rinvia in buona sostanza a una sfera di tutela capace di trascendere gli

¹⁴⁶ H. Arendt, *The Right of Man: What are They?*, p. 30; H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 410.

¹⁴⁷ È stato autorevolmente osservato come il concetto di diritto non sia usato allo stesso modo nelle due parti dell’espressione «diritto ad avere diritti»: mentre la prima accezione di diritto sembra evocare una «rivendicazione morale di appartenenza», come riconoscimento dell’appartenenza a una qualche comunità, la seconda accezione, di stampo giuridico civile, rinvierebbe a una sorta di titolarità di diritti esercitabile solo in quanto si è riconosciuti come membri di una comunità. Per quanto il concetto di comunità evocato da Arendt sia civico e non etnico, il dilemma del «diritto ad avere diritti» non decostruisce la dicotomia tra diritti umani e diritti dei cittadini, S. Benhabib, *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, cit., pp. 44 ss. A partire dal ripensamento arendtiano dei diritti umani, è stata altresì proposta una teoria normativa nella quale la cittadinanza sia quella *Grundnorm* che permette l’esercizio di altri diritti; sul punto si rinvia a P. Helzel, *Il diritto ad avere diritti. Per una teoria normativa della cittadinanza*, Cedam, Padova 2005, pp. 2 ss.

¹⁴⁸ L’organizzazione del mondo in una famiglia di nazioni faceva sì che la perdita dello statuto politico coincidesse con la messa al bando dall’umanità, cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 411.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 413.

¹⁵⁰ *Ibid.*

stessi Stati sovrani, inesistente nel periodo in cui Arendt scrive e per di più difficile da immaginare nel suo funzionamento¹⁵¹. Il dilemma della pensabilità-praticabilità di una sfera comprendente l'umanità intera a garanzia dell'“umano diritto ad avere diritti” pone altresì dinanzi al rischio che la dissoluzione dell'autorità di criteri derivati dalla religione o dal diritto naturale conduca ad assimilare il diritto all'utile. L'idea che il diritto identifichi quanto è bene o utile «per il tutto, tenuto distinto dalle sue parti»¹⁵² ha aperto la strada ai crimini contro i diritti umani perpetrati nei regimi totalitari. In questo senso, i campi testimoniano la possibilità che un'umanità perfettamente automatizzata decida democraticamente, per maggioranza, la necessità di eliminare una sua parte per il bene della collettività, quasi che il rafforzamento di un corpo nel suo complesso fosse ottenibile attraverso la retorica del sacrificio di elementi di volta in volta resi superflui. E allora il termine “umanità” rischia di svuotarsi di senso se non si comprende che i crimini contro i diritti umani rappresentano un attentato alla diversità umana in quanto tale, vale a dire a una caratteristica stessa della condizione umana¹⁵³. Nel lessico arendtiano non esiste l'uomo quale ente astratto, ma esistono *gli* uomini: la pluralità rappresenta la legge della terra. Ed è questo il motivo per cui

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 mostrarsi¹⁵⁴.

Per l'uomo come uomo il diritto che trascende specifiche tipologie di diritti è quello ad appartenere a una comunità politica, a non essere escluso dai diritti che ci si garantisce mutualmente entro questo spazio. Si tratta del diritto alla *membership*, ad appartenere a una qualche forma di comunità

¹⁵¹ Arendt sembra gettare una luce su una questione tuttora cruciale nel dibattito sui diritti umani, quella della loro effettività e giustiziabilità. Per un approfondimento si rimanda in via succinta ai classici N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1997; A. Cassese, *I diritti umani oggi*, Laterza, Roma-Bari 2004; L. Pannarale, *Giustiziabilità dei diritti umani*, FrancoAngeli, Milano 2004.

¹⁵² H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 413-414.

¹⁵³ Cfr. H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, cit., p. 275.

¹⁵⁴ H. Arendt, *Was ist Politik? Aus dem Nachlass*, hrsg. von U. Ludz, Piper, München 1993, tr. it. *Che cos'è la politica?*, Edizioni di Comunità, Milano 1995, p. 83.

organizzata senza il quale gli altri diritti non possono materializzarsi¹⁵⁵. Questo diritto non va confuso con un'inalienabile dotazione acquisita alla nascita ed esiste solo in forza della pluralità degli uomini¹⁵⁶.

Le difficoltà evidenziate nella praticabilità politica di diritti a vocazione universale, basati sull'idea di uomo, appaiono una conferma tardiva e amara dei noti argomenti di Burke contro i diritti inalienabili¹⁵⁷, ben più astratti dei solidi diritti nazionali inglesi¹⁵⁸. La privazione della nazionalità ha sempre implicato la fuoriuscita dalla legalità, ripristinabile solo attraverso una riaffermazione dei diritti nazionali, come testimonia il caso israeliano. L'idea dei diritti umani, già di per sé densa di ombre, naufraga dinanzi a individui che hanno perso tutte le loro caratteristiche e relazioni, tranne quelle meramente biologiche. L'astratta nudità dell'essere uomo non ha nulla di sacro agli occhi del mondo e, *a fortiori*, dei sopravvissuti ai campi di sterminio, degli internati, degli apolidi, nella consapevolezza del pericolo che si annida nell'essere-nient'altro-che-uomini, nell'aver smarrito le qualità che consentono di essere riconosciuti¹⁵⁹. Gli individui costretti a vivere fuori da ogni comunità sono confinati nella loro condizione naturale, nella loro mera diversità, pur trovandosi nel mondo civile.

¹⁵⁵ Cfr. C. Menke, *The "Aporias of Human Rights" and the "One Human Right": Regarding the Coherence of Hannah Arendt's Argument*, cit., pp. 748-751. Secondo Menke, il diritto umano ad avere diritti potrebbe rappresentare il diritto fondamentale portato avanti da una legge internazionale giuridicamente vincolante, attraverso un accordo reciproco e di garanzia, che veda l'umanità come entità politica. Il diritto ad avere diritti all'interno di una specifica comunità rinvierebbe al diritto di ogni singolo essere umano in quanto membro di un'universale e alla fine (quasi) politica comunità: l'entità politica del genere umano. Questa visione non sarebbe comunque priva di limiti, poiché non vi sono certezze che un'umanità come entità politica sia esente dalle aporie naturalistiche che intende superare.

¹⁵⁶ Cfr. H. Arendt, *The Right of Man: What are They?*, cit., pp. 34-36.

¹⁵⁷ Cfr. E. 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*, J. Dodsley, London 1790, tr. it. *Riflessioni sulla rivoluzione francese*, in *Scritti politici di E. Burke*, UTET, Torino 1963.

¹⁵⁸ Cfr. I. Possenti, *L'apolide e il paria. Lo straniero nella filosofia di Hannah Arendt*, cit., p. 29. Secondo l'autrice, l'apprezzamento di Arendt nei confronti dell'intuizione di Burke non implica una condivisione *in toto* di una teoria conservatrice fondata sul diritto ereditario. Si veda sul punto P. Birmingham, *Hannah Arendt and Human Rights. The Predicament of Common Responsibility*, Indiana University Press, Bloomington 2006, p. 45, se è vero che Arendt si serve di Burke per spiegare come la formulazione moderna dei diritti umani sia inseparabile dalla cittadinanza, negandone la vocazione universale, tuttavia se ne allontana quando lascia intendere che l'istituzione politica dei diritti umani rinvia a un'umanità come entità politica. La critica ai diritti naturali non implica una riaffermazione dei diritti attribuiti dallo Stato-nazione.

¹⁵⁹ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 415.

La perdita dei 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. Quando si spezzano i legami che consentono di partecipare all'edificazione di una comune sfera artificiale, l'esistenza rischia di ridursi a un ciclo puramente biologico che non lascia traccia perché incapace di articolarsi nel pubblico. L'ambito del meramente dato, dell'individualità assoluta, è relegato alla sfera privata nella sua infinita differenziazione. Lo straniero, come elemento estraneo per via della sua individualità ineliminabile, "e-semplifica" quel fondo oscuro attraversato dalla legge della differenza che irrompe sulla scena politica suscitando diffidenza. Da qui il richiamo all'omogeneità etnica da parte degli Stati-nazione, accompagnato dalla tendenza a misconoscere le differenze evidenti¹⁶⁰. L'individuo espunto dal processo assimilante che deriva dall'essere cittadino di una qualche comunità non è che un essere umano generico senza un'attività in cui identificarsi.

I campi di sterminio hanno mostrato quale pericolo si celi nella condizione di perdita del mondo. L'esistenza forzosamente astratta è quasi un invito all'omicidio, perché la morte di uomini esclusi da ogni rapporto di natura giuridica, sociale e politica, non ha effetti nella realtà dei sopravvissuti. L'espulsione dall'umanità sembra rievocare la morte civile che seguiva alla proscrizione. Il rischio, tuttavia, per la civiltà contemporanea è di produrre al suo interno condizioni simili a uno stato di natura per milioni di persone¹⁶¹.

L'analisi arendtiana dei diritti umani non va equivocata con vagheggiamenti di matrice comunitarista e con la rivendicazione di identità culturali blindate, dal momento che nei suoi scritti la differenza rappresenta quel *physis* in cui si è incarnati e che può assumere significato solo attraverso il diritto all'azione e all'opinione in un mondo comune¹⁶². La sua visione si distacca da una tradizione giusnaturalistica che fonda i diritti sulla proprietà come dotazione naturale, spostando il fondamento dei diritti umani dal piano della sovranità individuale a quello dell'appartenenza a uno spazio politico organizzato, agito da una pluralità di attori. I diritti non sono proprietà individuali ma qualità che ci si riconosce mutualmente formando un mondo comune. In tal senso, si potrebbe dire che il primo diritto, infondato e legato alla semplice esistenza di una comunità di attori politici, non è un qualche diritto

¹⁶⁰ «Se un negro in una comunità umana è considerato un negro e nient'altro, perde col diritto all'uguaglianza quella libertà di azione che è specificamente umana; tutti i suoi atti sono ora spiegati come "necessarie" conseguenze di qualche qualità negra; egli è diventato un esemplare di una specie animale chiamata uomo», *ibid.*, p. 418.

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² Cfr. E. Parise, *La politica dopo Auschwitz. Rileggendo Hannah Arendt*, cit., p. 82.

in forma legale ma il diritto ad avere diritti¹⁶³. Entro questo orizzonte, quella dignità che caratterizza la qualità essenziale di un uomo e che si perde con il distacco dal mondo, riguarda l'esistenza politico-linguistica, vale a dire il fatto che si parli, giudichi e agisca "con" e "di fronte" agli altri¹⁶⁴. Questa dignità in relazione pone l'accento sul significato per gli esseri umani di esperienze mediante le quali attualizzare la propria esistenza politica¹⁶⁵.

Le riflessioni arendtiane rappresentano altresì un invito a considerare gli effetti che ha il diritto sul modo di percepire la realtà e di stare al mondo. In questa prospettiva, il diritto ad avere diritti rinvia alla possibilità di interagire nel mondo degli uomini, di essere integrati politicamente, perché l'aver regole politico-giuridiche che proteggano consente di stabilire una misura con la comunità, di tessere una trama di rapporti attraverso i quali trovare un posto nel mondo¹⁶⁶. La sovranità antipolitica dello Stato-nazione reifica il mondo prestabilendo cosa può essere visto e udito. La funzione integrativa del diritto non viene meno solo se i legami che è chiamato a codificare si aprono a ciò che è umano e nel contempo politico: il rinnovamento dei rapporti¹⁶⁷.

3. Superfluità umana e istituzione dei campi

Le incertezze che attraversano i diritti umani e lo statuto di illegalità ontologica che caratterizza l'apolide ci conducono a dettagliare il contesto politico-giuridico che ha fatto da premessa e da sfondo alla catastrofe prodottasi con i regimi totalitari. Per una messa a fuoco di quegli elementi cristallizzati all'interno di un sistema politico mortifero e che ne costituiscono le condizioni di possibilità, occorre prendere le mosse dalla ricostruzione che Arendt ha offerto della metamorfosi dell'idea di legge e dell'istituzione campo come nucleo essenziale del dominio totale.

¹⁶³ Cfr. É. Balibar, *(De)constructing the Human as Human Institution: A Reflection on the Coherence of Hannah Arendt's Practical Philosophy*, in «Social Research», n. 3, 2007, pp. 732-734, secondo questa interpretazione, l'idea di diritto di Arendt sarebbe indistinguibile dalla costruzione dell'umano, in quanto risultato immanente dell'invenzione delle istituzioni politiche.

¹⁶⁴ Cfr. C. Menke, *The "Aporias of Human Rights" and the "One Human Right": Regarding the Coherence of Hannah Arendt's Argument*, cit., pp. 755-756.

¹⁶⁵ Per un approfondimento del rapporto tra dignità umana e diritti umani si veda J.C. Isaac, *A New Guarantee On Earth: Human Dignity and the Politics of Human Rights*, in G. Williams (ed. by), *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers. Vol. II. Arendt and Political Philosophy*, Routledge, London 2006, pp. 71 ss.

¹⁶⁶ Cfr. V. Gérard, *L'exceptionnalité. Les conditions politiques d'une vie humaine*, cit., pp. 85-86.

¹⁶⁷ Cfr. *ibid.*, p. 90.

Nel riflettere sulla natura del totalitarismo, segnatamente quello nazista, Arendt enuclea alcune differenze 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 essa è espressione del movimento della natura e ha come fine quello di rendere statici gli uomini, in modo da impedire ogni atto spontaneo, imprevisto, che potrebbe essere di ostacolo al terrore¹⁶⁸. Presa nella stretta della logica dell'ideologia razzista, la natura si trasforma in una forza il cui movimento attraversa l'umanità, mentre la legge razziale che ne è espressione concreterà l'immagine darwiniana dell'uomo come esito evolucionistico della natura stessa. Entro questa cornice, colpevolezza e innocenza appariranno categorie prive di significato per il senso comune, perché saranno i rallentamenti al movimento della natura che condanna le razze inferiori, gli individui inadatti a vivere, a essere criminalizzabili. A fondamento dell'ideologia razzista si rinviene dunque l'idea che il genere umano possa essere organizzato in forza del terrore come se tutti gli uomini non fossero che un unico uomo, imprimendo continui impulsi al movimento automatico della natura¹⁶⁹. Il terrore costituirebbe un acceleratore di condanne che la natura ha già decretato nei confronti delle razze catalogate come inferiori, senza attendere quella normale estinzione, magari più lenta, che si produrrebbe in ogni caso. Il tratto comune dei regimi totalitari è il richiamo ad una presunta sanzione superiore, scientifica, dotata di una forza inoppugnabile di cui l'umano potere di distruggere si ammanta¹⁷⁰. Nella versione nazista questa funzione è stata assegnata alle leggi della natura declinate tautologicamente secondo la tendenza dei deboli a morire e dei forti a vivere¹⁷¹. La conseguenza di questa credenza sarà l'incontestabilità dei verdetti che forze eterne superiori all'uomo hanno emesso.

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

¹⁶⁸ Cfr. H. Arendt, *La natura del totalitarismo: un tentativo di comprensione*, cit., pp. 111 ss.

¹⁶⁹ Cfr. *ibid.*, p. 114.

¹⁷⁰ Cfr. H. Arendt, *The Image of Hell*, in «Commentary», II, n. 3, 1946, pp. 291-295, tr. it. *L'immagine dell'inferno*, in *Archivio Arendt I. 1930-1948*, cit., p. 238. L'articolo in questione rappresenta una doppia recensione a *The Black Book: The Nazi Crime Against Jewish People*, a cura del World Jewish Congress, il Jewish Anti-Fascist Committee, il Vaad Leumi e l'American Committee of Jewish Writers, Artists and Scientists, New York 1946, e a *Hitler's Professors* di Max Wenrich, New York 1946.

¹⁷¹ «Uccidendo i deboli e gli inermi, di conseguenza, si dimostra la propria appartenenza ai forti», *ibid.* Arendt ricorda altresì come per Stalin fosse la dottrina infallibile del corso della storia quella da cui desumere quali classi fossero in via di estinzione.

qualcosa di completamente nuovo come la libertà 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 in una morsa fusionale che li riduce a un solo uomo¹⁷². 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. Al contrario, il vincolo di ferro del dominio totalitario è alimentato da un terrore che scioglie le singole individualità in un macroindividuo, dissipando quello spazio vitale tra unicità che è altresì presupposto di ogni libertà. Senza spazio il movimento che dà sostanza alla libertà non è pensabile¹⁷³. Solo dopo aver minato le condizioni di dispiegabilità di libere esistenze, il terrore può annientare quella vita in cui è radicata la stessa possibilità di agire e di far ricominciare il mondo da capo. In questo procedimento, il dato da enfatizzare attiene alla giustificazione del terrore come conclusione di una logica inesorabile innescata da un'ipotesi pseudoscientifica.

Il vincolo di ferro del terrore che assomma l'idea di cancellare i presupposti della libertà con la soppressione della vita stessa ha nell'istituzione del Lager il suo laboratorio attuativo, rendendo producibile su larga scala la pretesa di dominio assoluto sull'uomo. Negli scritti dedicati all'«universo concentrazionario»¹⁷⁴, la novità dell'evento, il suo essere “senza precedenti”, è descritto da Arendt nei termini di un travalicamento di ogni forma di violenza contemplata nell'archivio della storia. Il processo di sterminio degli ebrei attuato attraverso le «fabbriche della morte» è analizzato come compimento di un biologismo pseudoscientifico di matrice razziale, misto a un moderno uso della tecnica¹⁷⁵. È questa la storia più difficile da raccontare, perché oltrepassa i limiti della comprensione e della giustizia umana sia la malvagità di quanti hanno realizzato quella mostruosa uguaglianza «senza fraternità o umanità» che si scorge nell'essere egualmente ridotti a materia, sia l'innocenza di quanti sono stati annientati da questo livellamento.

¹⁷² Cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 636-639.

¹⁷³ Cfr. *ibid.*

¹⁷⁴ L'espressione è tratta dalla descrizione dei meccanismi e delle logiche dei campi nazisti fornita da David Rousset nel 1946, a seguito della deportazione a Buchenwald, id., *L'univers concentrationnaire*, Hachette, Paris 2003.

¹⁷⁵ «Furono i ciarlatani, che pensavano davvero che la volontà della natura fosse la volontà di Dio e che si sentivano alleati di forze superumane e irresistibili, a servire al meglio la causa nazista, non i veri studiosi, per quanto flebili siano state le loro manifestazioni di coraggio e per quanto fosse grande l'attrazione che essi hanno provato per Hitler», H. Arendt, *L'immagine dell'inferno*, cit., p. 238.

I fatti sono questi: sei milioni di ebrei, sei milioni di esseri umani, sono stati trascinati e condotti a morte in una condizione di impotenza, e spesso senza capire cosa stesse succedendo. Il metodo utilizzato è stato quello dell'accumulazione del terrore. Dapprima ci furono l'abbandono programmato, le privazioni e l'umiliazione: gli individui fisicamente deboli morivano insieme a quelli abbastanza forti e audaci da togliersi la vita; poi venne la denutrizione totale, combinata col lavoro forzato: gli individui morivano a migliaia, ma a differenti intervalli di tempo, a seconda della loro fibra; e infine ci furono le fabbriche della morte, dove morirono tutti insieme, giovani e vecchi, deboli e forti, malati e sani. Non morirono come individui, uomini e donne, bambini e adulti, ragazzi e ragazze, belli e brutti, ma vennero ridotti al minimo comun denominatore della vita organica stessa, sprofondati nell'abisso più profondo e cupo dell'uguaglianza originaria. Morirono come bestiame, come materia, come cose che non avevano più né corpo né anima, nemmeno un volto su cui la morte potesse apporre il suo sigillo¹⁷⁶.

Questa è l'immagine riflessa in uno specchio di un inferno terreno in cui il crimine come effetto del comportamento umano non ha cittadinanza perché colpevoli e innocenti, peccatori e santi sono tutti ugualmente trasformati in possibili cadaveri. Quello consumato sul corpo del popolo ebraico è in chiave politico-giuridica un «crimine contro l'umanità» che investe tutti i popoli della terra: è in questo senso che gli ebrei sono legittimati a rivolgere un atto d'accusa contro i tedeschi parlando tuttavia a nome dell'umanità intera¹⁷⁷.

Nella costellazione di scritti che precede e accompagna *The Origins of Totalitarianism*, Arendt ha tratteggiato gli elementi cruciali dello sterminio degli ebrei d'Europa, dal carattere industriale, meccanizzato delle fabbriche della morte – una sorta di combinazione di tecnica e morte –, alla normalità burocratica degli esecutori, fino a quel dominio totale che giunge a sopprimere l'umanità in quanto differente¹⁷⁸. L'istituzione centrale che ha reso possi-

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 232.

¹⁷⁷ Cfr. *ibid.*, p. 233. Se i nazisti non fossero stati sconfitti, le fabbriche della morte, oltre a ebrei e zingari, avrebbero liquidato altre "categorie", nonché ampi settori della popolazione tedesca. A questo proposito, Arendt ricorda che in un progetto di riforma del sistema sanitario nazionale del 1943, Hitler proponeva, al termine del conflitto, esami radiografici per tutti i tedeschi per poi far internare le famiglie in cui fossero presenti persone soggette a disturbi cardiovascolari o respiratori. «Se un provvedimento del genere fosse stato eseguito – e non vi è dubbio che se i nazisti avessero vinto la guerra sarebbe finito in cima alle loro priorità – la dittatura hitleriana avrebbe decimato il popolo tedesco proprio come il regime bolscevico ha fatto con quello russo», Ead., *Mankind and Terror*, in *Essays in Understanding: 1930-1954. Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt*, cit., tr. it. *Umanità e terrore*, in *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, cit., pp. 72-73 (si tratta di una conferenza in tedesco trasmessa dall'università radiofonica della Rias nel 1953).

¹⁷⁸ Cfr. E. Traverso, *L'immagine dell'inferno. Hannah Arendt e Auschwitz*, in E. Donaggio, D. Scalzo (a cura di), *Sul male. A partire da Hannah Arendt*, Meltemi, Roma 2003, p.

bile tale dominio da parte del regime nazista è la creazione dei campi di concentramento e di sterminio. La possibilità di comprendere il funzionamento di queste fabbriche è legata a una sospensione di quei criteri utilitaristici che in genere governano i comportamenti e a un'analisi delle tesi razziali nella loro purezza logica. Il carattere “senza precedenti” che connota il dominio totale come esito di stadi intermedi spiegabili è il suo antiutilitarismo di fondo. Se le guerre, gli stermini e i massacri della storia sono accomunabili almeno per via dei benefici che i detentori del potere ne hanno tratto il più delle volte, la mancanza di questi medesimi canoni riscontrata nell'istituzione dei campi dà la misura dell'«irrealtà» che li ha caratterizzati¹⁷⁹. Per comprendere quella cesura nella storia che la tecnica totalitaria ha prodotto le scienze sociali e storiche potrebbero mostrarsi insufficienti. È il pensiero che deve interrogarsi a partire da un'esperienza presente, nella difficoltà di dare conto di avvenimenti epocali ed esemplari senza risolverli nell'accidentalità o nell'eccezionalità¹⁸⁰. In questo senso, l'unicità dell'operazione delle fabbriche della morte, alimentate prevalentemente da “materiale” ebraico, non può essere spiegata e integralmente compresa solo alla luce dell'antisemitismo. L'ideologia antisemita propagandata dai nazisti – scrive Arendt – ha attinto a clichés e pregiudizi retrodatibili alla lunga storia dell'odio verso gli ebrei. Allo stesso modo le leggi di Norimberga, l'esclusione dall'economia, i pogrom e la creazione dei ghetti nell'Europa orientale non potevano sorprendere gli osservatori più attenti perché ascrivibili all'ascesa al potere di un partito antisemita. L'industrializzazione dello sterminio, «a partire dal popolo ebraico»¹⁸¹, travalica i motivi che stanno alla base della propaganda razzista per quanto è evidente che quest'ultima ne abbia preparato il terreno. È certamente la politica antisemita nazista che condanna gli ebrei allo sterminio, ciò nonostante la sua singolarità sembra affiorare guardando alla medicalizzazione dell'uccisione, a quella volontà di razionalizzazione sociale che ha assunto vesti razziali sotto forma di politica eutanasi¹⁸². In questa ottica di messa a

37. Arendt – osserva Traverso – anticipa alcuni tratti fondamentali della storiografia sul nazismo e sul genocidio ebraico.

¹⁷⁹ H. Arendt, *Le tecniche delle scienze sociali e lo studio dei campi di concentramento*, cit., p. 9.

¹⁸⁰ Cfr. S. Forti, *Vite senza mondo*, in *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, cit., p. VIII.

¹⁸¹ H. Arendt, *Le tecniche delle scienze sociali e lo studio dei campi di concentramento*, cit., p. 11.

¹⁸² Cfr. I. Segré, *Qu'appelle-t'on-penser Auschwitz?*, Éditions Lignes, Fécamp 2009, pp. 50-55, a partire dalla critica che Lacoue-Labarthe rivolge ad Heidegger a proposito del suo unico riferimento allo sterminio (apparso insufficiente e incapace di cogliere la specificità ebraica del crimine), l'autore rilegge Arendt per mettere a fuoco il procedimento medico e tecnico di messa a morte attraverso un processo industriale mosso da ragioni empiriche (an-

morte, la soluzione finale ebraica potrebbe essere un passaggio sostenuto dall'ideologia antisemita di una politica eugenetica, demografica e sociale universalmente riproducibile.

Le politiche di sterminio messe in campo dal partito nazista varcano un doppio confine, da una parte il successo dell'impresa si lega all'effetto di incredulità del mondo esterno, dall'altra nessuna considerazione di carattere economico e militare interferisce con il programma omicida. Arendt si attarda nell'evidenziare l'*unicum* rappresentato dalla produzione dello sterminio di esseri umani morti dal punto di vista pratico, segnalandone lo scarto rispetto alle misure previste per gli oppositori politici o ad altri precedenti storici di custodia preventiva. Questa unicità emerge nell'essere strumenti di organizzazione dell'oblio e di isolamento dal mondo difficilmente comparabili con analoghe situazioni di internamento, quali quelle vissute nelle prigioni, nei campi di lavoro o nei ghetti. In questi moderni antri del silenzio le vittime non lasciano nessuna traccia della normale esistenza di una persona, né un cadavere, né una tomba, nessun segno che attesti l'identità e la storia di un'esistenza vissuta. Il funzionamento dei campi richiede una chiusura ermetica nei confronti del mondo esterno, una forma di separazione totale dal mondo dei vivi: «[d]al 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»¹⁸³. Isolamento e oblio sono due aspetti di un medesimo obiettivo, quello di rendere superflui gli esseri umani nella loro infinita varietà e unica individualità¹⁸⁴. La protezione più efficiente

tisemite). La comprensione del singolare orrore dei crimini nazisti rinvierebbe a una riflessione speculativa sull'essenza della tecnica per cogliere un aspetto dell'infrastruttura quasi automatizzata di messa a morte. Si rinvia inoltre a P. Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique. Heidegger, l'art et la politique*, Bourgois, Paris 1987, inoltre, V. Fariás, *Heidegger et le nazisme*, Verdier, Paris 1987.

¹⁸³ H. Arendt, *Le tecniche delle scienze sociali e lo studio dei campi di concentramento*, cit., pp. 17-18.

¹⁸⁴ Cfr. H. Arendt, *Umanità e terrore*, cit., p. 76. Questa recisione dei contatti con il mondo è stata descritta da Levi, riguardo ad Auschwitz, dal punto di vista dei deportati, «[a]gli ebrei, nemici per antonomasia, impuri, seminatori di impurezza, distruttori del mondo, era vietata la comunicazione più preziosa, quella col paese d'origine e con la famiglia: chi ha provato l'esilio, in una qualsiasi delle sue tante forme, sa quanto si soffra quando questo nervo viene reciso. [...] Abbiamo avuto modo di capire bene, allora, che del grande continente della libertà la libertà di comunicazione è una provincia importante. [...] Ma non se ne soffre solo a livello individuale: nei paesi e nelle epoche in cui la comunicazione è impedita, appassiscono presto tutte le altre libertà; muore per inedia la discussione, dilaga l'ignoranza delle opinioni altrui, trionfano le opinioni imposte», P. Levi, *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino [1986] 2003, p. 81.

contro la scoperta di questi crimini è l'incredulità del mondo normale dinanzi alla realizzazione di un mondo capovolto in cui «tutto è possibile»¹⁸⁵.

A partire da questi elementi Arendt giunge a penetrare quello che le apparirà come il nucleo del dominio totale: l'organizzazione degli uomini nella loro infinita pluralità come se costituissero un unico individuo. Si tratta di un obiettivo realizzabile in forza della progressiva riduzione di ogni persona a un'immutabile identità di reazioni e a una collezione di riflessi che ne attestino la fungibilità. Questo processo di cancellazione dell'identità in ciò che la distingue da quella di ogni altro, di svuotamento delle caratteristiche che rendono la vita significativa, è agito dalla volontà di arrivare a un esemplare indistinguibile della specie¹⁸⁶. Il degrado e lo sterminio fisico delle persone nel Lager rappresentano l'atto finale di un esperimento, in condizioni scientificamente controllate, di distruzione della spontaneità in quanto componente costitutiva del comportamento umano e di trasformazione delle persone in un eguale fascio di riflessi che risponderà allo stesso modo a un impulso esterno. All'interno del campo ogni sforzo è teso a sradicare, oltre alla libertà, anche gli istinti e le pulsioni che spingono individui differenti a compiere atti imprevisti 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 certa¹⁸⁷.

La lucida analisi arendtiana ha il suo punto di maggiore forza teorica nell'individuazione delle condizioni di possibilità che hanno preparato «cadaveri viventi» a essere ridotti a cadaveri di massa. Tra queste origini ci si è attardati nel dare conto di come milioni di persone siano state trasformate in individui senza patria, indesiderabili, economicamente superflui, e di come i diritti dell'uomo, mai garantiti, abbiano mostrato le loro incertezze e la loro vacuità¹⁸⁸. Negli stadi di disintegrazione della personalità che scandiscono il dominio totale, il primo passo è, infatti, rappresentato dalla distruzione della personalità giuridica, ossia dall'eliminazione del soggetto

¹⁸⁵ Cfr. H. 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, quasi raccontasse storie di un altro pianeta.

¹⁸⁶ Cfr. *ibid.*

¹⁸⁷ H. Arendt, *Le tecniche delle scienze sociali e lo studio dei campi di concentramento*, cit., p. 18.

¹⁸⁸ Cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 612.

giuridico che è nell'uomo¹⁸⁹. 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 difforni dalla sanzione penale prevista per i reati. La minoranza di criminali inclusi nei campi costituiva esclusivamente una concessione propagandistica ai pregiudizi della società che poteva così abituarsi ai Lager¹⁹⁰. La maggioranza degli internati era comunque rappresentata da persone innocenti in ogni senso – come nel caso degli ebrei – il cui arresto arbitrario non era semplicemente ingiusto, ma non aveva alcuna relazione con le opinioni e le azioni della persona¹⁹¹.

Il secondo stadio del dominio totale passa per la disintegrazione della personalità morale ottenibile attraverso la separazione dei campi dal resto del mondo. Si tratta di un isolamento teso a rendere anonima la morte privandola del suo significato di fine della vita¹⁹². In più, quando vengono create le condizioni per impedire alla coscienza di vagliare tra bene e male con il deliberato coinvolgimento di tutti nei delitti si vanifica qualunque idea di morale¹⁹³. Il tipo di amministrazione che vige nei campi prevedeva che prigionieri e guardiani finissero per svolgere “compiti” simili in un sistema di progressiva meccanizzazione delle esecuzioni massive. Le scienze sociali debbono fare i conti con la realizzazione umana di un esperimento infernale che ha sospeso i normali criteri di giudizio mescolando criminali e in-

¹⁸⁹ Cfr. H. Arendt, *Le tecniche delle scienze sociali e lo studio dei campi di concentramento*, cit., p. 18.

¹⁹⁰ Cfr. H. 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.

¹⁹¹ 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 da eliminare. Ammettendo l'ipotesi 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».

¹⁹² Cfr. H. Arendt, *Le tecniche delle scienze sociali e lo studio dei campi di concentramento*, cit., p. 18.

¹⁹³ Cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 615 ss. Gli internati erano coinvolti nei delitti, nel senso che parte dell'amministrazione veniva loro affidata.

nocenti, addestrando i detenuti a essere progressivamente assimilati alla visione del mondo dei persecutori¹⁹⁴. Questa fase di annichilimento della struttura relazionale degli esseri umani, base della costituzione di un senso morale, rappresenta probabilmente, come è stato rilevato¹⁹⁵, il momento centrale del progetto totalitario. La corruzione della personalità morale attiene quindi a una frantumazione dei legami amicali e di solidarietà che retroagisce sulla coscienza degli internati cancellandola¹⁹⁶.

L'ultimo stadio di questo processo per tappe è rappresentato dalla 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», scrive Arendt¹⁹⁷. Nel quadro asfittico di un dominio totale che può salvaguardarsi solo in un mondo di riflessi condizionati, l'individualità, come sintesi di tutto ciò che distingue un uomo dall'altro, appare intollerabile. L'abitante del campo non è più l'espressione di un'unicità quanto l'esemplare di una vita ridotta al grado zero. È possibile solo intuire senza comprendere a pieno fino a che punto sia possibile rendere gli uomini tutti ugualmente superflui:

¹⁹⁴ «Le Squadre Speciali erano costituite in massima parte da ebrei. Per un verso, questo non può stupire, dal momento che lo scopo principale dei Lager era quello di distruggere gli ebrei, e che la popolazione di Auschwitz, a partire dal 1943, era costituita da ebrei per il 90-95%; [...] si doveva dimostrare che gli ebrei, sotto-razza, sotto-uomini, si piegano ad ogni umiliazione, perfino a distruggere se stessi», P. Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., pp. 37-38.

¹⁹⁵ Cfr. E. Parise, *La politica dopo Auschwitz. Rileggendo Hannah Arendt*, cit., pp. 27-28.

¹⁹⁶ Cfr. F.R. Recchia Luciani, *L'esperienza arendtiana dell'estremo: la deumanizzazione del corpo nelle "fabbriche della morte"*, in F. Fistetti, Ead., (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia e totalitarismo*, cit., p. 222. Questo stadio di assenza di consapevolezza e di riduzione a cadaveri ambulanti è quello del *Muselmann*, del prigioniero ridotto a fascio di reazioni che abita una soglia tra umano e inumano. Così Agamben: «[...] figura nosografica e categoria etica, limite politico e concetto antropologico, il musulmano è un essere indefinito, nel quale non soltanto l'umanità e la non-umanità, ma anche la vita vegetativa e quella di relazione, la fisiologia e l'etica, la medicina e la politica, la vita e la morte transitano le une nelle altre senza soluzione di continuità», G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, p. 43. Si rinvia inoltre alle testimonianze di J. Améry, *Un intellettuale a Auschwitz*, Bollati Boringhieri, Torino 1987, di D. Rousset, *Les Jours de notre mort*, Hachette, Paris 1993 e di P. Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., p. 77, «[e]ra comune a tutti i Lager il termine *Muselmann*, "musulmano", attribuito al prigioniero irreversibilmente esausto, estenuato, prossimo alla morte».

¹⁹⁷ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 625.

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 autori¹⁹⁸.

Al di sopra di questo mondo di insensatezza regna sovrano il supersenso ideologico in quanto pretesa di spiegare ogni cosa emancipandosi dalla realtà. Il campo rappresenta allora il momento terminale del dominio totale, l'esito di quell'ideologia che fa dell'idea biologica della razza la logica per costruire una realtà fittizia. Arendt ribadisce a più riprese che si tratta di una catastrofe senza precedenti, non per via del numero delle vittime o degli esecutori che lo hanno perpetrato, ma perché senza precedenti sono la creazione e l'esecuzione, metodicamente programmate, «di un mondo di morenti in cui nulla aveva più senso»¹⁹⁹.

Il dominio totale comporta dunque una preventiva recisione dei legami che rendono significativa la vita dei singoli prima di cancellare la vita stessa. La situazione che gli consente di concretarsi è data da una convergenza di isolamento ed estraniamento, laddove con il primo termine ci si riferisce alla distruzione di un mondo in cui si possa agire in comune, mentre con il secondo si evoca la perdita del conforto del proprio io²⁰⁰. 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 con conseguente privazione di ogni statuto politico a danno degli internati è l'esibizione di quella nuda vita che fa del campo «il più assoluto spazio biopolitico che sia mai stato realizzato»²⁰¹. Il campo come luogo deputato alla modificazione dell'umano rappresenterebbe la verità ultima del totalitarismo²⁰².

I laboratori in cui si è sperimentata la distruzione dell'umano sono l'istituzione centrale di un sistema sospinto da una logica mortifera di pro-

¹⁹⁸ H. Arendt, *Le tecniche delle scienze sociali e lo studio dei campi di concentramento*, cit., p. 19.

¹⁹⁹ *Ibid.* Per un approfondimento, cfr. P. Helzel, *L'evento Auschwitz. Nella teoria politica di Hannah Arendt*, Marco Editore, Lungro di Cosenza 2001, pp. 90 ss.

²⁰⁰ Cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 651 ss. Si veda inoltre R. Gatti, *Il male assoluto e il problema dell'identità*, in E. Donaggio, D. Scalzo (a cura di), *Sul male. A partire da Hannah Arendt*, cit., pp. 79-80.

²⁰¹ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, p. 191. Agamben fa riferimento al campo come a 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.

²⁰² Cfr. S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit., p. XXIV.

duzione del regno dell'insensatezza e della superfluità. Non sembra esserci un ordinamento giuridico adeguato per questi delitti perché la distinzione tra superuomini e subumani ha disumanizzato tedeschi ed ebrei²⁰³. Forse – scrive a Jaspers – nell'erigere delle fabbriche per produrre cadaveri su vasta scala senza un calcolo utilitaristico (dal momento che le deportazioni erano onerose per l'economia di guerra) si annida una verità: «non si tratta di singoli uomini che, su fondamenti umani, sono stati brutalmente uccisi da altri singoli uomini, ma è stato organizzato un tentativo di estirpare dal mondo il concetto stesso di uomo»²⁰⁴. La distruzione della persona umana corrisponde alla privazione del mondo, a un'esperienza estrema della non esperienza azionata dalla logica acosmica del “tutto è permesso” in cui appare il male radicale²⁰⁵. L'assenza di mondo designa allora il rovescio della condizione umana, della sua costitutiva dimensione plurale e avvia a una superfluità dell'uomo²⁰⁶. Sul punto Arendt annota nei quaderni che

[n]ei regimi totalitari appare evidente che l'onnipotenza dell'uomo corrisponde alla superfluità degli uomini. Perciò, dalla convinzione che tutto sia possibile sorge immediatamente la prassi di rendere superflui gli uomini, in parte attraverso la decimazione e in generale attraverso la liquidazione degli uomini *qua* uomini. [...] ogni secondo uomo è già una controprova contro l'onnipotenza dell'uomo, una di-

²⁰³ Cfr. H. Arendt, K. Jaspers, *Carteggio 1926-1969*, cit., p. 67, secondo Arendt alla colpa disumana dei carnefici corrisponde una disumana innocenza delle vittime che spalanca un abisso tra di loro. Jaspers non concorda con questa ipotesi di mancanza di commensurabilità per un delitto. Il rischio è quello che una colpa che sopravanza ogni crimine possa assumere tratti di grandezza, anche demoniaca. E aggiunge, «[m]i sembra, poiché così è, che si debbano ricondurre le cose alla loro pura e semplice banalità, alla loro piatta nullità – i batteri provocano epidemie capaci di annientare intere popolazioni, eppure restano batteri e nulla più», *ibid.*, p. 71. Sul punto si veda V. Jalusic, *Innocence organisée et exclusion. Les «États-nations» après la guerre et les crimes de masse*, in A. Kupiec, M. Leibovici, G. Muhlmann, É. Tassin (sous la direction de), *Hannah Arendt. Crises de l'état-nation*, cit., p. 117, che ha rilevato come il terrore produca una doppia disumanizzazione: chi commette dei crimini di massa non è implicato attivamente solo nella disumanizzazione delle vittime ma anche nella propria. A vittime inumanamente innocenti corrisponderebbero criminali banali.

²⁰⁴ H. Arendt, K. Jaspers, *Carteggio 1962-1969*, cit., p. 74.

²⁰⁵ Nei quaderni Arendt annota che il male radicale «[n]on ha nulla a che fare con lo psicologico – Macbeth – e nulla con il caratteriologico – Riccardo III, che ha deciso di diventare un malvagio. Essenziale è 1. il supersenso e la sua *assoluta* logica e coerenza. 2. rendere superfluo l'uomo mantenendo il genere umano, di cui in qualsiasi momento si possono eliminare parti», H. Arendt, *Quaderni e diari. 1950-1973*, cit., p. 23.

²⁰⁶ «Se gli uomini sono superflui per il fatto di essere privati del mondo, il mondo è superfluo per il fatto di essere privato degli uomini» (trad. mia), É. Tassin, *Hannah Arendt et la spécificité du totalitarisme*, cit., p. 387. La radicalità del male si comprenderebbe come perdita del mondo e della sua esperibilità. Pertanto, se al principio della politica si pone l'apparizione di un mondo umano, il male assoluto (politica totalitaria) consisterebbe nella sua sparizione.

mostrazione vivente che non tutto è possibile. È in primo luogo la pluralità che limita il potere degli uomini e dell'uomo. L'idea dell'onnipotenza del tutto-è-possibile conduce necessariamente alla *singularità*²⁰⁷.

La tradizione occidentale è sempre stata viziata dal pregiudizio che il peggiore dei mali derivi da una (kantiana) stortura dell'uomo, dai suoi vizi, dall'egoismo. La fenomenologia della “desolazione” e della gettabilità umana ha invece mostrato che il male più radicale potrebbe non avere una misura umana predicibile. Arendt scrive a Jaspers in proposito:

Che cosa sia realmente oggi il male nella sua dimensione radicale, non lo so, ma mi sembra che esso in certo modo abbia a che fare con i seguenti fenomeni: la riduzione di uomini in quanto uomini ad esseri assolutamente superflui, il che significa non già affermare la loro superfluità nel considerarli mezzi da utilizzare, ciò che lascerebbe intatta la loro natura umana e offenderebbe soltanto il loro destino di uomini, bensì rendere superflua la loro qualità stessa di uomini. Ciò avviene quando si elimina ogni *unpredictability*, quella imprevedibilità che è nel destino e alla quale corrisponde, negli uomini, la spontaneità²⁰⁸.

I Lager svuotano la vita di ogni senso fino a giungere all'indistinzione somatica, alla sostituibilità di un'umanità plurale e attiva di esistenze uniche con esemplari intercambiabili della specie umana. Attraverso laboratori impermeabili si fabbrica il modello propagandato dall'ideologia razzista, facendo sì che gli internati siano ridotti a un corpo deumanizzato posto lungo il processo meccanizzato del morire²⁰⁹. Una massa intercambiabile degradata all'eguale schema stimolo-riflesso è l'esibizione di un'umanità superflua, deumanizzata perché deindividualizzata, privata quindi di quella spontaneità che contraddistingue l'esistenza umana di ognuno. Il campo di sterminio costringe a riarticolare il rapporto tra potere e vita perché il dominio totale ha svelato il modo in cui il potere politico può farsi carico della vita investendola «da parte a parte»²¹⁰, manomettendola fino al limite dell'indistinguibilità dei cadaveri viventi, della manipolabilità cui si presta un'informe materia organica. Il fascio di reazioni svuotate di spontaneità

²⁰⁷ H. Arendt, *Quaderni e diari. 1950-1973*, cit., p. 56.

²⁰⁸ H. Arendt, K. Jaspers, *Carteggio 1926-1969*, cit., p. 104.

²⁰⁹ «Paradosso demiurgico del totalitarismo è, infatti, il situarsi tra “nientificazione” che celebra i fasti della potenza distruttrice e annichilente di ogni nemico del progetto di dominio, e estremistica, parossistica presunzione “creatrice” che mira a produrre una nuova umanità sospesa tra “iper-umano” e “non-umano”», F.R. Recchia Luciani, *L'esperienza arendtiana dell'estremo: la deumanizzazione del corpo nelle “fabbriche della morte”*, cit., p. 217.

²¹⁰ S. Forti, *Vite senza mondo*, cit., p. XXIII.

che Arendt evoca per dare conto della condizione estrema dell'internato non è equiparabile nella sua nudità all'animalità, del resto «il cane di Pavlov, appunto, è un animale manipolato, del tutto fittizio e sperimentale»²¹¹. Più che mostrare un'ipotetica verità rispetto alla natura dell'uomo, nel ripercorrere il cammino di deprivazione e di sottrazione delle varie maschere in cui le relazioni si sostanziano, dalla comunità agli affetti fino alla possibilità di scegliere, queste riflessioni ci interrogano sul rapporto costitutivo tra condizione umana e mondo. Il potere totale scatenato dal nazismo ha mostrato un modo inedito di occuparsi della vita e della sua possibile soppressione aderendo capillarmente alla sua sostanza biologica²¹². A partire

²¹¹ *Ibid.* Secondo Forti, Arendt recepirebbe la lezione heideggeriana contro la celebrazione umanistica dell'*humanitas*, a tale proposito osserva: «[v]enga pensata come *logos*, come anima o come *cogito*, essa si aggiunge, come nobilitante supplemento, a quell'*animalitas* a cui in questo modo l'uomo resta inevitabilmente consegnato. È proprio nel pensare l'animalità come letto di scorrimento, come sostanza, su cui far poggiare le differenze specifiche, che per Heidegger si fonda la possibilità di ogni biologismo, e per la Arendt di ogni razzismo», *ibid.*, p. XXII. Si rinvia per un approfondimento a M. Heidegger, *Über den Humanismus*, Klostermann, Frankfurt a. Main 1947, tr. it. *Lettera sull'«umanismo»*, Adelphi, Milano 1997. Rispetto alle implicazioni tra potere e umano, si rimanda a quanto messo in luce da Lévinas riguardo alla verità dell'hitlerismo come incatenamento al corpo e alla fatalità della vita meramente biologica, cfr. E. Lévinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme*, in «Esprit», n. 26, 1934, pp. 199-208, tr. it. *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, Quodlibet, Macerata 1996; a commento si veda R. Fulco, *Inchiodati alla vita biologica: Emmanuel Lévinas e la filosofia dell'hitlerismo*, in N. Mattucci, C. Santoni (a cura di), *Esclusione, identità e differenza. Riflessioni su diritti e alterità*, Clueb, Bologna 2010, pp. 49-62.

²¹² Oltre al già richiamato Lévinas, una riarticolazione del rapporto tra vita e potere a partire dalla frammentazione biologica che il nazismo ha messo in campo è oggetto di analisi da parte di Foucault, cfr. M. Foucault, *Il faut défendre la société*. *Cours au Collège de France. 1975-1976*, Gallimard-Seuil, Paris 1997, tr. it. *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano [1998] 2009, pp. 224 ss. Rispetto al rapporto tra Foucault e Arendt, Esposito ha sollevato alcuni rilievi critici sull'incapacità di Arendt di rompere il diaframma che nella tradizione giuridica si interpone tra essere vivente e maschera, come se nei suoi scritti si desse da sempre un soggetto che non viene strutturato dai rapporti di potere, a differenza di quanto farà Foucault disperdendo la soggettività nella soggettivazione, cfr. R. Esposito, *Totalitarismo e biopolitica*, cit., pp. 160-161. Per una replica a queste osservazioni si rimanda a S. Forti, *Hannah Arendt oggi. Ripensare l'eredità tra il femminismo e Foucault*, in F. Fistetti, F.R. Recchia Luciani (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia e totalitarismo*, cit., p. 203, che osserva come tanto Arendt quanto Foucault abbiano cercato di pensare il rapporto di continuità e discontinuità che connette la configurazione moderna di quel potere che ha preso in carico la vita anche nel suo aspetto biologico a quell'evento estremo che il dominio totalitario incarna; entrambi pensano a una prospettiva che superi il nesso fra sovranità e individui portatori di diritti; a entrambi si deve inoltre una comprensione dell'esperienza del potere come insieme di relazioni plurali che nell'attuarsi disegna l'identità temporanea degli attori. Tuttavia, accogliendo in parte i rilievi succitati, Forti precisa che, rispetto ad Arendt e, segnatamente, alla sua distinzione tra *zoe* e *bios*, Foucault è penetrato più a fondo in quella

dal rischio della biologizzazione dell'umano, Arendt proverà attraverso la nascita e l'enfasi sull'unicità della vita a ripensare l'esistenza umana e la rete di relazioni che le conferiscono significato.

L'universo concentrazionario, contrassegnato dalla perdita del mondo, dall'invisibilità, dall'afasia, costituisce quel fondo critico del pensiero – analizzato nell'opera sul totalitarismo – da cui Arendt muoverà per riaffermare con forza il senso del mondo a partire dall'attenzione per la visibilità, dalla narrazione, dalla garanzia della pluralità e della libertà che il singolo è chiamato ad agire²¹³. A suffragio della centralità della catastrofe nel pensiero arendtiano, questi temi si imporranno alla sua riflessione filosofica come rovesciamento politico di quell'esperienza «senza precedenti» che ha soppresso le condizioni della parola e dell'azione. Il male si è manifestato nel colpire l'umanità nella sua ontologica pluralità fino a trasformare gli uomini in un materiale organico indistinto che travalica tradizionali nozioni di animalità. Per tenere aperta una prospettiva futura, Arendt ha bisogno di recuperare il mondo e la condizione umana ricostruendo trame politiche che li mettano al riparo da distruzioni e manipolazioni²¹⁴.

4. L'esempio dei paria nel contesto del vivere

I «gesti riparatori» con i quali illuminare i tempi bui e guardare oltre il presente si iniziano a scorgere nella costellazione di ritratti di vite disappartenenti, paria, esiliate, che Arendt rammemora con modalità narrativa facendo emergere – attraverso la loro storia – il contesto del vivere²¹⁵. Alcune persone sembrano trovarsi nella propria esistenza in posizioni tali da poter essere paragonate a punti d'incrocio *della* vita, perché in fondo non si può discettare di esistenza e destino in astratto ma occorre suggerirne il senso

trama che vita e potere intessono senza sottrarre la dimensione corporale alle dinamiche politiche, cfr. Ead., *Vite senza mondo*, cit., p. XXV.

²¹³ Cfr. E. Parise, *La politica dopo Auschwitz. Rileggendo Hannah Arendt*, cit., pp. 30-31.

²¹⁴ In *Human Condition* la vita sarà desostanzializzata e posta a modalità dell'esistenza per metterla al riparo dalla violenza, cfr. S. Forti, *Vite senza mondo*, cit., p. XXIV.

²¹⁵ *Ibid.* Ci sembra opportuno richiamare in questa sede quanto osserva Esposito, sempre nella demarcazione del rapporto vita-potere tra Arendt e Foucault, «[s]e c'è un punto in cui la differenza con il pensiero di Arendt risulta nella maniera più vistosa è proprio il contrasto tra la luce che circonda gli eroi della politica arendtiana, che dà loro la visibilità in cui essi si stagliano alti sugli uomini comuni e l'ombra, l'oscurità, l'opacità degli uomini infami di cui parla Foucault in uno dei suoi testi più celebri: uomini letteralmente senza volto, immersi nel carattere impersonale, generico, anonimo delle loro vite biologiche», R. Esposito, *Totalitarismo e biopolitica*, cit., p. 161.

con alcuni esempi²¹⁶. Così, nell'articolo *We Refugees*²¹⁷, che precede di qualche anno le *Origins of Totalitarianism*, Arendt presenta un ritratto amaro della condizione dei profughi ebrei che sembra condensare in un esempio particolare la situazione degli apolidi in generale.

Con gli ebrei il termine profugo subisce uno slittamento semantico, non riferendosi più a una persona che cerca asilo in forza di un comportamento o di un'opinione politica considerata radicale nel paese di appartenenza, ma semplicemente a chi arriva come esule senza mezzi dopo aver perso la "casa" e la vita quotidiana, il "lavoro" e la possibilità di essere utili nel mondo, la "lingua" e l'espressione spontanea dei sentimenti. Quelle dei profughi ebrei, chiamati a dimenticare il passato in cambio di una nuova casa in un paese diverso, sono comunque vite spezzate dalla memoria di parenti e amici lasciati nei ghetti o uccisi nei campi, difficili da riannodare in contesti lontani²¹⁸. Da quando l'inferno è divenuto reale quanto «le case, le pietre e gli alberi», per cancellarlo occorre innanzitutto smettere di parlarne, altrimenti si dovrebbe «riconoscere che la storia contemporanea ha creato un nuovo genere di esseri umani – quelli che sono stati messi nei campi di concentramento dai loro nemici e nei campi di internamento dai loro amici»²¹⁹. Il suicidio di alcuni dei profughi ricorda come si possa essere «testimoni e vittime di paure più grandi di quella della morte»²²⁰, dissipando la certezza che la vita sia il bene più alto e la morte quello più funesto.

Arendt riferisce fatti impopolari e dolorosi, senza utilizzare gli unici argomenti riconosciuti dal mondo moderno – cifre e dati – ma avvalendosi della forza delle esperienze²²¹. Le vite dei profughi ebrei sono segnate dalla lotta per guadagnare un'esistenza privata con destino individuale nel tentativo di sfuggire alla fatalità che caratterizza le sventure dello *Schnorrer*²²².

²¹⁶ Cfr. H. Arendt, K. Jaspers, *Carteggio 1926-1969*, cit., pp. 31-32.

²¹⁷ Cfr. H. Arendt, *We Refugees*, in «The Menorah Journal», XXXI, gennaio 1943, pp. 69-77, tr. it. *Noi profughi*, in *Ebraismo e modernità*, cit.

²¹⁸ Cfr. *ibid.*, p. 36.

²¹⁹ *Ibid.*, pp. 36-37. Emerge con forza in questo breve articolo lo stato d'animo dell'esule tra disperazione e speranza, pessimismo e cauto ottimismo.

²²⁰ *Ibid.*, p. 38.

²²¹ *Ibid.*, p. 39, affiora in queste pagine una critica della tendenza a spiegare e risolvere fenomeni e problemi con strumenti puramente quantitativi, specie se biometrici o antropometrici. Il riferirsi alle esperienze può forse bastare agli scettici, a quanti «[...] non hanno mai creduto fino in fondo che il diametro del cranio dia un'idea esatta del suo contenuto, o che le statistiche relative ai crimini rivelino esattamente il livello etico di un paese».

²²² *Ibid.*, p. 41, lo *Schnorrer* nella tradizione ebraica è il girovago mendicante.

In ogni momento della giornata stiamo già così terribilmente attenti a evitare che qualcuno indovini chi siamo, che passaporto abbiamo, da dove provengono i nostri certificati di nascita – e che a Hitler non eravamo graditi. Facciamo del nostro meglio per inserirci in un mondo in cui è necessario avere un atteggiamento da politici per andare a fare la spesa²²³.

La condizione dei profughi ebrei esprime la difficoltà di conservare una sorta di integrità morale quando il proprio statuto sociale, politico e giuridico è indefinito, quando i legami sociali sono spezzati. Dietro il costante sforzo di nascondere la propria provenienza e di assimilarsi entro nuove nazioni attraverso un patriottismo praticato con rara lealtà si rintraccia la volontà di cancellare la propria identità, di non essere ebrei. La triste speranza assimilazionista rimanda in fondo a uno schema discriminatorio consolidato nella storia: l'essere ciò che si è come ebrei significa esporsi al destino di quanti, come semplici esseri umani, non sono protetti da leggi e accordi politici. In un mondo in cui il riconoscimento si fonda sul possesso di un certo status giuridico, «i passaporti o i certificati di nascita, e qualche volta persino le ricevute dell'imposta sul reddito, non sono più documenti ufficiali, ma questioni di differenziazione sociale»²²⁴. Se «la discriminazione è la grande arma sociale con cui uccidere gli uomini senza spargere sangue»²²⁵, l'essere nient'altro che uomini è una condizione di massima vulnerabilità e pericolo.

La paura del misconoscimento e dell'inesistenza agli occhi del mondo induce ad accettare qualunque compromesso per guadagnare l'approvazione. La mancata accettazione da parte della società produce inferiorizzazione e perdita di fiducia in se stessi, come ben sanno individui o minoranze che le hanno subite o le patiscono per via di differenze variamente stigmatizzate nel corso della storia. Si tratta di forme di discriminazione e di violazione che si ripetono infinite volte con modalità simili per categorie diverse. Riguardo agli ebrei e alla millenaria condizione di profughi, sia che si sia scelta la strada dell'assimilazione che quella del paria consapevole, «la storia ha imposto la condizione di proscritti ad entrambi»²²⁶. *A latere* delle riflessioni che analizzano lo statuto e gli effetti di questa mancanza di un posto nel mondo e di legami significativi in chiave teorico-politica, Arendt ha scelto di raccontare singole esperienze di vita disappartenenti attraverso biografie e brevi affreschi. I ritratti che ha illustrato nel corso della sua esistenza sono dedicati a vite d'eccezione che non sono riuscite o non

²²³ *Ibid.*, p. 42.

²²⁴ *Ibid.*, p. 47.

²²⁵ *Ibid.*

²²⁶ *Ibid.*, p. 48.

hanno cercato di “stare al passo”, rimanendo nell’acosmismo cui le circostanze li condannavano.

Nello sfaldarsi dell’appartenenza culturale tedesca e nell’avvio di riflessioni politiche che condensano il suo rapporto con l’identità ebraica, è possibile inscrivere la ricostruzione arendtiana della figura di Rahel Levin Varnhagen²²⁷. La severa intransigenza che traspare dal modo di restituire la fragile esistenza di una donna ebrea nella cornice dell’Illuminismo tedesco è riconducibile alla critica di Arendt all’assimilazione e al tentativo di Rahel di uscire individualmente dall’ebraismo – dalla vergogna di una nascita infame – inseguendo l’ascesa sociale che la condizione di *parvenu* sembrava garantire. Quella di Rahel, scrive a Jaspers²²⁸, è un’adesione al destino fondata sull’assenza di terreno che consente, tuttavia, di osservare il contesto del vivere attraverso quella piega che l’esistenza individuale ha rappresentato. Il racconto di questa singola esperienza non è dunque un contributo alla storia degli ebrei tedeschi ma uno sguardo alle modalità con cui l’assimilazione a un ambiente si concreta nella storia di una vita e diventa destino personale²²⁹.

La vita si presenta agli occhi di Rahel come un’emorragia di quella condizione inferiore fissata per nascita, contro la quale cercherà di lottare ingaggiando una battaglia nei confronti di se stessa. Il rifiuto della realtà del *chi* si è conduce alla sola possibilità di essere altro in ogni momento, smentendo e aggirando, mutando e diventando adattabili a tutto. Nel solco di una storia degli ebrei tedeschi come collettività che si va sbriciolando in isolati tentativi di uscire dall’ebraismo, si può collocare lo zelo di Rahel nel tentare di assumere una personalità definita attraverso l’amore o l’avvicinarsi di intellettuali nel suo salotto. Tuttavia, i salotti ebrei, per quanto mondani, non erano il

²²⁷ Cfr. H. Arendt, *Rahel Varnhagen. Storia di una donna ebrea*, cit.; nel dare conto delle circostanze che hanno segnato l’evoluzione di questo scritto, è stato ricordato che Arendt inizia a raccogliere i materiali per la biografia a seguito della discussione della tesi su Agostino, in un clima che preparava l’avvento del nazionalsocialismo. La stesura del manoscritto subisce alcune battute d’arresto e viene portato a termine su insistenza del marito Heinrich Blücher e su consiglio di Benjamin, cfr. L. Ritter Santini, *I cassetti di Rahel e le chiavi di Hannah*, in H. Arendt, *Rahel Varnhagen. Storia di una donna ebrea*, cit., pp. XVIII-XIX.

²²⁸ Cfr. H. Arendt, K. Jaspers, *Carteggio 1926-1969*, cit., p. 35.

²²⁹ Riguardo ai rapporti tra ebrei e società nella Prussia degli inizi dell’assimilazione, tra XVII secolo e inizi del XIX, quella di Rahel rappresenta la storia biografica di un unico individuo, di una donna che rompe la linearità delle concezioni storiche con i frammenti quotidiani di una vita agita da desideri, rimpianti, aspirazioni e contraddizioni, cfr. F. Sossi, *Storie di Rahel*, in H. Arendt, *Rahel Varnhagen. Storia di una donna ebrea*, cit., p. 265. Per una più recente lettura rinviamo a M. Leibovici, *Arendt’s Rahel Varnhagen: A New Kind of Narration in the Impasses of German-Jewish Assimilation and Existenzphilosophie*, in «Social Research», n. 3, 2007, pp. 903-922.

segno di un progressivo radicamento nel tessuto sociale quanto un luogo neutralmente marginale in cui le persone colte potevano incontrarsi. Le vicende che si susseguono nella vita di Rahel e che rinviano alla sua mancanza di un posto nel mondo ne fanno un “esempio per il banale”, vale a dire per ciò che accade a tutti ma in modo così individuale in ognuno da indurlo al nascondimento quasi si trattasse di un segreto²³⁰. «Un *esempio*, nel senso kantiano del termine – annota Kristeva – su cui Arendt ritorna nei lavori successivi: non un “caso” che illustra un concetto astratto, ma un individuo o un evento che sollecita l’immaginazione»²³¹. Così Arendt dà voce alla vita di una donna, una tra tante, che ha consacrato i giorni a ricoprire la nudità ebraica al fine di rendere migliore la sua posizione sociale, per quanto la sua volontà di assimilarsi si arresti a uno spazio vuoto di aria e persone che le impedisce di diventare un essere umano tra gli altri²³². Dinanzi a una buona società che la respinge costantemente ma che continua a rappresentare per lei la stabilità e una sorta di legittimazione, il matrimonio diventa fonte di riscatto. Tuttavia, la condizione di battezzata e sposata in nome della quale ha dissimulato ogni verità, represso e usato le passioni come strumento d’ascesa sociale, non le conferisce un posto nel mondo, ma solo un rifugio, una patria fittizia. Lo status di *parvenu* mai assimilata e soltanto tollerata da una società che la espone a continue umiliazioni e ferite pone Rahel di fronte alla sua bancarotta personale. Ciò nonostante, la sua infelicità sia come paria che come *parvenu* non la conduce a legare la malasorte al contesto sociale più generale nel quale la questione ebraica si dispiega, immaginando una forma di lotta o di critica attraverso cui solidarizzare con altri ebrei non assimilati o con altre categorie diseredate²³³. La scoperta dell’insoddisfazione che le procura la sua esistenza dissolta ormai nel nome del marito le fa resuscitare tardivamente frammenti

²³⁰ «Lei è esempio per l’amore che si incontra nella forma più banale, per il caso nella sua forma più casuale. Di tutto quello che i “proverbi banali” dicono in genere sulla vita, lei è un esempio vivente». Non era eccezionale, ma alla vita è piaciuto dare in lei un esempio. Dopo le esperienze amorose di abbandono, Rahel si sentiva un segno per il mondo. Tuttavia – osserva Arendt – per essere esemplare è necessaria la coscienza, così come la comunicazione, l’espressione, perché ha un destino solo chi può raccontarlo. H. Arendt, *Rahel Varnhagen. Storia di una donna ebrea*, cit., p. 104.

²³¹ J. Kristeva, *Le génie féminin. Hannah Arendt*, cit., p. 88, trad. mia. Kristeva parla altresì della vita di Rahel come di un “esempio agito”, di uno scenario particolare maneggiato dall’autrice come fosse un laboratorio di riflessioni politiche maturate a contatto con un’esistenza di cui condivide quanto meno lo sfondo.

²³² Cfr. H. Arendt, *Rahel Varnhagen. Storia di una donna ebrea*, cit., p. 139, Rahel ha sempre a che fare con un mondo più elevato di quello a cui appartiene, che le volta spesso le spalle consentendole di guardare solo dagli spiragli.

²³³ Cfr. *ibid.*, pp. 184-185, la critica di Arendt si rivolge a quella visione illuminista della società capace di realizzare il progresso in cui, con una certa miopia, Rahel confida.

di quell'identità paria sempre rinnegata e le apre un cammino meno inquieto verso la vecchiaia.

Arendt sembra riconciliarsi alla fine con l'esistenza di una donna che ha fatto della vergogna di una nascita infame una paradossale ossessione. In una società antisemita in cui l'assimilazione totale non esige solo il diniego del *chi* si è ma anche un'adesione all'antisemitismo, si può restare ebrei e divenire ribelli o diventare *parvenu* e accettarne le conseguenze degradandosi a miserabili. L'ambiguità di fondo di Rahel si coglie in questo movimento funambolico sul crinale mobile tra esclusione e inclusione, in cui riuscirà ad assumere una posizione meno incerta solo alla fine della sua vita. La sua identità di ebrea e paria assumerà consistenza solo quando tenterà di misurare e comprendere il suo posto nel mondo²³⁴.

Un'esistenza vissuta nella vergogna delle proprie origini è condannata non solo alla privazione dell'appartenenza a quella massa oscura che il popolo ebraico incarna ma anche allo sradicamento, al venir meno di quei legami solidali con il piccolo gruppo di ebrei d'eccezione di cui si condivide il destino. La storia particolare di una donna sembra dimostrare *a fortiori* che «senza scena l'uomo non può vivere. Il mondo, la società, non chiedono che di sostituirla subito con un'altra, se si è avuto il coraggio di buttar via, tra i vecchi requisiti, la scena naturale data dalla nascita»²³⁵. In questo senso, Rahel è incapace di avanzare critiche alla società che la misconosce perché priva di quella coscienza di se stessa nel mondo che la condivisione le avrebbe potuto dare. L'isolamento e l'allontanamento dagli altri ebrei trasformano l'appartenenza sociale e il destino storico in un difetto individuale, in una fatica personale che consuma e porta a dover legittimare la propria esistenza. «Per Rahel l'ebraismo è inseparabile come, per il paralitico, la gamba troppo corta»²³⁶, si tratta cioè di un difetto o di un pregio di carattere. L'*impasse* allora è quello di una vergogna per la propria origine che crea isolamento producendo quasi una sorta di condivisione di quell'odio che la nazione che non l'accetta ha per la sua nascita. In questo distacco si rischia di essere facile preda di nemici che tratteranno questo ebreo isolato come la quintessenza dell'ebraicità, come se non ci fosse che lui a dimostrare nella società che cosa significhi essere ebreo. Appare allora più chiaro il significato che la distinzione tra *parvenu* e paria ha agli occhi di Arendt: «[i]l *parvenu* paga la perdita delle sue qualità di paria con l'inca-

²³⁴ Rahel, che non ha accettato la sua ebraicità, può morire tranquilla perché lascia in Heine un erede che lotta per i diritti civili. A questo erede tramanda «la storia di una bancarotta e di un cuore ribelle», *ibid.*, p. 233.

²³⁵ *Ibid.*, p. 222.

²³⁶ *Ibid.*, p. 223.

pacità definitiva di comprendere la totalità, di riconoscerne i nessi, di interessarsi a qualche cosa di diverso dalla propria persona», il paria al contrario sembra conservare – in quanto escluso – uno sguardo d'insieme che gli consente di contemplare anche se da fuori lo spettacolo del mondo²³⁷.

Nella banalità della vita di una donna ebrea che lotta contro il fatto della nascita, che lo annega nel silenzio, che vive più esistenze scisse l'una dall'altra per nascere una seconda volta a un mondo che la riconosca, Arendt sembra salvare il valore della storia particolare per comporre il racconto del contesto del vivere che la storia custodisce. Alla fine della sua vita, dopo aver sperimentato nell'isolamento e nella costruzione di un mondo interiore irreali gli effetti della proscrizione, Rahel comprenderà che libertà e uguaglianza non appaiono magicamente come privilegi, accettando così la sua condizione di ebrea e paria. La sua figura in questo scorcio finale sembra legarsi alla storia di quei pochi che non hanno barattato l'umanità e l'attitudine a comprendere la realtà con trucchi o maschere²³⁸.

La storia ebraica moderna, che ha avuto inizio con gli ebrei di corte ed è continuata con gli ebrei milionari e filantropi, è pronta a dimenticare quest'altra tendenza della tradizione ebraica – quella di Heine, Rahel Varnhagen, Sholom Aleichem, Bernard Lazare, Franz Kafka o persino Charlie Chaplin²³⁹.

Questa è la tradizione di una minoranza di ebrei che allo status di nuovo ricco ha preferito la consapevolezza del paria. Alcuni di loro sono riusciti inoltre a illuminare i tempi bui attraverso il potere del mondo artistico, specchio critico e non deformante di una realtà che l'ideologia ha cercato di manipolare.

Nel suo percorso filosofico, Arendt, come già sottolineato, non è mai venuta meno alla passione di capire liberando poesia e letteratura dall'ambito dei critici di professione per farne uno spazio di comprensione. Questo intento si coglie nelle pagine che ritraggono figure di paria consapevoli che hanno difeso e coltivato la propria differenza dinanzi a lusinghe assimilato-

²³⁷ «Per questo i paria rappresentano sempre in una società fondata sui privilegi, l'orgoglio della nascita, l'arroganza del rango, l'elemento veramente umano, specificamente creaturale che nobilita l'uomo nella sua universalità. La dignità umana, il rispetto di fronte alla forma umana, che il paria scopre per istinto, è il solo grado preliminare che nella natura porta all'edificio morale della ragione», *ibid.*, pp. 219-220.

²³⁸ «Ci sono sempre stati ebrei convinti che non valesse la pena scambiare la loro umanità e la loro innata capacità di comprendere la realtà con la grettezza dello spirito di casta o con l'utopia delle transazioni finanziarie», H. Arendt, *Noi profughi*, cit., p. 48.

²³⁹ *Ibid.*

rie²⁴⁰. È il caso di Heinrich Heine, la cui poesia ha poco a che fare con l'immagine elitaria degli ebrei e molto di più con l'infantile racconto dell'esistenza umana di un popolo paria. L'ironia beffarda, la libertà dalle costruzioni sociali, appaiono come un tratto della schlemihlità capace di aprire alla produzione di un mondo artistico. La poesia può essere allora uno specchio critico del mondo, e non deformante come la lente ideologica, perché posto a distanza. Arendt considera Heine «come uno dei più intelligenti giudici degli avvenimenti politici del suo tempo» proprio perché alla vicinanza mistificante propria di logiche onnicomprensive ha saputo opporre un mondo poetico che, come le lenti di un telescopio, consente di vedere più lontano e con maggiore nitidezza²⁴¹.

In questa panoramica di paria esemplari possiamo collocare i brevi saggi dedicati all'asciutta prosa di Kafka che ritrae personaggi enigmatici, ridotti a una generica iniziale, senza manierismi. Il conflitto che attraversa i suoi romanzi, quello tra un mondo agito da meccanismi imponderabili e un eroe individuale che si affanna nel romperne gli ingranaggi, non è riletto al fine di sottolinearne la capacità predittiva delle catastrofi totalitarie. Le inedite figure kafkiane per un verso ci proiettano in un mondo di funzionari in cui la responsabilità individuale si dissolve sotto l'egida di ordini superiori, per un altro continuano a credere, a dispetto della realtà, alla possibilità di essere parte di un mondo umano nel quale le azioni e le parole siano significative²⁴². Non siamo dinanzi a rivoluzionari ma semplicemente a persone di buona volontà che riescono a mostrare come la normalità possa condurre alla distruzione del mondo. Più che chiamare all'identificazione, questi insoliti eroi sono modelli capaci di esortare ognuno al risveglio a dispetto dell'anonimato che li caratterizza. In questa particolare lettura, *Das Schloss* rappresenta la metafora dell'impervia strada verso l'assimilazione – da percorrere attraverso la protezione del governo o del popolo – che è altresì cammino verso la pro-

²⁴⁰ Di fronte a un'umanità disumana si tratta di risanare e prevenire per capire i segnali che preannunciano i tempi bui dell'umanità. «Si tratta anche di appoggiarsi a quegli uomini esemplari che sembrano emettere “una luce incerta, tremolante ma accesa in qualsiasi circostanza e promanante per tutto il tempo concesso loro sulla terra”: per Arendt, il filosofo Jaspers rappresenta uno di questi “fuochi nella notte”, forse solo barlumi e scintille, ma certo indispensabili», G. Goisis, *Hannah Arendt. Il male politico tra orrore e banalità*, cit., p. 223.

²⁴¹ H. Arendt, *Heinrich Heine: The Schlemihl and Lord of Dreams*, tratto da *The Jew as Pariah: A Hidden Tradition*, in «Jewish Social Studies», VI, n. 2, 1944, pp. 99-122, ristampato in *The Jew as Pariah. Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, Grove Press, New York 1978, tr. it. *Heinrich Heine: Schlemihl e principe del mondo di sogno*, in *Il futuro alle spalle*, il Mulino, Bologna [1981] 2011, p. 9.

²⁴² Cfr. B. Levet, *Le musée imaginaire d'Hannah Arendt. Parcours littéraire, pictural, musical de l'oeuvre*, cit., p. 292.

gressiva indistinguibilità²⁴³. K., il protagonista del romanzo, è uno straniero perennemente superfluo, tollerato solo per atto di grazia, che insegue chimericamente il riconoscimento di diritti essenziali. In questa condizione di non appartenenza, tuttavia, non desidera più di quei diritti basilari che gli vengono negati in quanto forestiero. Come uomo di buona volontà, la sua eccezionalità affiora nel non volere che le sue istanze siano accolte o concesse in forma di dono ma riconosciute in forma di diritto. Il rifiuto della tutela offerta dal castello non fa di lui, tuttavia, il membro di un villaggio attanagliato da paure e succube dei colpi inferti dal destino. I suoi abitanti, infatti, considerano il lavoro, l'amore, il mondo, come elargizioni concesse da forze superiori che governano la giustizia e l'ingiustizia. Nelle domande inoltrate per vedersi tutelati diritti basilari si evidenzia invece l'estraneità di K. ad un mondo in cui simili richieste appaiono eccessi. Così, continua la sua lotta per ottenere un permesso di soggiorno rimanendo nel villaggio, accettando la situazione, senza riuscire a realizzare i suoi propositi. La sua vita non può comunque considerarsi un fallimento dal momento che è riuscito almeno a insegnare agli abitanti del villaggio che vale la pena lottare per i propri diritti e che qualunque legge del castello può essere modificata in quanto umana. Dinanzi agli scudi levati dagli abitanti a ogni scricchiolio del proprio vissuto, K. rappresenta quindi un esempio di straordinaria visione delle cose il cui ricordo può forse chiamare alla vigilanza.

Il paria kafkiano smarrisce, secondo Arendt, la serenità e l'ironia dello Schlemihl, perché nel mondo del XX secolo non ci sono rifugi o scappatoie individuali. Kafka ritrae il suo protagonista come se la sua condizione fosse unica, alludendo a una caratteristica di quella che sarà l'esistenza reale degli ebrei: mostrarsi isolati dai propri simili per apparire indistinguibili. Così, «K. [...] fa proprio quello che tutto il mondo si aspettava dagli ebrei: il suo isolamento non è altro che la conseguenza del luogo comune che l'assimilazione possa realizzarsi senza traumi alla sola condizione che esistano dei singoli ebrei, che gli ebrei non si raccolgano in combriccole»²⁴⁴. L'eroe kafkiano è posto in queste condizioni per mostrare come nell'emarginazione non si possa vivere uno stato veramente umano. In fondo, «[i]l vero, la vera umanità non può mai stare nell'eccezione, neppure in quella del perseguitato, ma solo in quella che è o dovrebbe essere la regola»²⁴⁵. Rispetto alle impraticabili strade peculiari dei paria e di quanti cercavano di

²⁴³ H. Arendt, *Franz Kafka: The Man of Goodwill*, tratto da *The Jew as Pariah: A Hidden Tradition*, cit., ristampato in *The Jew as Pariah. Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, cit., tr. it. *Franz Kafka: l'uomo di buona volontà*, in *Il futuro alle spalle*, cit., p. 14.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 15.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 19.

assimilarsi, Kafka sembra indicare una terza via di modeste aspirazioni, nella quale il singolo non può cambiare il mondo, né soddisfare il bisogno di vivere individualmente un'esistenza umana, pur non venendo meno alla possibilità di istruire gli altri. Di fatto, «[s]olo nell'ambito di un popolo l'individuo può viver come un uomo fra gli uomini senza rischiare di morire per mancanza di forze. E solo un popolo in comunità con altri popoli può contribuire a costruire sulla terra un mondo umano creato e gestito dalla collaborazione fra tutti gli uomini»²⁴⁶.

Anche il protagonista del *Prozess* è vittima di leggi necessarie cui non riesce a sottrarsi. Un uomo qualunque, accusato senza conoscere i reati e le leggi che lo conducono al processo e alla condanna, è giustiziato non sapendo cosa abbia fatto se non che un'organizzazione arretra innocenti e istruisce processi insensati. Questo sembra essere l'ordine del mondo quando la menzogna è eretta a legge universale. La macchina che cattura e fagocita il protagonista si mette in moto solo perché la necessità è ossequiata come una forza e perché il suo automatismo si arresta con l'arbitrio. «Per assoggettarsi [– osserva Arendt –] bisogna smettere di chiedersi che cosa siano la colpa e l'innocenza e dichiararsi pronti a svolgere il ruolo assegnato dall'arbitrio nel gioco della necessità»²⁴⁷. Nel caso della vicenda narrata nel processo, la sottomissione si ottiene facendo leva sul crescente senso di colpa che l'accusa immotivata genera nell'imputato. Questa colpa plasma progressivamente l'innocente fino ad adattarlo al ruolo che il sistema gli assegna, rendendolo per di più partecipe della menzogna e dell'ingiustizia.

Questa storia rappresenta un'implicita critica al dominio burocratico e a una società che considera le leggi come comandi divini cui gli eroi kafkiani non riescono a sfuggire. L'idea che si sia determinati e immersi in un processo di forze non fa che ridurre i tempi di un declino che la natura produrrebbe comunque. Gli ingranaggi di questo sistema sono oliati dall'intima fede dei suoi funzionari nella necessità, di cui finiscono per essere esecutori, venendole in soccorso. Arendt chiarisce questo passaggio, che prelude alla successiva analisi dell'ideologia totalitaria, sottolineando che il mondo è destinato al declino, proprio come ogni casa disabitata, quando gli uomini tornano a esseri ciechi strumenti delle leggi naturali. L'uomo ossessionato dalla necessità può credere tanto nel progresso quanto nel declino del mondo, ma è pur sempre

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 21.

²⁴⁷ H. Arendt, *Franz Kafka: A Revaluation*, in «Partisan Review», XI, n. 4, 1944, pp. 412-422, tr. it. *Franz Kafka: il costruttore di modelli*, in *Il futuro alle spalle*, cit., p. 26. Il saggio arendtiano, oltre che offrire una riflessione su Kafka e sui suoi personaggi, fa altresì riferimento alla sobrietà della sua prosa, osservando come il suo tedesco stia all'infinità varietà di stili come l'acqua alle bevande possibili.

sospinto da quella forza che Benjamin ha metaforizzato nella tempesta progressista impigliata nelle ali dell'angelo²⁴⁸. I personaggi kafkiani, anonimi e irreali, restano avviluppati nelle maglie di un meccanismo in cui ognuno ha un ruolo e una professione, pur svelando la vera struttura di fenomeni banali. A dispetto del loro anonimato, queste figure sembrano esortare ognuno a essere un uomo di volontà, a interrompere gli automatismi. In fondo, ricorda Arendt, «il miracolo è rappresentato dalla salvezza e non dalla fine, perché solo la salvezza, e non la fine, dipende dalla libertà dell'uomo e dalla sua capacità di modificare il mondo ed il suo corso naturale»²⁴⁹.

A distanza di molti anni da questi primi affreschi, Arendt testimonia il suo legame con il passato, soprattutto con gli amici, attraverso altre figure di paria tra le quali spicca quella di Walter Benjamin. Nelle pagine a lui dedicate, l'originalità del metodo di lavoro fa da sponda a una vita segnata dalla malasorte, dall'omino gobbo²⁵⁰. Né l'opera né l'uomo sono stati al passo dei tempi perché correvano troppo veloci da scomparire alla vista dei contemporanei. La fama postuma non è compensativa, in realtà è solo l'altra faccia di quel bisogno di classificare e suddividere gli uomini insito in ogni società e che prelude alle sue costitutive discriminazioni²⁵¹. In questo senso, «la fama postuma sembra quasi essere il destino delle persone che non possono essere classificate, e cioè di coloro le cui opere non s'inseriscono nell'ordine già esistente né introducono un nuovo genere proponibile per una futura classificazione»²⁵². Nel tentare di chiarire questa novità, Arendt ricorda la fascinazione che su Benjamin suscitava l'unione tra elemento spirituale e apparenza materiale in forma di analogie e corrispondenze, capaci di chiarirsi reciprocamente se disposte in modo da rendere superfluo qualunque commento. La tradibilità del passato cede il passo alla sua citabilità nella forma di frammenti di pensiero. Il suo lavoro principale consisteva allora nello strappare questi frammenti dal contesto e riordinarli secondo un nuovo criterio, in modo che si illuminassero vicendevolmente conservando la propria giustificazione a esistere.

Questo *montage* surrealistico costruito perforando il passato attraverso

²⁴⁸ Cfr. *ibid.*, p. 32.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 31.

²⁵⁰ Cfr. H. Arendt, *Walter Benjamin*, in «Merkur», XII, 1968, pp. 50-65, 209-223, 305-315, tr. it. *Walter Benjamin: l'omino gobbo e il pescatore di perle*, in *Il futuro alle spalle*, cit., p. 49, Arendt ricorda che per lui valeva quanto aveva osservato a proposito di Proust, e cioè che era morto di estraneità al mondo, dacché non sapeva come si accende un fuoco o come si apre una finestra.

²⁵¹ Cfr. *ibid.*, p. 44.

²⁵² *Ibid.*, p. 45.

la citazione appare come l'unico modo di occuparsi di ciò che è stato senza ricorrere alla forza della tradizione. Come un pescatore di perle che si immerge nel fondo del mare non per scavarlo ma per strappare le cose rare e riportarle alla luce, così Benjamin si cala nella profondità del passato mostrando come «il processo di decomposizione sia anche insieme un processo di cristallizzazione»²⁵³. Su questa scia Arendt osserva che

[o]gni epoca per cui il passato è diventato così problematico come la nostra deve scoprire alla fine il fenomeno della lingua, poiché nella lingua risiede ineliminabile il passato, di fronte ad esso naufragano tutti i tentativi di liberarsi definitivamente da esso. La *polis* greca rimarrà sul fondo della nostra esistenza politica, dunque nel fondo del mare, finché continueremo ad adoperare la parola «politica»²⁵⁴.

A questi ritratti impressionistici di alcuni paria d'eccezione possiamo accostare la riflessione sull'umanità dei paria come popolo che Arendt ci fornisce nella lezione su Lessing. Il grande privilegio dei popoli paria è di sviluppare tra di loro un'umanità in forma di fraternità nei periodi in cui sono perseguitati. Si tratta di un calore nelle relazioni umane, simile a una gioia per il solo fatto di essere vivi, difficilmente adattabile a chi non appartenga al gruppo degli esclusi dal mondo. L'oscurità e l'irrealtà che caratterizzano l'assoluta mancanza di un mondo comune e l'assenza di spazi sembrano poter essere compensate da vincoli fraterni che si sviluppano nell'essere stipati gli uni contro gli altri. Questo sentimento di umanità che prende vita nell'oscurità si dissolve subito alla luce del mondo: «[l']umanità degli umiliati e offesi non è mai sopravvissuta all'ora della liberazione neppure per un minuto»²⁵⁵. L'umanità evocata aiuta a sopportare le umiliazioni ma non assume una rilevanza politica. Arendt intende rivendicare l'appartenenza al gruppo di ebrei cacciati dalla Germania non perché il loro destino possa essere considerato rappresentativo di quello del genere umano. In realtà, la circostanza che l'unica risposta adeguata alla domanda "chi sei?" sia "un'ebrea" chiama in causa la persecuzione e il fatto politico che nelle questioni identitarie l'essere membro di un gruppo prevalga sugli altri fattori. È in questo modo che Arendt apprende che occorre difendersi nei termini di quell'identità misconosciuta e violata, perché «[c]oloro che rifiutano le identificazioni che vengono loro imposte da un mondo ostile, possono sentirsi mirabilmente superiori al mondo, ma la loro superiorità non è più di questo mondo»²⁵⁶.

²⁵³ *Ibid.*, p. 99.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 98.

²⁵⁵ H. Arendt, *L'umanità in tempi bui*, cit., p. 68.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 72.

Un tassello ulteriore che si aggiunge al problema identitario e del rapporto con il mondo si ha con il fenomeno dell'emigrazione interiore, registrato anche in Germania, vale a dire con quella tendenza a fuggire dalla realtà nel nascondiglio della propria interiorità che assume consistenza in oscuri tempi di impotenza. Rimane aperta tuttavia, agli occhi di Arendt, la questione della misura di realtà preservabile quando si è stati espulsi dal mondo o ci si è ritirati da esso. Al riguardo, è essenziale ricordare che «il carattere reale di quella realtà»²⁵⁷ non sta nel gesto personale o nella sfera privata ma attiene al mondo che in quel momento si manifesta attraverso quelle evasioni. In altri termini, la realtà emerge nel misurarsi con la negatività di queste circostanze.

Grande fu la tentazione, per esempio, di ignorare semplicemente la chiacchiera intollerabilmente stupida dei nazisti. Ma nonostante la seduzione insita nel cedere a tali tentazioni e di prendere dimora nel rifugio della propria interiorità, il risultato sarà sempre lo stesso. Si getterà via l'umanità insieme con la realtà, come il bambino con l'acqua calda²⁵⁸.

Per tale motivo, nel caso di un'amicizia tra un ebreo e un tedesco durante il Terzo Reich, il considerarsi semplicemente come due uomini non sarebbe apparso né segno di umanità né una presa di posizione contro lo stato delle cose, ma solo un'evasione dalla realtà fuori da quel mondo comune a entrambi. Una legge che proibisca rapporti di amicizia può essere elusa ma non smentita negando realtà alle distinzioni. E allora, un'umanità che voglia invece rimanere radicata al terreno della realtà, per quanto attraversata da violazioni, deve dirsi tedesca, ebrea e amica.

In tutti i casi in cui a quell'epoca un'amicizia del genere è esistita [...], in tutti i casi in cui è stata mantenuta nella sua purezza, ossia senza falsi complessi di colpa, da un lato, e falsi complessi di inferiorità e di superiorità, dall'altro, si è prodotta una scintilla di umanità in un mondo divenuto inumano²⁵⁹.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 80.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 82.

²⁵⁹ *Ibid.*, pp. 82-83.

2. *Il mondo in comune*

1. **Agire alla presenza degli altri**

Alla base della teoria politica arendtiana non ha mai smesso di agire l'esperienza totalitaria come fondo critico e come frattura della modernità. Si tratta di quell'evento smisurato, oltre le condizioni di possibilità della politica, che ha segnato il venir meno della spontaneità dell'individuo e della pluralità del mondo che coabitiamo. Nell'analisi degli elementi che ne determinano la morfologia, abbiamo visto come la libertà d'agire rappresenti il massimo pericolo per un sistema impermeabile all'imprevedibile e alla singolarità, volto alla produzione su larga scala di esemplari umani completamente determinabili. Dinanzi alla dissipazione di ogni limite costitutivo della dimensione umana e del mondo occorre ricominciare e ricostruire, a partire da un senso del limite legato a doppio filo con le condizioni di possibilità della libertà e della politica. L'intento di fondare iniziando, senza fondamenti cui appigliarsi, appare come una riedificazione in esperienza che non prescinde mai da quel limite-sfondo al cui cospetto regole e norme sono arretrate fino a scivolare lungo il suo crinale. Il dominio totale ha assunto la forma di una disintegrazione della personalità dell'individuo attuata per stadi, di una deprivazione delle facoltà che rendono sensate le esistenze nella loro unicità e differenza, in vista della preparazione di un mondo di morenti¹. Nel già richiamato *Social Science Techniques and the Study of Concentration Camp*, la distruzione dell'umana possibilità di agire rappresenta una delle tappe per riprodurre a livello quasi industriale quell'e-

¹ Cfr. S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 2003, pp. 65 ss. Commentando il testo di Arendt, Benhabib parla di morte del soggetto giuridico o della persona in quanto soggetto di diritto.

semplare della specie ridotto a un fascio di impulsi condizionati. A un'organizzazione del reale in cui ciascuno deve collaborare alla produzione dell'indistinto e del prevedibile si può re-agire con l'attenzione alla singola unicità differente che è plurale a uno sguardo d'insieme, nonché con la possibilità di realizzare imprese che a un uomo non verrebbero mai in mente se non gli fosse stato dato il dono di «imbarcarsi in qualcosa di nuovo»². Siamo in grado di dare inizio a qualcosa di nuovo in quanto principianti, nuovi arrivati in un mondo nel quale giungiamo in virtù della nascita. Senza il fatto della nascita la novità sarebbe indistinguibile e l'azione sarebbe considerata alla stregua del comportamento o della conservazione. In termini filosofici, «agire è la risposta umana alla condizione di essere nato»³. Il ripensamento di categorie sulle quali riedificare uno spazio politico affrancato da derive nichiliste prende le mosse dall'azione e dall'inedito che essa è in grado di far apparire. Arendt intesse un legame tra inizio politico, azione e natalità che sembra qualificare il suo pensiero nei termini di una «filosofia della vita», in antitesi con una tradizione filosofica che avrebbe, invece, proiettato l'azione in una dimensione futuribile, ancorando il concetto di vita a quello di morte⁴. Oltre che nella diffusa trattazione offerta in *The*

² H. Arendt, *On Violence*, Harcourt Brace & Company, New York 1970, tr. it. *Sulla violenza*, Guanda, Parma 2008, p. 89.

³ *Ibid.*, pp. 89-90. «Nessun'altra facoltà, né la ragione, né la coscienza, a parte il linguaggio, ci distingue in modo così radicale da tutte le specie animali. Agire e cominciare non sono la stessa cosa ma sono strettamente connesse. Nessuna delle proprietà della creatività è espressa adeguatamente dalle metafore tratte dal processo della vita. Procreare e dare vita non sono altro che due fasi diverse dello stesso ricorrente ciclo in cui tutte le cose sono tenute assieme come per incantesimo».

⁴ Cfr. A. Cavarero, *Dire la nascita*, in Diotima, *Mettere al mondo il mondo. Oggetto e oggettività alla luce della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 1990, p. 110. Si veda inoltre A. Papa, *Hannah Arendt. Per una filosofia della vita*, Pergola Monsavium, Lecce 1993. Alcuni hanno rimarcato come curiosamente la natalità assuma consistenza proprio in un'allieva di Heidegger. «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», S. Belardinelli, *Natalità e azione in Hannah Arendt* (Parte Prima), in «La Nottola», n. 3, 1984, p. 26. Sul pensiero di Arendt come replica critica ad Heidegger si rinvia a R.J. Bernstein, *Provocazione e appropriazione: la risposta a Martin Heidegger*, in S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, cit., pp. 234 ss., e J. Taminioux, *Arendt, discepolo di Heidegger?*, in «aut aut», nn. 239-240, 1990, pp. 65-82 e al recente A. Papa, *Nati per incominciare. Vita e politica in Hannah Arendt*, Vita & Pensiero, Milano 2011, p. 6, l'autrice osserva in proposito che già nel 1929, nell'esposizione della tesi su Agostino, l'insistenza sul concetto di inizio da parte di Arendt appare un controcanto ad Heidegger. Inoltre, «[d]a un punto di vista dei contenuti semantici [...] la parola inglese *natalità* rimanda evidentemente sia all'idea di fertilità, che all'idea di *ecumene*, ovvero di mondo abitato e, non ultimo, anche al latino *natalis*, a sottolineare che non si nasce perché vocati alla morte, bensì perché vocati alla vita: che si nasce, cioè, non per morire ma *per incominciare*».

Human Condition, la relazione tra azione, nascita e inizio politico ha ulteriori implicazioni evidenziate in *On Revolution*, scritto in cui la nascita si presenta come un istante fondatore gravido di forza nativa e creatrice, capace di aprire una breccia nel *continuum* temporale⁵.

In *The Human Condition*, dopo aver preso in esame lavoro e opera quali fondamentali attività umane, Arendt mette a fuoco i tratti distintivi dell'azione, considerata come la sola attività che sia in grado di porre in relazione gli uomini tra di loro, facendone emergere la costitutiva pluralità⁶. 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 natalità e hanno il compito di preservare il mondo per i nuovi venuti che vi entreranno 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 metafisico⁷.

La capacità di iniziare qualcosa di nuovo è inscritta nella natalità, nel fatto che, in virtù della nascita, nuovi iniziatori vengono al mondo⁸. Inizio, politica e nascita si intrecciano e congiungono attraverso l'azione⁹. L'importanza della natalità nel pensiero politico può essere ricompresa all'interno di una teoria dell'agire, di cui *Human Condition* rappresenta il momento centrale, che fa

⁵ Cfr. R. Esposito, *Politica e tradizione. Ad Hannah Arendt*, in «Il Centauro», nn. 13-14, 1985, p. 117.

⁶ Cfr. H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 7. Le attività sono definite fondamentali perché corrispondono a una delle condizioni di base in cui la vita è stata data all'uomo.

⁷ *Ibid.*, p. 8.

⁸ Cfr. A. Papa, «Il mondo da capo». *Metafora di infanzia e politica in H. Arendt*, in E. Parise (a cura di), *La politica tra natalità e mortalità. Hannah Arendt*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1993, p. 97.

⁹ I riferimenti alla politica nel segno della natalità, per quanto costanti nella produzione arendtiana, sono stati disposti in una trama teorico-politica soprattutto in sede interpretativa.

dell'azione politica una seconda nascita attraverso la quale gli uomini hanno la possibilità di reinserirsi incessantemente nel mondo. 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 fatto del cominciamento scaturisce altresì l'avvio a mettersi al mondo in una sfera intessuta di relazioni che si presta a essere agita quando si inizia qualcosa di nuovo. A chiarimento della trama che compone questa sfera, Arendt rimarca 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»¹⁰.

L'analisi dell'azione prende le mosse da un ricorrente interrogativo circa il «che cosa», volto a distinguere i termini, a separarli per evitare confusioni, impiegando in questa indagine retrospettiva lo strumento semantico come metodo preliminare e orientativo. Così si precisa che «agire, nel senso più generale, significa prendere un'iniziativa, iniziare (come indica la parola greca *archein*, “incominciare”, “condurre”, e anche “governare”), mettere in movimento qualcosa (che è il significato originale del latino *agere*)»¹¹. La parola indica tanto il cominciare, il porre in atto, quanto il governare, il guidare, vale a dire «le facoltà precipue dell'uomo libero»¹², testimoniando un'esperienza in cui essere liberi e iniziare qualcosa di nuovo coincidevano. Si potrebbe altresì affermare che «l'esperienza della libertà era possibile nella spontaneità»¹³. Entro questo orizzonte di senso, l'uomo, proprio in quanto *initium*, nuovo venuto e iniziatore in virtù della nascita, ha la possibilità di prendere l'iniziativa e di dar vita all'azione. Tale avvio non evoca l'inizio del mondo, bensì l'inizio di qualcuno che è a sua volta un iniziatore e che è per di più unico dacché prima di lui non c'era nessuno. Inoltre, sostenere che con la creazione dell'uomo il principio del «cominciamento» ha fatto il suo ingresso nel mondo equivale ad asserire che il

¹⁰ H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., pp. 127-129. Questo inserimento, aggiunge Arendt, non è imposto dalla necessità ma, come atto incondizionato, può essere stimolato dalla presenza degli altri (quelli con cui vogliamo condividere qualcosa, anche la sola compagnia).

¹¹ *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, J.-C. Eslin, *Le pouvoir de commencer: Hannah Arendt et Saint Augustin*, in «Esprit», n. 143, 1988, pp. 146-153 e al già richiamato R. Bodei, *Hannah Arendt interprete di Agostino*, cit., pp. 113-122.

¹² H. Arendt, *What is Freedom?*, in *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, cit., tr. it. *Che cos'è la libertà?*, in *Tra passato e futuro*, cit., pp. 220-221.

¹³ *Ibid.*, p. 221.

principio di libertà appare con l'uomo. Con il «cominciamento», rappresentato dall'uomo in quanto di per sé iniziatore, qualcosa di inaspettato può verificarsi senza che sia vaticinabile da accadimenti precedenti. L'inizio è in sé una sorpresa, pertanto si può altresì rimarcare come «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 unicità»¹⁴.

L'azione nell'accezione di cominciamento rappresenta, nei termini arendtiani, la sola dimensione della condizione umana che si distingue per la sua costitutiva libertà, vale a dire per la capacità di dar vita al nuovo, all'imprevedibile, nel senso di sottratto alla sola conoscenza. Inoltre, l'uomo in quanto essere natale ha altresì la capacità di *agire* la propria nascita, quasi si potesse venire al mondo più di una volta: se la prima nascita incarna l'evento naturale di inserimento nella sfera mondana, nella quale arriva qualcuno di assolutamente nuovo che prima non c'era, attraverso l'azione, invece, si nasce una seconda volta (e si continua a rinascere), dal momento che con essa si ha la possibilità di far apparire l'inedito¹⁵. Ogni qual volta si agisce si ha l'opportunità di reiterare quell'evento assolutamente nuovo che viene in tal modo a porsi quale matrice di ogni azione. Come attività che consente di interrompere il corso delle cose, la capacità di agire 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 costitutiva¹⁶. In questi termini, l'azione configura un continuo reinserimento in quel mondo nel quale si fa il proprio ingresso nascendo, nella misura in cui i nuovi venuti hanno la possibilità di manifestare e far riconoscere agli altri la propria unicità e irripetibilità in forza dell'azione¹⁷.

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 uguali¹⁸.

¹⁴ H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 129.

¹⁵ Cfr. B. Honig, *Identità e differenza*, in S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, cit., p. 180.

¹⁶ Cfr. E. Parise, *La politica tra natalità e mortalità*, in Ead. (a cura di), *La politica tra natalità e mortalità. Hannah Arendt*, cit., pp. 18 ss. Anche Parise, in modo non dissimile da altri interpreti, misura la distanza di Arendt da Heidegger a partire dal paradigma di natalità che, come vedremo, riemerge con frequenza in molti degli scritti arendtiani.

¹⁷ Cfr. A. Cavarero, *Hannah Arendt. La libertà come bene comune*, in E. Parise (a cura di), *La politica tra natalità e mortalità. Hannah Arendt*, cit., p. 26.

¹⁸ H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 129.

Il rivelarsi, che è altro dalla mera esistenza corporea, si fonda sull'iniziativa, vale a dire su un'attività senza la quale si rischia di perdere ciò che connota la propria condizione umana. L'umanità dell'uomo acquista significato e spessore nell'esporsi alla luce del mondo in virtù della parola e dell'azione. A fronte di questo legame costitutivo tra mondo e condizione umana, può risultare più chiaro il perché una vita senza discorso e senza azione sia letteralmente morta agli occhi degli altri. In fondo, già nella narrazione delle esistenze di quanti si sono trovati per varie circostanze in una condizione di apolidia e amondanità, abbiamo avuto modo di riscontrare come la vita perda i suoi tratti umani quando non è più vissuta *fra* gli uomini.

Nel tratteggiare il *proprium* dell'azione, attraverso un'attenta distinzione dal lavoro e dall'opera, l'obiettivo arendtiano sembra essere mosso prevalentemente dal tentativo di ripensare, nonché rovesciare, l'idea moderna che vuole l'azione declinata per lo più nei termini di possibilità manipolativa o di realizzazione di uno scopo¹⁹. L'agire pertiene alla libertà intesa come spontaneità, cioè come facoltà di iniziare un corso non preventivabile partendo da se stessi. Questo connubio tra libertà politica e capacità di iniziare, che trae il suo significato dall'esperienza della sfera politica greca, è richiamato soprattutto a fronte di 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»²⁰. 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»²¹. In una delle annotazioni del suo *Denktagebuch*, datata 1951, possiamo leggere, a commento del passo agostiniano tratto dal *De civitate Dei* cui spesso Arendt fa ricorso, che

L'uomo è stato creato affinché avesse inizio qualcosa in generale. Con l'uomo è entrato nel mondo l'inizio. Su questo si fonda la sacralità della spontaneità umana. Lo sterminio totalitario dell'uomo in quanto uomo è lo sterminio della sua spontaneità. Ciò significa allo stesso tempo la revoca della creazione in quanto cre-

¹⁹ Cfr. L. 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.

²⁰ H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 38.

²¹ *Ibid.* La nascita, come fatto rivoluzionario, sembra poter scompaginare la volontà di determinare e addomesticare il futuro calcolandone le conseguenze. Precisa in proposito l'autrice che «solo depredando 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».

azione, in quanto *aver-instaurato-un-inizio*. Qui sta forse il nesso tra il tentativo di distruggere l'uomo e il tentativo di distruggere la natura²².

Questo saldarsi del registro dell'azione a quello della natalità, dacché ogni agire riecheggia l'inizio della vita, ha sollevato alcune perplessità negli interpreti. La piega in senso biologico e vitalista rischia di evocare un radicamento in senso naturalistico che smentirebbe l'inizialità come orizzonte possibilistico²³. La difficoltà nel tenere insieme nascita, azione e libertà potrebbe essere in parte superata, 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 prende più volte le distanze da nessi causali²⁴. Più semplicemente, si può sostenere che la nascita non designa necessariamente o solamente il culmine di un processo biologico, ma il momento in cui appare qualcuno di nuovo nel mondo²⁵. Tuttavia, in un passo delle *Origins of Totalitarianism* leggiamo che «la mera esistenza, vale a dire tutto ciò che ci è misteriosamente dato con la nascita e che include la forma del nostro corpo e le doti della nostra mente, può essere adeguatamente affrontata soltanto con gli imprevedibili rischi dell'amicizia e della simpatia»²⁶. La datità o lo «sfondo oscuro di ciò che è meramente dato», relegato in genere nella sfera privata, attiene al «miracolo per cui ognuno di noi è fatto così com'è, unico, inimitabile, immutabile»²⁷. Le leggi della diversità e dell'infinita differenziazione che governano la sfera privata quando irrompono sulla scena politica suscitano diffidenza e odio e tendono a essere eliminate o ridotte al minimo. Abbiamo già delineato come al di sotto dell'evento totalitario si muovesse una corrente sotterranea – razzista e imperialista – che aveva forgiato Stato-nazione e diritti umani secondo una cultura dell'esclusione. Se l'essere ridotto a mero esemplare della specie

²² H. Arendt, *Quaderni e diari. 1950-1973*, cit., p. 67.

²³ Cfr. A. Enegrén, *La pensée politique de Hannah Arendt*, Puf, Paris 1984, tr. it. *Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Edizioni Lavoro, Roma 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».

²⁴ Cfr. S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit., pp. 268-269.

²⁵ Cfr. O. Kharkhordin, *Nation, Nature and Natality. New Dimension of Political Action*, in «European Journal of Social Theory», n. 4, 2001, p. 466. Secondo l'autore, la teoria arendtiana fornisce una riconcettualizzazione della natalità in termini di capacità di agire che retroagisce in termini politici anche su quella di natura, contribuendo a offrire un'alternativa all'invalsa lettura etno-nazionalistica di nazione.

²⁶ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 416-417.

²⁷ *Ibid.*, p. 417.

umana è il massimo pericolo per l'uomo, una comunità che insista ossessivamente sull'omogeneità dissolvendo lo sfondo oscuro della differenza rischia di finire nella «fossilizzazione»²⁸.

La capacità di iniziare in quanto esseri natali sembra essere la sola promessa possibile dopo la catastrofe totalitaria ed è già al lavoro in alcuni concetti delle *Origins of Totalitarianism*. In questa linea, il nesso tra datità e natalità, che con la legge della differenza va al cuore della pluralità, indica che vi sono differenze incluse nel fatto della nascita e che attengono all'unicità di ciascuno²⁹. È contro questa datità della differenza che la razzializzazione all'opera nel concetto di sovranità omogenea scatena la violenza che riduce i membri non qualificati a esistenze superflue. Occorre tuttavia ricordare, anche per rispondere al rischio paventato di una sacralizzazione della natura umana, che il principio della datità è inseparabile da quello dell'inizio, nel senso che l'esistenza continua nella sfera pubblica, ha diritto a un'eguale apparizione e partecipazione allo spazio politico³⁰. La diversità acquista "significazione" attraverso l'espressione e l'azione in un mondo comune. Non dimentichiamo che con l'uomo fa la sua comparsa nel mondo il principio della libertà come cominciamento che va a contraddire l'ordine della sovranità e della prevedibilità perché non sa cosa inizia³¹. Il nuovo si iscrive in un tempo e in uno spazio che interrompe e continua, collocandosi ai confini del dato e dell'agire. Allo stesso modo si può affermare che prima e seconda nascita siano indissociabili, nella misura in cui l'evento della natalità non è solo il nudo fatto dell'apparenza fisica ma in esso sono già al lavoro una certa spazialità, una certa temporalità, una certa storicità e un certo linguaggio, ossia un'identità alterabile e non oggettivabile che appare nella contingenza della narrazione³². La natalità quale condizione dell'esistenza umana non riguarda

²⁸ *Ibid.*, p. 418.

²⁹ Cfr. P. Birmingham, *Hannah Arendt and Human Rights. The Predicament of Common Responsibility*, cit., pp. 73-75.

³⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 101-103; si veda inoltre P. Birmingham, *The An-Archic Event of Natality and the "Right to Have Rights"*, in «Social Research», n. 3, 2007, p. 769.

³¹ F. Collin, *L'homme est-il devenu superflu? Hannah Arendt*, Éditions Odile Jacob, Paris 1999, pp. 23-24. La nascita è la sorpresa per eccellenza, una sconfitta della fabbricazione, al di là di possibili appropriazioni di matrice tecno-scientifica. In questo senso, la libertà sorgerebbe sul fondo dell'eteronomia poiché nulla nasce da sé. La critica arendtiana della sovranità passa attraverso una messa in discussione della libertà radicata nel libero arbitrio, nell'"io voglio" ed è ricollocata sul piano della capacità di agire e di muoversi con gli altri in uno spazio pubblico.

³² Cfr. P. Birmingham, *Hannah Arendt and Human Rights. The Predicament of Common Responsibility*, cit., p. 25. L'autrice sottolinea come la seconda nascita non sia un atto di eroismo individuale, dal momento che l'evento della nascita trasforma la naturalità in mortalità.

quindi una natura fissa o un ordine di essenze immutabili e neppure una metafisica del soggetto, ma rappresenta un evento «anarchico e arcaico» che porta con sé tanto il principio dell'irriducibile singolarità (nella pluralità) quanto quello dell'umanità nel suo concreto apparire nel mondo³³. Nascita e morte non sono solo eventi naturali, ma sono legati a quel mondo nel quale si arriva e dal quale si prende congedo. Quando si intreccia al mondo, la vita cessa di essere mero avvenimento biologico per divenire vita specificamente umana, marcata da accadimenti multipli la cui narrazione produce un'identità biografica. Il mondo è scena comune dei viventi, spazio di apparizione³⁴. In questa traccia, si può altresì affermare che il «diritto ad avere diritti» sia fondato su un nuovo principio di umanità, quello dell'apparire in pubblico attraverso azioni e parole significative, legato all'evento-nascita. La natalità diviene allora condizione di possibilità della politica, come dire che siamo esseri nati nella misura in cui siamo esseri politici.

L'azione, che rende possibile l'attualizzazione della nascita, si caratterizza dunque per la capacità di stabilire relazioni e per una potenziale illimitatezza. Se per un verso essa accade in un *medium* e sembra avere il potere di influire sul resto, per un altro schiude una tendenza implicita a forzare ogni vincolo e a varcare ogni limite. La sfera degli affari umani è perimetrata 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'esterno³⁵.

Arendt rimarca gli effetti potenzialmente illimitati che possono dipartire dall'azione, strettamente connessi a un'imprevedibilità che le è altrettanto costitutiva. Se, in taluni casi, le varie limitazioni del corpo politico hanno la

L'esistenza non è semplicemente biologica ma soprattutto mortale. L'evento della nascita traccerebbe dei limiti, non appropriabili, che tuttavia aprono le nostre possibilità (*ibid.*, p. 31).

³³ *Ibid.*, p. 45.

³⁴ Cfr. M. Abensour, *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, Sens&Tonka, Paris 2006, pp. 128-129.

³⁵ H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., pp. 139-140.

possibilità di fornire qualche protezione scudando contro l'intrinseca mancanza di limiti dell'azione, quanto alla sua imprevedibilità non è possibile fare affidamento sui calcoli³⁶. 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, vale a dire, quando si tratta della sfera storico-politica, allo sguardo retrospettivo dello storico che tanta parte ha in quell'incessante e paziente attività di comprensione sulla quale abbiamo già indugiato nel discutere alcuni tratti analitici che presiedono all'indagine contenuta nelle *Origins of Totalitarianism*.

Le conseguenze schiuse dall'azione e dal corso cui essa dà avvio non si esauriscono in un singolo gesto o evento, al contrario la carica innovativa e la forza interrutiva che connotano tale facoltà si dispiegano principalmente nell'irreversibilità e nell'imprevedibilità che le sono proprie. Arendt, tuttavia, sembra scorgere una possibile redenzione al paradosso intrinseco dell'irreversibilità nella capacità di perdonare³⁷, nonché un rimedio all'impossibilità di fare prognosi sul futuro nel vincolarsi attraverso le promesse. Si tratta in fondo di attività che si coimplicano nella misura in cui con il perdono si possono dissipare i gesti del passato, mentre con la promessa si possono gettare «nell'oceano dell'incertezza, quale è il futuro per definizione, isole di sicurezza» che assicurano continuità e durata ai rapporti umani³⁸. L'enfasi posta sull'illimitatezza e l'imprevedibilità fa in realtà dell'azione un autentico principio di libertà che le restituisce altresì una posizione di preminenza tra le facoltà umane.

Questa centralità accordata all'agire, e con esso alla congiunta libertà di iniziare, parrebbe, tuttavia, aprire alla possibile deriva della sovranità del singolo se posta in termini assoluti e se sganciata dal quadro teorico entro cui la riflessione arendtiana si dispiega. Occorre a tale riguardo rimarcare *a*

³⁶ 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 in cui la politica poteva dispiegarsi. Del resto la *polis* aveva la funzione duplice di consentire, anche attraverso il suo recinto istituzionale, di compiere azioni straordinarie e di conseguire la fama.

³⁷ Per un approfondimento, cfr. J. Schell, *A Politics of Natalivity*, in «Social Research», n. 2, 2002, p. 467.

³⁸ H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., pp. 174-175. Cfr. P.P. Portinaro, *La politica come cominciamento e la fine della politica*, in R. 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 sia un intreccio di azioni e discorsi, mentre risulta di difficile esercizio laddove la storia diventi una trama di violenza.

fortiori che il dono della libertà si sviluppa a pieno quando l'azione riesce a crearsi uno spazio nel mondo in cui poter apparire a quegli *altri* che lo rendono possibile. L'atto imprevisto si verifica entro un processo, interrompendone l'automatismo, mostrando altresì la sua attitudine miracolistica, ossia il suo irrompere come «infinita improbabilità» entro un mondo reale intessuto a sua volta di infinite improbabilità³⁹. Ma è l'uomo stesso, anzi sono *gli* uomini nella loro pluralità a essere capaci di compiere l'infinitamente improbabile, di operare miracoli nel linguaggio quotidiano, in quanto iniziatori, come vedremo più diffusamente esplorando la politica stessa in termini miracolistici. Va sottolineato, tuttavia, accanto allo spontaneismo e all'imprevedibilità, l'aspetto interruttivo dell'azione, specie se se ne immagina la fecondità nel poter intervenire entro inesorabili processi di modernizzazione economica che minacciano il mondo umano⁴⁰.

Di là dai possibili contenimenti degli effetti dell'azione in termini generali, su cui Arendt si è più volte soffermata e sui quali getteremo una luce ulteriore allorché si tratterà di analizzare la pluralità, occorre a quest'altezza del problema volgere lo sguardo alle pieghe storico-politiche che l'azione genera. L'indagine alle origini dell'atto come riproposizione dell'inizio natale nel segno della libertà si è localizzata anche sulle tracce di quelle epifanie storiche che hanno segnalato una possibile rinascita della sfera pubblica. Se l'azione qualifica l'attività politica per eccellenza, quando Arendt evoca lo spazio della politica non fa riferimento, come è noto, a discettazioni concernenti l'organizzazione dello Stato, ma intende interrogarsi circa la «costituzione del politico» come ambito che può virtualmente prodursi ovunque si esperiscano le potenzialità dell'agire e del parlare di concerto⁴¹. Entro questo medesimo sentiero analitico si colloca, come vedremo, l'interesse che, almeno per quel che riguarda la modernità, rivolge alle rivoluzioni quale autentico paradigma dell'agire politico. Non dissimilmente dal carattere interruttivo dell'inizio, la rivoluzione è un evento che segna una cesura spazio-temporale, a partire dalla quale la storia sembra poter ricominciare con un nuovo corso⁴².

³⁹ H. Arendt, *Che cos'è la libertà?*, cit., p. 225. «In fondo, tutta la nostra esistenza si direbbe fondata su una catena di miracoli [...] Proprio a causa dell'elemento "miracoloso", presente in ogni realtà, gli eventi, per quanto possano essere anticipati da timori o speranze, quando si verificano ci sorprendono e ci scuotono. La stessa forza d'urto di un evento non può mai essere spiegata fino in fondo: in linea di principio il "fatto" supera ogni previsione».

⁴⁰ Cfr. M. Canovan, *Arendt et l'action come interruption*, in É. Tassin (sous la direction de), *L'humain condition politique. Hannah Arendt*, L'Harmattan, Paris 2001, pp. 120-123. Si tratta di un aspetto meno esplorato, per quanto sia difficile essere ottimisti riguardo alle sue *chances*.

⁴¹ S. Belardinelli, *Natalità e azione in Hannah Arendt* (Parte Prima), cit., pp. 35-36.

⁴² Cfr. H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 23.

In modo analogo a quanto rilevato per la nascita, le rivoluzioni sono interpretate quali eventi politici unici per il fatto di porre dinanzi a un nuovo inizio. Gli eventi rivoluzionari sono gravidi della novità tipica di quando si comincia o si apre qualcosa, circostanza che in termini politici si traduce nell'esperienza della libertà e nel tentativo, che le fa da sponda, di dare una fondazione stabile a questo momento⁴³. La novità di cui sono foriere le imprese rivoluzionarie sembra eccedere le intenzioni dei suoi protagonisti, 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 a 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 previsto⁴⁴.

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 a un assetto politico. Alla luce di una rilettura della rivoluzione nei termini di fondazione politica, nello scritto *On Revolution* l'esperienza francese è contrapposta a quella americana, con la ricorrente sottolineatura del carattere eminentemente politico di quest'ultima⁴⁵. 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 sociale⁴⁶. Di là dai rilievi critici cui

⁴³ Cfr. A. Enegrén, *Révolution et Fondation*, in «Esprit», n. 6, 1980, p. 47. Sul rapporto tra libertà e rivoluzione si rimanda per un approfondimento a R. Zorzi, *Introduzione*, in H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. IX-LXXVIII; L. Mistrorigo, *Verso la postpolitica*, in «Studiium», n. 1, 1986, p. 68, F. Livorsi, *La filosofia della libertà di Hannah Arendt*, in «Il Ponte», n. 10, 1992, p. 151, M.E. Vatter, *La fondazione della libertà*, in S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, cit., pp. 107-135.

⁴⁴ Cfr. H. Arendt, *A Heroine of the Revolution*, in «The New York Review of Books», n. 5, 1966, pp. 21-27, tr. it. *Elogio di Rosa Luxemburg, rivoluzionaria senza partito*, in «Micromega», n. 3, 1989, p. 58, Luxemburg dai consigli degli operai rivoluzionari aveva imparato che «l'organizzazione dell'azione rivoluzionaria può e deve essere appresa nella rivoluzione stessa, come si può imparare a nuotare nell'acqua», che le rivoluzioni non sono «fatte» da nessuno ma scoppiano improvvisamente, e che la spinta all'azione proviene sempre dal «basso». Si veda altresì P. Virno, *Virtuosismo e rivoluzione*, in «Luogo comune», n. 4, giugno 1993, p. 23.

⁴⁵ Cfr. H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., pp. 155 ss.

⁴⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 151 ss. Come si può ricavare anche da *Human Condition*, Arendt tiene distinte sfera sociale e sfera politica, considerando quest'ultima come l'unica nella quale gli uomini possono essere liberi. È stato osservato 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

presta il fianco una lettura forzatamente dicotomica, per altro ampiamente dibattuta in sede interpretativa come vedremo nell'ultimo capitolo, 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, capace di arrestare con il suo spontaneismo le catene di cause ed effetti e di aprire una breccia spazio-temporale.

Ogni nuovo inizio è sempre un enigma che spaventa, che si tenta di smusare nella sua portata innovativa attraverso possibili ancoraggi che gli garantiscano un fondamento o una giustificazione. La legittimazione di un inizio politico instabile e che emerge dal nulla sembrerebbe postulare il ricorso a principi metafisici o ad appelli rivolti a un iniziatore eterno⁴⁷. L'arbitrio che accompagna ogni cominciamento sembra non potere avere altro rimedio che quello di riecheggiare il dilemma dell'origine dell'universo spiegato con l'assunzione di un creatore posto al di fuori della sua creazione. Gli iniziatori dinanzi alla paura del nuovo hanno difficoltà a rendersi consapevoli delle proprie imprese e fanno prevalere vecchie abitudini secondo le quali c'è sempre un assoluto dietro ogni nuova fondazione⁴⁸. La mossa arendtiana è quella di ancorare 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 ben lungi dal predire l'arrivo di un bambino divino e divino salvatore, è al contrario un'affermazione della divinità della nascita in sé e per sé, il riconoscimento che la salvezza potenziale del mondo sta nel fatto stesso che la specie umana si rigenera costantemente e per sempre⁴⁹.

alla premessa arendtiana della novità dell'inizio politico rivoluzionario, L. Bazzicalupo, *Hannah Arendt. La storia per la politica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995, p. 236.

⁴⁷ Cfr. R. Esposito, *Origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil?*, Donzelli, Roma 1996, p. 33. Esposito si chiede come la rivoluzione possa essere contemporaneamente 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.

⁴⁸ Cfr. H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 237. Inoltre, G. Even-Granboulan, *Une femme de pensée, Hannah Arendt*, Anthropos, Paris 1990, p. 65.

⁴⁹ Cfr. H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 243. Scrive a commento Papa: «il bambino virgiliano non è un annunciatore, il *mashiach* della religione ebraica, né l'*unctus* della tradizione cristiana mandato da Dio per mondare gli uomini [...] il *puer nascenti* virgiliano giun-

Il miracolo che salva il mondo riposa sulla rigenerazione continua che i nuovi nati rendono possibile. Entro questa linea, stretta attorno al nodo che intreccia fondazione, azione e nascita, Arendt sottolinea che ogni inizio ha in sé il suo principio, come dire che con ogni cominciamento fa la sua comparsa nel mondo il principio stesso che lo giustifica. Questa mondanizzazione dell'inizio e della sua spiegazione, le cui conseguenze politiche indagheremo nel capitolo conclusivo, evidenzia come la natalità sia una categoria paradigmatica nell'*opus* arendtiana. Oltre che la spiegazione offerta del carne virgiliano, a suffragio intervengono i riferimenti costanti alla funzione salvifica della nascita, dall'azione come rinascita al mondo comune di *Human Condition* fino alla «leggerezza» e agli «assalti continui» dei nuovi arrivati nei confronti di una sfera degli affari umani esposta a un incessante rinnovamento (*Civil Disobedience*)⁵⁰, come se il gesto di venire al mondo fosse sempre folle e rivoluzionario.

Alcuni 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 femminista⁵¹. Il pensiero della differenza sessuale sembra trovare nella categoria della natalità una sponda, nel-

ge per reggere il mondo, nel senso di sostenerlo, tenerlo, averne cura, avendolo ereditato dalle generazioni precedenti», A. Papa, *Nati per incominciare. Vita e politica in Hannah Arendt*, cit., p. 108.

⁵⁰ Cfr. H. Arendt, *Civil Disobedience*, in «The New Yorker», 12 settembre 1970, pp. 70-105; ristampato in H. Arendt, *Crises of the Republic*, Harcourt, Brace and Jovanovich, New York 1972, tr. it. *La disobbedienza civile*, in Ead., *La disobbedienza civile ed altri saggi*, Giuffrè, Milano 1985, p. 61, il rapporto tra leggerezza dei nuovi venuti che da estranei entrano nel mondo modificandolo e coloro che hanno familiarizzato con esso esemplifica il rapporto tra nascita e morte. Se fosse possibile instaurare un regno della saggezza l'umanità si sarebbe estinta nella noia più insopportabile. Cfr. A. Papa, «Il mondo da capo». *Metafora di infanzia e politica in Hannah Arendt*, in E. Parise (a cura di), *La politica tra natalità e mortalità. Hannah Arendt*, cit., p. 97.

⁵¹ Sui contributi che la filosofia arendtiana ha offerto al femminismo si vedano: B. Honig (ed. by), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, Penn State University Press, University Park 1995, M. Markus, *The "Anti-Feminism" of Hannah Arendt*, in «Thesis Eleven», n. 17, 1987, pp. 76-87; J. Cutting-Gray, *Hannah Arendt, Feminism and Politics of Alterity: "What will we lose if we win?"*, in «Hypatia», n. 1, 1993, pp. 35-54. Sul versante italiano, A. Cavareto, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Feltrinelli, Milano 1997 e Ead., *A più voci. Filosofia dell'espressione vocale*, Feltrinelli, Milano 2003, Diotima, *Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 1987. Sull'approccio di Arendt alla questione delle donne, Rigotti ha invece rimarcato che «Hannah Arendt [...] non solo non ha mai tematizzato la condizione femminile ma ha persino sempre fatto finta di non essere una donna» (F. Rigotti, *Fare la spola tra le sponde dell'essere. Filosofia e condizione femminile in Edith Stein, Maria Zambrano, Hannah Arendt, Carla Lonzi*, in «Intersezioni», n. 2, 2002, p. 297).

la 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 linea, la nascita potrebbe essere letta a sua volta quale momento di esclusione per un pensiero della morte di matrice patriarcale, dal momento che a generare è sempre una donna⁵². Tuttavia, 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”. Sebbene l’ordine patriarcale, strutturato costitutivamente a partire dall’amnesia di tale pluralità, abbia tentato di censurare questa legge ponendo l’uomo a misura e paradigma, nascita e azione riguardano una pluralità di singolarità⁵³. Più in dettaglio, 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. Senza piegare i testi arendtiani a una prospettiva estranea al suo impianto, va rilevata la potenzialità di un pensiero che può essere un grimaldello per decostruire alcuni falsi universalismi e per immaginare un orizzonte politico non ingabbiato entro schemi di ordine, rappresentanza e dominio⁵⁴. Eludendo rischiose riproposizioni di un’ortodossia dell’identità mutata di segno, una traccia particolarmente feconda aperta dalle riflessioni arendtiane sembra essere quella che lega una politica dell’apparire e del raccontare a un’identità del “chi” sganciata da un soggetto pieno e proprietario di sé ma “strutturata” a partire dalla pluralità degli sguardi altrui e dall’intreccio costante di storie narrate⁵⁵.

⁵² Cfr. R. Rossolini, *Nascere ed apparire. Le categorie del pensiero politico di Hannah Arendt e la filosofia della differenza sessuale*, cit., p. 75. Cfr. A. Cavarero, *Dire la nascita*, cit., pp. 115 ss.

⁵³ Cfr. R. Rossolini, *Nascere ed apparire. Le categorie del pensiero politico di Hannah Arendt e la filosofia della differenza sessuale*, cit., p. 76.

⁵⁴ Cfr. S. Forti, *Hannah Arendt oggi. Ripensare l’eredità tra il femminismo e Foucault*, in F. Fistetti, F.R. Recchia Luciani (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia e totalitarismo*, cit., p. 197. Riguardo alle possibili appropriazioni arendtiane in chiave femminista, si rinvia altresì alla sezione *Feminist Reflections* all’interno di G. Williams (ed. by), *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers. Vol. II. Arendt and Political Philosophy*, cit., in particolare, A. Rich, *Excerpts from ‘Condition for work’: the Common world of Women*; A.M. Lane, *The Feminism of Hannah Arendt*; U. Ludz, *Hannah Arendt: femminini generis*; B. Honig, *Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity*.

⁵⁵ Cfr. S. Forti, *Hannah Arendt oggi. Ripensare l’eredità tra il femminismo e Foucault*, cit., pp. 197-200. Senza forzature, dal momento che le posizioni di Arendt certamente non si possono definire femministe, Forti documenta in che modo la filosofia politica arendtiana possa offrire argomenti per contestare i parametri della rappresentabilità politica e immagi-

Il richiamo all'attivare la propria nascita e ad agire il proprio essere-nel-mondo configura una significazione della mera esistenza, dando espressione a una libertà di muoversi e intessere relazioni con gli altri particolarmente indicativa a fronte di sistemi che hanno realizzato la scientifica produzione di esseri umani superflui⁵⁶. 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, quali azione e discorso⁵⁷. Per mettere a fuoco la nozione di discorso, spesso combinata a quella di azione, si può muovere da una delle pagine iniziali di *Human Condition* in cui Arendt sottolinea 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»⁵⁸. Richiamando alla memoria la lezione aristotelica, si ricorda che le attività politiche proprie del *bios politikos* sono l'azione (*praxis*) e il discorso (*lexis*)⁵⁹. Nel mondo greco azione e discorso quasi si sovrappongono, nella misura in cui l'azione più politica, in quanto estranea alla sfera della violenza, si realizza attraverso il discorso. Anche l'*Antigone* sembra muoversi in questa medesima direzione, mostrando che la capacità di pronunciare «parole grandi» (*megaloi logoi*) è una modalità per rispondere ai colpi degli dei, segnalando altresì che il saper pronunciare le parole opportune al momento opportuno equivale ad agire⁶⁰. Nella *polis* essere politici implica che tutto sia deciso con la parola e con la persuasione, mentre la forza e la violenza rappresentano un'afasia tutt'al più prepolitica.

nare un pensiero politico altro. Tutto questo alla luce del fallimento di due classici paradigmi del femminismo, da una parte quello identitario, che rivendica la differenza di genere come fondamento originario di un'alternativa al modello maschile, rischiando di fissare la donna a un modello di cura, dall'altra quello egualitario-emancipazionista che finisce mimeticamente per inseguire lo schema maschile. Un ipotetico pensiero politico rifondato al femminile deve evitare le trappole della metafisica e degli universali. Se poi Arendt possa in qualche modo ispirare una politica post-identitaria – una direzione à la Butler – è una questione del tutto aperta.

⁵⁶ Cfr. E. Parise, *La politica tra natalità e mortalità*, cit., pp. 18 ss.

⁵⁷ H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., pp. 153-154.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 3.

⁵⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 20-21. Nelle due più famose definizioni di Aristotele l'uomo era *zōon politikon* e *zōon 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.

⁶⁰ *Ibid.*

Questa essenza eminentemente politica della parola è confermata dal suo potere rivelatorio. Quando l'uomo inizia un'azione la rivela agli altri attraverso la parola e, anche se il gesto può essere compreso senza la sua sottolineatura, l'espressione verbale viene a identificare l'attore nell'annuncio di ciò che fa, ha fatto o farà. Entro questa particolare curvatura ermeneutica emersa dall'incontro di due facoltà, Arendt può rimarcare che «[n]essun'altra attività umana esige il discorso nella stessa misura dell'azione»⁶¹. L'azione libera e innovativa, che riscatta l'uomo dalla mera vita biologica, diviene plausibile solo in uno spazio in cui sia possibile apparire e riconoscersi. Il varco che conduce all'altro si apre attraverso il linguaggio, perché dialogando e agendo è possibile rivelare l'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 voce⁶².

La rivelazione del "chi" si è non è quasi mai intenzionale, ma è possibile che, per quanto chiara agli occhi degli altri, rimanga celata all'attore, (come se la sua visibilità potesse manifestarsi solo a quelli con cui si decide di intrattenere dei rapporti). Se così stanno le cose, allora sarà possibile venire a conoscenza del "chi" si è solo in virtù della presenza di altri che certifichino l'identità dell'agente. In questa particolare accezione, la rivelazione nella sfera pubblica non potrà che essere un rischio, poiché nel pronunciare parole con le quali introdursi nel mondo si fa mostra agli altri di un'identità sconosciuta. A corollario si può aggiungere che «[q]uesta 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»⁶³. Attraverso la parola e l'azione ci si rivela a un mondo identificandosi e questa esposizio-

⁶¹ *Ibid.*, pp. 130-131. Cfr. P.P. Portinaro, *Hannah Arendt e l'utopia della polis*, in «Comunità», n. 183, 1981, pp. 47-8. Portinaro evidenzia le influenze e le distanze di Arendt da 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.

⁶² H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 130. Cfr. L. 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.

⁶³ H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., pp. 130-131.

ne agli altri diventa reale per mezzo del racconto. Si può essere al sicuro solo in quella porzione di realtà che ci assicuriamo mostrandoci agli altri, intrattenendo legami, sfuggendo all'orgoglio sovrano, come si ricava dal *Denktagebuch*,

Tutti noi siamo «nati muti». Impariamo a parlare nella misura in cui facciamo l'esperienza che tutto il non-detto rimane propriamente privo di realtà, dunque nella misura in cui siamo affamati di realtà. Non esiste realtà muta. Esiste poi anche l'errata identificazione del nascondersi e dell'essere-al-sicuro. Ci si può mettere al sicuro soltanto mostrandosi, correndo il rischio di mostrarsi. Solo gli altri, il loro amore, ai quali ci sottraiamo nascondendoci, possono metterci al sicuro. La sicurezza è impossibile nella sovranità dell'orgoglio, che fiorisce e prospera in segreto⁶⁴.

Tuttavia, sebbene unica e irripetibile, l'identità di chi compie azioni e proferisce parole non è interamente svelabile, ma in essa permane un nucleo di intangibilità⁶⁵. La rivelazione dell'identità attraverso l'esposizione agli altri presenta anche difficoltà ulteriori, basti pensare alla tendenza a deviare dal "chi si è" al "che cosa", eludendo una specificazione dell'unicità a favore di una descrizione delle qualità che si condividono. Al di sotto di queste incertezze, che ripropongono la problematicità del riuscire a fornire una definizione dell'uomo stesso, affiora «l'impossibilità, per così dire, di cristallizzare nelle parole l'essenza vivente della persona, così come si mostra nel flusso dell'azione e del discorso»⁶⁶. Questa inappropriabilità della sfera degli affari umani indica che la sua fragile composizione, vale a dire l'intreccio delle relazioni umane, non può essere «maneggiata» come si fa con «le cose la cui natura è a nostra disposizione perché possiamo dar loro dei nomi»⁶⁷. Non dissimilmente da quanto accadeva per le ambigue rivelazioni oracolari, l'esposizione del "chi" più che rappresentare un disvelamento fornisce dei segni manifesti entro una sfera dove non tutto può essere previsto.

Oltre ad avere un potere rivelatorio, la parola indica altresì l'attitudine a significare la realtà, nonché quella a essere fonte e custode della memoria, come si ricorda in *Rahel Varnhagen*:

⁶⁴ H. Arendt, *Quaderni e diari. 1950-1973*, cit., p. 123.

⁶⁵ H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., 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 per stordire con la propaganda.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*

Per il mondo e nel mondo ha stabilità solo ciò che si può comunicare. 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 fermarsi⁶⁸.

Il linguaggio ha il potere di custodire l'azione, di strapparla all'inghiottitoio dell'oblio dandole un luogo in cui potersi appaesare e assumere un qualche peso. Solo parlando e scambiandosi prospettive diverse il mondo sembra poter acquisire stabilità e consistenza, sfuggendo all'insignificanza. Attraverso il discorso la realtà assume una forma, certamente narrativa, e si lasciano tracce, segni, facendo sì che il mondo in comune acquisti una durevolezza che travalica la vita di quanti vi irrompono come novità e che gli consente di offrirsi arricchito da tali esperienze alle generazioni a venire⁶⁹. Tra parola e azione si stabilisce allora una complementarietà che vede l'atto di dare inizio, proprio dell'azione, rivelare il "chi" dell'atto stesso attraverso il potere della parola. Azione e parola si sostengono vicendevolmente e attraverso la loro interazione la sfera del politico può essere avviata e mantenuta, almeno finché si continuerà ad agire di concerto, raggiungendo di volta in volta un accordo maturato nello spazio di una pubblica discussione⁷⁰.

A fronte di una complessità del reale in cui può apparire fantasiosa la scissione dell'ambito del politico dal sociale, lontano da visioni strumentali da *problem solving*, occorre fare due precisazioni che saranno approfondite nell'ultima parte di questo lavoro e che ci limitiamo ad accennare. In primo luogo, l'intreccio di azione e discorso nel pubblico segnala la possibilità miracolosa, nonché intermittente, di aprire spazi in un mondo prima annihilato da eventi mortiferi e poi compresso dalla società di massa. Dal punto di vista dei processi automatici, è Arendt stessa a rimarcare che l'azione ha sembianze e probabilità miracolistiche,

⁶⁸ H. Arendt, *Rahel Varnhagen. Storia di un'ebrea*, cit., p. 111.

⁶⁹ Cfr. A. Bullo, *Natalità, mortalità e memoria*, in E. 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 B. Stevens, *Action et narrativité chez Paul Ricoeur et Hannah Arendt*, in «Etudes Phénoménologiques», n. 2, 1985, pp. 93-109. Cfr. L. 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.

⁷⁰ Si veda V. Sorrentino, *Politica ha ancora un senso? Saggio su Hannah Arendt*, AVE (Polis), Roma 1996, p. 53.

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 nati⁷¹.

Nella piena esperienza di questa facoltà, legata al dato di fatto che i nuovi iniziatori sono portatori di rinnovamento, è racchiusa la speranza del mondo, e non la sua certezza. La politica arendtiana si compone di un tessuto fragile la cui trama è riuscita a comporsi in pochi casi, per quanto tale virtualità permanga come possibilità insita nella facoltà di agire che gli uomini hanno in virtù dell’esser nati. In secondo luogo, occorre precisare che questa dimensione autenticamente politica è quella attivabile dalla discussione pubblica e dall’agire di concerto, mentre le questioni sociali sono quelle che possono essere risolte per via amministrativa e che non esigono un pubblico dibattito. In questa accezione, un medesimo caso può presentare rilievi tanto politici quanto sociali. Si tratta, come vedremo, di saper distinguere.

Se l’aver saldato l’idea di libertà a quella di natalità rovescia un’esperienza che aveva reso impossibile la spontaneità per poi cancellare la vita, l’azione arendtiana, giudicata secondo il metro della grandezza e della capacità di lasciare traccia, parrebbe eludere, stando ad alcuni interpreti, il problema della giusta prassi nonché della direzione che il libero agire deve avere per non essere mero arbitrio⁷². La misura dell’azione politica sembrerebbe posta al di là del bene e del male, sublimandone i contenuti materiali. Questa perplessità potrebbe dissolversi guardando alle riflessioni di Arendt sulla morale, affidate a una serie di lezioni tenute tra il 1965 e il 1966 raccolte in *Some Questions of Moral Philosophy*⁷³. 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 si decide di fare riguardo a se stessi. Si tratta di un vivere con sé che è più della coscienza o dell’autocoscienza e che concerne il processo del pensiero come attività nella quale si parla con se stessi⁷⁴. Un essere pensante, radicato nei suoi ricordi e pensieri,

⁷¹ H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 182.

⁷² Cfr. S. Belardinelli, *Natalità e azione in Hannah Arendt* (Parte Seconda), in «La Notola», n. 1, 1985, pp. 53 ss. Belardinelli sottolinea come in Arendt, a differenza di un Kant cui sembrerebbe non ispirarsi fino in fondo, mancherebbe l’interrogativo circa il “che cosa” dobbiamo volere nella teoria dell’agire.

⁷³ Cfr. H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, cit.

⁷⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 83 ss. 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 A-

che sa di dover vivere con sé, porrà dei limiti a ciò che si permetterà di fare, e questi limiti non saranno imposti dall'esterno, ma dall'io. 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 quantità⁷⁵.

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 quando arretra inesorabilmente quella facoltà di rammemorare che contribuisce a evitare il male, come vedremo analizzando il caso Eichmann.

2. La pluralità come legge della terra

La natalità è condizione di possibilità della politica perché rappresenta la venuta al mondo di nuovi iniziatori e mette in gioco immediatamente la pluralità. Per il fatto di nascere l'uomo riceve, oltre alla vita, la facoltà di iniziare, divenendo messa in opera in via potenziale del principio del cominciamento⁷⁶. La natalità ontologica e quella politica sono interconnesse e legate a loro volta a uno spazio, a un intervallo tra gli uomini che può apparire solo in virtù della loro condizione plurale. Come per la natalità, la pluralità diviene condizione di possibilità della politica che minaccia di essere cancellata quando si contrae quella distanza che consente agli uomini di muoversi e di

rendt, la dimensione della solitudine, ossia un due-in-uno, diverso dal mero isolamento che si verifica quando non si è più in compagnia di se stessi. L'isolamento rimane estraneo a questa interna dicotomia che permette di questionarsi.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 86. 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.

⁷⁶ M. Abensour, *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, cit., p. 140, «En focalisant l'attention sur la natalité en tant qu'existential, il s'agit pour Arendt de faire apparaître et de découvrir, au-delà de la mortalité et à son encontre, une autre dimension de la condition humaine qui, en décalage, vient s'interposer et contrecarrer la sentence inexorable de la mortalité. Comme si le monde était en permanence le théâtre d'un combat entre la loi de la mortalité et le miracle de la natalité».

costruire legami. La fragile trama delle relazioni politiche è intrecciata da azioni e discorsi, da quelle modalità con le quali l'uomo rivela al mondo il proprio "chi", esponendosi al rischio dell'identificazione alla luce di un mondo che appaghi la sua fame di realtà. Attraverso questa attività l'agente rivela il proprio sé alla presenza di altri uomini che partecipano all'atto stesso alterandolo, modificandolo. L'agire in isolamento non è possibile nell'assenza di altre presenze chiamate a confermare direttamente o indirettamente chi agisce. A differenza di un riconoscimento come interazione tra coscienze, l'identità schiudibile nell'agire è quella che si rivela a più esseri umani, i quali a loro volta prendono parte allo stesso atto espositivo⁷⁷. In altri termini, l'identità che si manifesta nell'azione, più che un'affermazione della propria soggettività, è un evento che ha luogo "tra" gli altri.

Per l'uomo al singolare non è escluso che possano esserci verità oltre il discorso, ma nella loro pluralità, vale a dire quando li consideriamo come esseri umani che vivono, si muovono e agiscono nel mondo, gli uomini sono in grado di «fare esperienze significative» in quello scambio incessante che si sperimenta con il parlare e con il tentare di dare un senso alle parole⁷⁸. Le azioni avviate e le parole pronunciate da ciascuno si inscrivono in una trama di senso attraverso la quale si stabiliscono legami e contatti. Le nozioni di azione e discorso si mescolano costantemente a quella legge della pluralità che rappresenta una delle principali coordinate della filosofia arendtiana. Occorre indagarne la portata, prendendo le mosse dal testo che ne offre una più diffusa analisi, *The Human Condition*.

La pluralità attiene tanto alla condizione umana quanto al mondo. A connotare la condizione umana in senso plurale intervengono le differenziazioni delle stesse attività umane, quali il pensare, il volere, il giudicare, l'agire, mentre la pluralità nel mondo origina più semplicemente dal dato di fatto che ad abitarlo e viverlo sono esseri plurimi⁷⁹. Tra queste facoltà umane, «[l']azione, la sola attività che metta in relazioni gli uomini senza la mediazione di cose materiali, corrisponde alla condizione umana della pluralità, al fatto che gli uomini, e non l'Uomo, vivono sulla terra e abitano il mondo»⁸⁰. Proprio in quanto nessuno è identico a un altro, la pluralità, presupposto di un agire volto a mettere in relazione, si presenta quale condizione di ogni vita politica («non solo la *conditio sine qua non*, ma la condi-

⁷⁷ Cfr. A. Dal Lago, *La città perduta*, in H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., pp. XVI ss.

⁷⁸ H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 4.

⁷⁹ Cfr. A. Dal Lago, *La città perduta*, cit., p. XIII.

⁸⁰ H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 7.

tio per quam»)⁸¹. Arendt stabilisce un vincolo stretto tra azione ed essere insieme, nella misura in cui la capacità di agire, pur essendo una prerogativa dell'uomo al singolare, dipende dalla presenza degli altri. La circostanza che gli uomini vivano insieme condiziona e ha effetti nei confronti di tutte le attività umane, tuttavia solamente l'azione sarebbe inimmaginabile se posta al di fuori della cornice dell'essere insieme. La vita umana ha quindi un bisogno costitutivo del mondo e della presenza di altri esseri umani, anche quella più solitaria e vissuta nell'apparente assenza di una rete relazionale come nel caso dell'eremita⁸². Questo mondo rappresenta tuttavia un comune terreno di incontro tra le differenti prospettive che gli uomini possono scambiarsi a partire dalla propria differente singolarità. La stessa possibilità di essere uditi e visti dagli altri presuppone che ciascuno ascolti e veda da una posizione differente e non replicabile. A suffragio di un'attenzione alle differenze molteplici intessuta a partire e attraverso la lezione del nichilismo totalitario, Arendt afferma che la distruzione del mondo comune è di solito preceduta dalla distruzione della multiprospettività in cui esso si mostra alla pluralità umana⁸³. Tale situazione può verificarsi in una tirannia, ossia in una condizione di isolamento nella quale la comunicazione con gli altri è ostacolata se non preclusa, ma rischia di prodursi altresì in una società massificata nella quale tutti si comportano come se fossero membri di una sola famiglia, in una mimetica ripetizione della prospettiva del proprio vicino. Sia nel caso di un regime liberticida che in quello di una società conformista in cui la libertà è disseccata, «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»⁸⁴.

A fronte della modalità con la quale il meccanismo totalitario ha spento nell'*uno* la costitutiva pluralità della condizione umana, riducendo *gli* uomini a un fascio di reazioni identiche, ne deduciamo 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»⁸⁵. Abbiamo rievocato la circostanza che ha fatto dell'individualità, intesa come tutto ciò che distingue un uomo dall'altro, qualcosa di intollerabile nell'ottica di un dominio totale

⁸¹ *Ibid.* A testimonianza di come la pluralità sia condizione della politica e legge della terra, Arendt ricorda che il popolo romano impiegava «“vivere” ed “essere tra gli uomini” (*inter homini esse*), e rispettivamente “morire” e “cessare di essere tra gli uomini” (*inter homini desinere*)» come sinonimi.

⁸² *Ibid.*, p. 18.

⁸³ Cfr. *ibid.*, p. 43.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ibid.*

che ha perseguito in modo scientifico l'uguale superfluità di tutti gli uomini. Le esperienze mortifere messe in campo dai totalitarismi rimangono sullo sfondo, come un costante oggetto di indagine attraverso cui ricostruire un terreno politico più solido e meno esposto alle lusinghe della massificazione al fine di commisurare degenerazioni e perversimenti della libertà politica nelle democrazie contemporanee⁸⁶. Quella 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, inadatti e incapaci di prendersi cura del mondo ma inclini solo ad amministrarlo e utilizzarlo, possono mettere a repentaglio la pluralità e con essa la possibilità di una politica autentica⁸⁷. Le derive contemporanee cui la realtà è esposta si muovono nella direzione di un monolitico conformismo di quelle società che tollerano l'esistenza di una sola opinione e che vorrebbero realizzare l'essere-uno del genere umano. Dalle analisi del totalitarismo a quelle dei rischi provenienti dalla società massificata, la strada che Arendt tenta di tracciare sembra essere quella di una difesa della singolarità delle prospettive nell'intervallo e nella spaziatura che la pluralità consente.

Guardando al mondo da una visuale fenomenica, in *The Life of The Mind* Arendt scrive 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 terra⁸⁸.

Si nasce a un mondo in cui molte sono le cose presenti, alcune di esse deteriorabili e soggette al tempo, altre invece eterne. Ciò nonostante, tutte le cose hanno in comune il dato di fatto dell'apparenza, vale a dire la circostanza di essere destinate alla percezione di creature senzienti che sono a loro volta apparenze, capaci di vedere e di essere viste, di udire e di essere udite, di toccare e di essere toccate. Entro questa linea, «[l]a mondità delle cose viventi implica che non esiste soggetto che non sia insieme un oggetto

⁸⁶ Cfr. F. Collin, *Pensare/raccontare. Hannah Arendt*, cit., p. 37.

⁸⁷ Cfr. R. 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 a evidenziare soprattutto l'incapacità di quest'ultimo di comprendere il significato arendtiano della condizione umana della pluralità. Su questo punto si veda anche R. Parri, *Mondo comune. Spazio pubblico e libertà in Hannah Arendt*, Jaca Book, Milano 2003, p. 93.

⁸⁸ H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 99.

e appaia come tale a qualcun altro, che è garante della sua realtà oggettiva»⁸⁹. L'esistenza mondana attiene a questo poter essere nello stesso tempo soggetti e oggetti. In una prospettiva siffatta, la sfera politica configurerà uno spazio della relazione come apparire *per*, un portare alla presenza in cui il potere esprimerà una potenzialità insita nell'essere insieme che svanisce quando gli uomini si disperdono⁹⁰.

Al dato di fatto di apparire corrisponde in ognuno un impulso a rivelarsi, a fare la propria apparizione come attori in una scena che è stata preparata per questa manifestazione⁹¹. Sebbene tale scena sia comune a tutti gli esseri viventi, essa appare in modo differente a ciascuna specie e ad ogni individuo. Questa è la cornice in cui si colloca la centralità che assume nel pensiero arendtiano il *dokei moi*, l'opinione, il "mi sembra", espressione che designa l'unica modalità in cui la realtà può apparire, vale a dire secondo prospettive irriducibilmente plurali, dietro le quali non c'è nessun *noumeno*, né alcun comune denominatore⁹². In questo senso, «[a]pparire 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»⁹³. Il mondo è il luogo dell'epifania della vita umana tra i propri simili, metaforizzabile con il richiamo alla parte che gli attori recitano dinanzi agli spettatori sul palcoscenico. L'apparire è quindi sempre un coapparire – mai da semplici spettatori – entro una scena nella quale a differenziarsi sono anche le decisioni su cosa mostrare e sulle modalità di nascondimento⁹⁴. Gli uomini non sono gettati nel mondo per vegliare su di esso, ma sono equipaggiati per prendere parte al teatro mondo. È in questa prospettiva che Arendt afferma e ribadisce a più riprese che gli individui sono *del* mondo, nel

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ Cfr. V. Sorrentino, *Politica ha ancora un senso? Saggio su Hannah Arendt*, cit., pp. 51 ss. Sorrentino sottolinea come la dimensione politica di Arendt sia incentrata sull'apparenza e sulla pluralità, discostandosi in questo modo 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.

⁹¹ Cfr. H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 101.

⁹² Cfr. S. Forti, *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit., pp. 293-294.

⁹³ H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 102.

⁹⁴ Cfr. A.-M. Roviello, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, cit., pp. 13 ss. Si veda inoltre a commento É. Tassin, *La question de l'apparence*, in *Colloque Hannah Arendt. Politique et pensée*, Éditions Payot & Rivages, Paris 1996, pp. 67-89.

senso che ne sono parte, e non sono semplicemente *nel* mondo⁹⁵. Si partecipa del mondo nella misura in cui si percepisce e si è percepiti.

L'impulso ad apparire non è messa a nudo, disvelamento totale, ma è decisione su cosa mostrare e cosa lasciare nascosto. Da qui la differenziazione tra sfera privata e sfera pubblica, laddove la prima è intesa quale limite alla seconda e, quindi, come ciò che la costituisce e confina. 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 soggettivo⁹⁶. Distruggere la sfera privata significa allora mettere a repentaglio la sfera pubblica. Entro questa demarcazione, è stato osservato come la persona rappresenti ciò che dell'individuo si apre al mondo, la parte esposta alla luce del pubblico a protezione della dimensione che deve rimanere nell'ombra⁹⁷. 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. Tuttavia, svelandosi al mondo ed esponendosi al rischio dell'alterità l'uomo si manifesta anche a se stesso ed è in questo senso che la personalità individuale può essere intesa anche come un'apertura singolarizzata alla realtà. Il mondo si presenta allora quale scena dell'auto-rivelazione o auto-esibizione dell'individuo. Ciò che non è mostrato e che non è comunicato non rimane mai piena verità nascosta nell'interiorità, ma un non-essere in attesa della giusta scena⁹⁸.

Tra le pieghe che connotano la legge della pluralità va rimarcata quella dell'unicità, che sta a indicare qualcosa che è più della molteplicità, dell'alterità o della mera distinzione⁹⁹.

La pluralità umana, condizione fondamentale sia del discorso sia dell'azione, ha il duplice carattere dell'eguaglianza e della distinzione. Se gli uomini non fosse-

⁹⁵ Cfr. H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 103.

⁹⁶ Cfr. H. 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 dei tratti non-privativi che emergono quando l'uomo corre il rischio di perderli. Arendt, quindi, ricerca una sorta di equilibrio, di confine tra sfera pubblica e sfera privata.

⁹⁷ Cfr. A.-M. 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.

⁹⁸ Cfr. *ibid.*, La manifestazione è il mondo singolarizzato con il quale l'individuo si dà a vedere.

⁹⁹ Cfr. R. Bernstein, *Provocazione e appropriazione: la risposta a Martin Heidegger*, cit., pp. 235 ss.

ro 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 identici¹⁰⁰.

Gli uomini possono capirsi in virtù dell'uguaglianza che li accomuna ma hanno bisogno di farlo attraverso attività che possano esprimere la propria differenza ineliminabile, mettendoli altresì in relazione tra di loro. La distinzione degli esseri umani non è solo una forma di *alteritas*, nel senso che non è mero essere distinti da qualcosa, consueta modalità per dire ciò che ogni cosa è (o non è). Solamente l'uomo nel manifestare la sua distinzione comunica se stesso e non qualche cosa. Si può allora sostenere che «[n]ell'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»¹⁰¹. Tale unicità nella pluralità assume consistenza e si apre al mondo attraverso attività rivelatrici. Più in dettaglio,

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* uomini¹⁰².

Agli esseri umani è data la uguale capacità di comprendersi attraverso il linguaggio, possibilità che ognuno dispiegherà differentemente, 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»¹⁰³. Da 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

¹⁰⁰ Cfr. H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 127.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ Cfr. A. Dal Lago, *Il pensiero plurale di Hannah Arendt*, in «aut aut», nn. 239-240, 1990, p. 5.

presentificata¹⁰⁴. Come dire che la scena politica si struttura nei termini di esibizione agli altri della propria singolarità nella pluralità. Questo rivelarsi, che è altro dall'esistenza corporea, cioè dal mero esistere, si fonda su un'iniziativa dalla quale non ci si può astenere pena la perdita della propria umanità¹⁰⁵. Si appare al mondo attraverso la parola e l'azione, in forza di attività che permettono all'uomo di distinguersi e di significare la propria umanità. Nella modalità di rivolgersi al mondo, di mettersi in scena nello spazio pubblico si esprime allora l'umanità di ognuno¹⁰⁶.

Che la pluralità sia uno dei fili portanti della trama concettuale arendtiana lo confermano alcune riflessioni di carattere politico a proposito del mondo affidate al suo progetto di introduzione alla politica che incontriamo in *Was ist Politik?*,

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 continuità¹⁰⁷.

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 dei suoi aspetti equivale a prendersi cura del mondo e della sua sopravvivenza. Circostanza che assume contorni pericolosamente realistici ogniqualvolta si cancelli o si tenti di annientare un popolo, uno Stato o un gruppo di persone che occupa una posizione nel mondo, perché con essi si distrugge un aspetto del mondo attraverso cui si mostrava e che non potrà più tornare a mostrarsi. La politica ha che vedere con il mondo che si crea tra gli uomini e che sopravvivrà loro, vivificato proprio dalla varietà di orizzonti che di esso siamo 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

¹⁰⁴ Cfr. O. Guaraldo, *Politica e racconto. Trame arendtiane della modernità*, cit., pp. 35 ss. Guaraldo parla a questo proposito di «politica dell'unicità».

¹⁰⁵ Cfr. H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., pp. 127-129.

¹⁰⁶ Cfr. A.-M. 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.

¹⁰⁷ H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 82.

tutti ospita in uguale misura e a tutti si presenta in uguale misura, più la nazione sarà grande e aperta¹⁰⁸.

A partire da questa constatazione, Arendt mette in guardia dal pericolo di una riduzione della politica a una sola voce, a un solo popolo, perché se si finisse con il guardare e comprendere ogni cosa da un punto di vista unico, si potrebbe forse vivere in una situazione pacificata e priva di ostacoli, ma saremmo posti dinanzi alla fine della realtà in un senso storico-politico¹⁰⁹. Gli uomini possono esistere e co-esistere solo laddove vi sia un mondo, ma a sua volta non può esserci mondo senza una pluralità che non sia la semplice moltiplicazione di uno stesso esemplare di una specie.

La pluralità va articolata e messa in relazione in uno spazio, all'interno del quale non vi siano né rapporti gerarchici né funzionali. Una politica autentica esige un "intervallo" entro un ambito comune, vale a dire una differenziazione che mantenga la pluralità, impedendo che gli uomini si trasformino in massa amorfa. Uno spazio pubblico nel segno della presenza degli altri e istituito secondo la legge della pluralità non può prescindere dal concetto di uguaglianza e di differenza¹¹⁰. A tale proposito, Arendt ha sottolineato con insistenza che «la politica tratta della comunanza e convivenza dei diversi», che ogni singolo, in quanto principio di un cominciamento singolare e unico, deve trovare spazio e visibilità nella sfera della politica¹¹¹. Diritto alla differenza e uguaglianza si coappartengono in una concezione della politica intesa come garanzia per i differenti di uguali diritti. La pluralità degli uomini implica che nella sfera pubblica ci si riconosca e garantisca un diritto giuridico uguale. La differenza, condizione costitutiva della pluralità, necessita di un'uguaglianza giuridica garantita dalla cittadinanza che consenta una pari possibilità di accedere alla vita politica per mezzo di azioni e parole. Nella visione arendtiana, non è sufficiente che la propria differenza sia vissuta nella sfera sociale o in quella privata, ma la pluralità va agita e significata in uno spazio politico che la illumini. Questa singolarità esige innanzitutto un'istituzione artificiale che renda politicamente uguali uomini che sono diversi per natura. L'uguaglianza non è un dato fattuale, bensì un progetto inerente alla costruzione di uno spazio poli-

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 83.

¹⁰⁹ Cfr. *ibid.*

¹¹⁰ Cfr. P. Ricci Sindoni, *Hannah Arendt. Come raccontare il mondo*, Studium, Roma 1995, p. 46. Si veda inoltre A. Escher Di Stefano, *Storia privata e storia pubblica. Nel pensiero di Hannah Arendt*, in «Segni e comprensione», n. 42, 2001, pp. 11-12.

¹¹¹ H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 5.

tico che garantisca la singolarità di ognuno senza azzerarne la differenza¹¹². Al fondo dell'idea d'uguaglianza evocata da Arendt è depositata la nozione greca di *isonomia*, con la quale non si faceva riferimento a un'uguaglianza di condizioni, ma alla parità di quelli che si muovevano tra i propri pari.

L'*isonomia* garantiva *ισότης*, l'eguaglianza, ma non perché tutti gli uomini erano nati o creati uguali; al contrario, perché gli uomini erano per natura (*φύσει*) non uguali 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 private¹¹³.

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 stesso¹¹⁴. L'uguaglianza, nel mondo greco, non era un attributo dell'uomo, ma dell'istituzione artificiale deputata ad attribuirgliela, la *polis*. Ne conseguiva che l'uguaglianza non la si riceveva con la nascita ma con la cittadinanza. Nel mondo greco libertà e uguaglianza non erano considerate qualità naturali, bensì prodotti convenzionali (*νόμω*) dello sforzo umano e del mondo fatto dagli uomini¹¹⁵. Entro questa linea, va ricordato che l'*isonomia* indicava il pari diritto all'attività politica che si dispiegava nella libertà di parola nell'attività dialogica¹¹⁶. 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 determinare la loro condotta escludendo l'azione spontanea¹¹⁷.

¹¹² Cfr. S. Forti, *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit., p. 290; si veda inoltre L. Boella, *Hannah Arendt. Agire politicamente, pensare 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*.

¹¹³ H. 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.

¹¹⁴ Su una discussione della nozione arendtiana di uguaglianza si veda A. Renaut, *L'idée d'égalité et la notion moderne du droit. Lecture critique de Hannah Arendt*, in J. Ferrari, A. Postigliola (a cura di), *Égalité/Uguaglianza*, Liguori, Napoli 1990, pp. 61-74.

¹¹⁵ Cfr. H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 27.

¹¹⁶ Cfr. H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 30.

¹¹⁷ Cfr. H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., pp. 30-31. Dalla società semi-feudale alla società divisa in classi fino alla società di massa, questi passaggi segnano la conquista dell'ambito pubblico da parte della società.

Se la sfera della *polis* greca era quella agonale nella quale occorreva distinguersi, pur muovendosi tra i propri pari, con l'uguaglianza moderna, basata sul conformismo della società, l'azione è surrogata dal comportamento quale modalità primaria di relazione tra gli uomini¹¹⁸. Si tratta di un rilievo che, in termini più generali, Arendt iscrive all'interno di una modernità spoliticizzata e conquistata dal sociale, in cui le azioni libere, e con esse gli spazi politici, sono vicariate da schemi di comportamento prevedibili¹¹⁹.

A proposito dell'imprescindibilità delle differenze e della pluralità, Arendt rimarca come i pericoli inerenti all'azione originino tutti dalla legge della pluralità quale condizione di possibilità della sfera pubblica. L'azione è imprevedibile, non controllabile, interrottiva e legata nei suoi esiti alla presenza degli altri e alle trasformazioni che questa pluralità di spettatori-attori sarà in grado di innescare. Si è cercato di mettersi al riparo dai rischi paventati dal connubio azione-pluralità pensando ad attività che l'uomo potesse compiere in isolamento controllandone il corso dal principio alla fine. In realtà, dietro l'attacco all'azione e alla difesa della padronanza di sé ci sono spesso argomenti contro la democrazia e la politica nella sua essenza plurale. In questa direzione si sono mosse forme di governo come la monarchia, la tirannide, edificate sul presupposto del potere di uno solo raccomandando agli altri la fuga dall'azione e dalla politica. Questi governi, che nell'ordine stabilito possono funzionare molto bene, sono accomunati dall'esclusione dei cittadini dalla sfera pubblica e dall'idea che gli uomini possano legalmente e politicamente vivere insieme solo attraverso una distinzione gerarchica tra chi comanda e chi obbedisce¹²⁰.

¹¹⁸ 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.

¹¹⁹ Cfr. M. 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 rimanda altresì a T. Serra, *L'autonomia del politico. Introduzione al pensiero di Hannah Arendt*, Facoltà di Scienze Politiche, Teramo 1984, M. Canovan, *H. Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.

¹²⁰ Cfr. H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., pp. 162-163. Il luogo comune che la comunità politica si distingua in chi comanda e in chi obbedisce si fonda sulla diffidenza nei confronti dell'azione. Leggiamo nel *Denktagebuch* che «[l]a volontà di potenza in politica vuole sempre rendere il mondo tanto affidabile quanto vorrebbe esserlo la volontà, solo che essa non può esserlo nella solitudine, che rimane per essenza equivoca. Per poter restare tanto inaffidabile quanto vorrebbe esserlo, il tiranno deve estirpare dal mondo la

Il rapporto tra azione e pluralità apre un doppio ordine di problemi, legati tra di loro, che vanno esplorati sottolineando come con essi Arendt percorra un sentiero distante dal lessico politico moderno. Da una parte si tratta di riflettere sulla forza delle promesse come legame politico, dall'altra su un paradigma plurale che qualifica un approccio marcatamente antisovrano. La condizione della pluralità non è solo presupposto e senso stesso dell'agire, ma connota anche i rimedi immaginati da Arendt all'irreversibilità e all'imprevedibilità dell'azione. Si è fatto riferimento a come il perdono e la promessa rappresentino le uniche modalità per controvertire i gesti del passato e dare continuità a quelli del futuro. Ad accomunare entrambe le facoltà è la pluralità, dal momento che nessuno può perdonare se stesso o sentirsi legato a una promessa fatta solamente a sé¹²¹. Promessa e perdono sono facoltà eminentemente politiche poiché derivano da esperienze che non possono avvenire nell'isolamento, ma esigono la presenza degli altri. Anche per quel che riguarda il perdono, come nell'azione e nel discorso, noi dipendiamo dagli altri ai quali appariamo in una differente modalità che non siamo in grado di percepire¹²². In maniera non dissimile dal perdono, la promessa ha la funzione di porre rimedio agli effetti dell'azione. Se, infatti, il perdono scioglie dai vincoli del passato, la promessa dissolve almeno in parte l'imprevedibilità del futuro attraverso un potere di stabilizzazione.

Vale la pena approfondire il rapporto tra azione, promessa (perdono) alla luce del nesso tra politica e controllo, sia in termini di dominio delle conseguenze temporali che di padronanza degli atti. Si è già rimarcato 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 messo in moto entro 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 in una dimensione di pluralità¹²³. In questo orizzonte, la facoltà di promettere rappresenta il solo modo per imbr-

spontaneità (la causa dell'inaffidabilità e della libertà). Nel momento in cui egli non può essere sicuro nemmeno di se stesso, l'aspirazione alla sicurezza diventa illimitata», H. Arendt, *Quaderni e diari. 1950-1973*, cit., p. 74.

¹²¹ Cfr. H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., pp. 175-176.

¹²² 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.

¹²³ Cfr. *ibid.*, p. 181. Questo, osserva Arendt, è il prezzo che l'uomo paga per la pluralità e per la gioia di coabitare in un mondo in cui la realtà è garantita a ognuno dalla presenza degli altri.

gliare, almeno in parte, quell'oscurità e quell'imponderabilità degli atti umani corrispondenti a una libertà data nell'assenza di sovranità¹²⁴.

La promessa può in qualche modo creare isole di certezza per contenere quella fluidità associabile alla mutevolezza del cuore umano, al non poter vaticinare gli effetti delle azioni stabilendo oggi quello che sarà domani. Incertezza e mancanza di controllo sono la misura del valore della pluralità e della mancanza di sovranità di un mondo che voglia essere realmente condiviso.

Se fosse vero che la libertà e la sovranità si identificano, allora nessun uomo potrebbe essere libero, perché la sovranità, l'ideale di non compromettere l'autosufficienza e la padronanza di sé, è in contraddizione con la condizione della pluralità. Nessun uomo può essere sovrano perché non un uomo, ma *gli* uomini abitano la terra¹²⁵.

Vi è una sorta di paradosso tra libertà e sovranità, perché l'autosufficienza e la piena padronanza smentiscono un possibile riconoscimento dell'esistenza degli altri. Precisa l'autrice che «[d]ata 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 simultaneamente»¹²⁶. Gli uomini che vogliono essere sovrani, come singoli o come gruppi, debbono sottoporsi al dominio della volontà, quello con cui obblighiamo internamente noi stessi o la volontà comune se si tratta di un insieme di individui. Supponendo di riuscire a obliterare la pluralità, anche come dipendenza sensata dagli altri, la conseguenza non sarebbe tanto una pienezza e padronanza del sé, ma una sorta di strabismo di pensiero che porterebbe a scambiare il mondo con uno immaginario in cui gli altri non esistono¹²⁷. La sovranità è allora esercitabile solo nell'immaginazione e a spese

¹²⁴ Al riguardo, può essere utile richiamare quanto annotato nel *Denktagebuch*: «Soltanto nel momento in cui mi sono legato ad altri con la promessa e mi sono legato a me stesso con la volontà, smetto di essere tanto incalcolabile e tanto imprevedibile a me stesso, quanto devono necessariamente rimanerlo per me gli altri uomini. [...] Nella promessa che faccio all'altro nell'incontro con lui, invece, agisco in quanto uno, senza lo sdoppiamento (e in questo caso vuol dire: senza l'*originaria ambiguità*) della *solitudine*. Per questo si può fare affidamento sulla promessa, ma non sulla volontà», H. Arendt, *Quaderni e diari. 1950-1973*, cit., p. 73.

¹²⁵ H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 173.

¹²⁶ H. Arendt, *Che cos'è la libertà?*, cit., p. 219.

¹²⁷ Cfr. H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 173. Può essere utile richiamare in questa sede quanto sottolineato da Kant a proposito della perdita del senso comune. L'unico segno generale di pazzia è 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. Cfr. I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), in *Kant's Gesammelte*

della realtà¹²⁸. Se pensata per singole entità individuali o per quella collettiva di una nazione, la sovranità è un inganno. Se invece la si concepisce come un legame tra uomini che si fanno promesse per uno scopo convenuto, in tal caso può avere una realtà per quanto limitata. 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 plurale¹²⁹. Arendt appare critica nei confronti di una concezione classica di sovranità, intesa come potenza di dominazione, mentre sembra aprire a una sua versione limitata, riconducibile al potere degli uomini di farsi delle promesse¹³⁰. Le concezioni di potere e di politica arendtiani, strutturati sull'azione, si pongono agli antipodi di una sovranità tradizionale, perché l'azione può sorgere solo entro uno spazio di relazioni umane che la sottragga al controllo di una sola persona formando così il tessuto di una storia condivisa.

Prima di concludere la parziale ricognizione di un paradigma che attraversa il pensiero arendtiano da cima a fondo, può essere utile accennare a quelle esperienze politiche nelle quali la condizione della pluralità ha avuto una qualche attualizzazione, cui sarà dedicata una più ampia analisi alla fine di questa trattazione. Una pratica politica autentica, declinabile 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 grammati-

Schriften, cit., Ak. Bd. VII, pp. 117-335, tr. it. *Antropologia pragmatica*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 107. A questo proposito, 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, tuttavia, «qualora la pazzia avesse provocato la perdita del senso comune, detta facoltà logica metterebbe a capo risultati dissennati proprio perché disgiunta da quell'esperienza che acquista validità e può essere convalidata solo in presenza degli altri», H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. by R. Beiner, The University of Chicago Press, Chicago 1982, tr. it. *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, il melangolo, Genova 1990, pp. 98 ss. Su questo punto mi permetto altresì di rimandare a N. Mattucci, *L'universale plurale. Sul pensiero politico di Immanuel Kant*, Giappichelli, Torino 2006, p. 245.

¹²⁸ Cfr. H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 173.

¹²⁹ Cfr. *ibid.*, p. 181.

¹³⁰ Cfr. J.-C. Poizat, *L'invention d'une politique non souveraine: Arendt et l'espoir européen*, in A. Kupiec, M. Leibovici, G. Muhlmann, É. Tassin (sous la direction de), *Hannah Arendt. Crises de l'état-nation*, cit., pp. 250 ss.

ca¹³¹. 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 dare contro delle epifanie di una pluralità che si è fatta realtà politica, nel tentativo di richiamarne il valore esemplare. In questa luce vanno inquadrare le esperienze di autogoverno – le *townships* americane, i consigli rivoluzionari e studenteschi, per dirne alcuni –, vale a dire quelle cellule assembleari in cui l'azione politica nel segno della pluralità fa la sua miracolistica apparizione senza poter essere preventivata¹³². Per quanto non si possano né prevedere né predire, è comunque realistico aspettarsi, ma soprattutto essere pronti ad accogliere miracoli nella sfera politica¹³³. Quella consiliare si presenta, nel pensiero arendtiano, come la pratica nella quale la pluralità riesce a 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 politica¹³⁴. Queste esperienze di libertà in pubblico hanno rappresentato dei momenti fugaci e 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 sicurezza¹³⁵. Nella visione arendtiana la rappresentanza politica, intesa come amministrazione burocratica di un'élite di esperti e come distin-

¹³¹ Cfr. C. Galli, *Hannah Arendt e le categorie politiche della modernità*, in R. Esposito (a cura di), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, cit., pp. 25 ss.

¹³² Cfr. H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., pp. 276 ss. Si veda inoltre H. Arendt, *La disobbedienza civile*, cit., pp. 73 ss.

¹³³ Cfr. H. Arendt, *Che cos'è la libertà?*, cit., p. 226.

¹³⁴ Cfr. H. Arendt, *Totalitarian Imperialism: Reflexions on the Ungarian Revolution*, in «The Journal of Politics», n. 1, 1958, pp. 5-43, tr. it. *Riflessioni sulla rivoluzione ungherese*, in «Micromega», n. 3, 1987, p. 109. Per un approfondimento si vedano V. Sorrentino, *Politica ha ancora un senso? Saggio su Hannah Arendt*, cit., pp. 68 ss., P. Flores D'Arcais, *Hannah Arendt. Esistenza e libertà*, Donzelli, Roma 1995, p. 63. Nella loro breve vita i consigli ungheresi offrono uno spaccato della loro struttura federale e decentrata, caratterizzata dalla formazione di consigli superiori (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.

¹³⁵ Cfr. D. Sternberger, *Politie und Leviathan. Ein Streit um den antiken und den modernen Staat*, in H. Maier-Leibnitz (hrsg. von), *Zeugen des Wissens*, Hase & Koehler Verlag, Mainz 1986, tr. it. *Politica e Leviatano. Una disputa intorno allo Stato antico e moderno*, in R. Esposito (a cura di), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, cit., pp. 180 ss. Sternberger, da un versante critico, mette in luce come la semplicistica opposizione tra partito e consiglio proposta da Arendt sia poco argomentata e difficilmente sostenibile.

zione fra governanti e governati, genera e riproduce un inaridimento della libertà pubblica¹³⁶. Nelle secche rappresentative, all'azione professionistica di pochi corrisponde la spoliticizzazione 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 del mondo, appare dunque impronunciabile all'interno di una grammatica politica in cui la rappresentanza risolve la varietà di esseri singolari in un'unità costruita nella neutralizzazione delle differenze¹³⁷. La critica alla rappresentanza e il tentativo di ripercorrere esperienze "altre" da quelle pensate secondo una mediazione costruita nell'astrazione, più che un modello istituzionale per la politica, costituiscono segnali "miracolosi" della riscoperta del gusto e del senso della politica, poiché anche in epoche pietrificate la possibilità di esseri liberi sembra rimanere intatta¹³⁸.

3. Lo spazio del mondo in comune

Nella rilettura di una pluralità riferita alla condizione umana, all'uguaglianza nonché alla sfera politica, è emerso più volte il concetto di mondo comune. Con esso si evoca una realtà che non è garantita dalla natura comune di tutti gli uomini, ma piuttosto dal fatto che ciascuno si occupa dello stesso oggetto a partire da differenti angolazioni. Nel pensiero di Arendt, l'idea di comune non rappresenta l'aspirazione a una medesima visione della realtà, replicabile da parte degli individui, ma ha a che fare con quella modalità singolare di accedere a 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, ci fosse la progressiva distruzione della personalità umana unita alla dissipazione di quegli spazi che consentono alla libertà di istituirsi. La circostanza che la perdita dello

¹³⁶ Cfr. H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 274.

¹³⁷ Cfr. R. 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 R. Esposito, *Irrappresentabile polis*, in Id., *Categorie dell'impolitico*, il Mulino, Bologna 1988, p. 101. Arendt ha liberato la volontà dal suo giro di vite rappresentativo, senza aprire a sue apologie in senso schmittiano o rousseviano. In entrambi gli autori si potrebbe rinvenire, secondo Esposito, un'istituzionalizzazione del principio di esclusione, interno nella prospettiva di Rousseau, esterno in quella di Schmitt.

¹³⁸ Cfr. H. Arendt, *Che cos'è la libertà?*, cit., p. 224. Inoltre si veda T. Serra, *Virtualità e realtà delle istituzioni. Ermeneutica, diritto e politica in Hannah Arendt*, cit., pp. 104 ss.

status giuridico per opera del proprio governo corrispondesse alla perdita di status anche all'interno di tutti gli altri Stati induce Arendt a denunciare l'inconsistenza dei diritti umani¹³⁹. Tale privazione, sintetizzabile nella sottrazione o nell'assenza di quel «diritto ad avere diritti» analizzato in precedenza, 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, soggiacente alla perdita dei diritti umani, più che il richiamo a una visione essenzialistica di comune sembra fare riferimento, da una prospettiva giuridica, alla necessaria appartenenza a una comunità politica che offra garanzie ai suoi membri. Da una prospettiva più filosofico-politica tale visione sembra, invece, rinviare alla necessaria presenza di un mondo comune, quale spazio relazionale vivificato da un intreccio di parole e da un concerto di azioni. Se il «diritto ad avere diritti» sta a indicare il diritto a un posto nel mondo in cui le azioni abbiano un effetto e le parole un peso, se, inoltre, i principi del cominciamento e della pluralità esigono che vi sia una sfera pubblica per essere visti e ascoltati, allora parole e azioni significative avviate dalla capacità di iniziare qualcosa di nuovo saranno possibili solo in uno spazio politico. In questo senso, il «diritto ad avere diritti», stabilito attraverso il principio dell'inizio, della pluralità e della pubblicità, rappresenterà il diritto ad appartenere a una sfera pubblica in cui sia possibile significare la propria vita nel rapporto con gli altri, instaurando legami. Questa rifondazione dei diritti umani in termini di diritto all'appartenenza significativa a uno spazio non configura una concezione giuridica minima, ma apre a una visione politica di diritto edificata muovendo da una legge dell'umanità intrinsecamente plurale¹⁴⁰. Questa legge esige che in virtù della nascita ciascuno abbia il diritto di apparire agli altri, agendo e parlando in uno spazio politico di attualizzazione.

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 essenziale ripercorrere i luoghi in cui tale concezione è esplorata con maggiore profondità. In *The Human Condition*, Arendt rimarca come tra uomo e mondo vi sia un rapporto di reciproca dipendenza: l'esistenza umana appare condizionata nella misura in cui entra in contatto

¹³⁹ Cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 407-408.

¹⁴⁰ Cfr. P. Birmingham, *Hannah Arendt and Human Rights. The Predicament of Common Responsibility*, cit., p. 59. Birmingham ha fornito una lettura congiunta dei principi che agiscono all'interno del mondo comune, dalla natalità alla pluralità delle relazioni. In questo senso, se pensiamo a un popolo, la sua datità non riguarderà una presunta autenticità culturale né una tradizione storica da preservare in quanto "comune", ma una rete di apparenze alterabile da quell'inizio che il nuovo venuto rappresenta.

con le cose, allo stesso modo le cose non sarebbero che enti acosmici, privi di relazione, se non fossero soggetti all'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 terra¹⁴¹. La *vita activa* è radicata in un mondo di uomini e di cose con cui ogni attività umana entra continuamente 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'uomo¹⁴².

La visione del mondo che Arendt delinea non è, quindi, ridotta a mera naturalità, né si risolve nell'essere una cornice delle vicende umane, ma sembra tendere in misura maggiore verso 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 possibile¹⁴³. Nel tracciare una linea di demarcazione tra sfera pubblica e privata, si evidenzia che «il termine pubblico significa il mondo stesso, in quanto è comune a tutti e distinto dallo spazio che ognuno di noi vi occupa privatamente»¹⁴⁴. Il pubblico sembra caratterizzarsi come 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»¹⁴⁵. Ciò che appare acquista realtà nella misura in cui è visto e sentito da altri, e al contempo da noi, introducendosi in una rete di reciproci rimandi¹⁴⁶. In opposizione alla sfera pubblica, vivere una vita interamente

¹⁴¹ Cfr. H. 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.

¹⁴² Cfr. *ibid.*, p. 39.

¹⁴³ Cfr. *ibid.*, p. 37. Si veda a questo riguardo A. Engrén, *Il pensiero politico di Hannah Arendt*, cit., p. 59. Engrén mette in luce la coincidenza in Arendt tra pubblicità (*Öffentlichkeit*) e sfera di competenza del politico, come messa in comune di azioni e parole.

¹⁴⁴ H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 39.

¹⁴⁵ H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 101.

¹⁴⁶ Cfr. H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 37. Rispetto a questa realtà, la vita intima rimane qualcosa di incerto fin quando non è deindividualizzata e trasformata 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

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 capace di porre in relazione. Arendt ha evidenziato, in tal senso, che «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»¹⁴⁷. Questo elemento di privazione intrinseco alla sfera privata esprime il mancato effetto sugli altri delle attività avviate, come se le azioni o le parole rimanessero senza significato per il mondo. Tale contrapposizione, tuttavia, non apre a una volontà di colonizzazione o di progressiva compressione della sfera privata, rinvia bensì, come è stato notato¹⁴⁸, al necessario mantenimento di una differenziazione tra questi due ambiti, che assegni a ciascuno il giusto posto. Ci limitiamo a segnalare in questa sede che la distinzione tra pubblico e privato rimanda altresì alla delimitazione di ciò che è *idion* rispetto a ciò che è *koinon*, vale a dire a una separazione, derivata 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 quella pluralità del discorrere di qualcosa, e con essa l'esperienza della realtà del mondo¹⁴⁹.

Al di là dei rilievi critici sollevati dagli interpreti nei confronti di una contrapposizione a tratti rigida¹⁵⁰, può rivelarsi comunque fecondo il filo teorico che Arendt ha intessuto attorno alla visione di mondo comune come spazio della pluralità, che certo è sfera del pubblico, ma che esiste nella mi-

comunicabili, meno passibili di pubblicità, perché sembrano privare il soggetto del suo rapporto con il mondo.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 43.

¹⁴⁸ Cfr. A. Enegrén, *Il pensiero politico di Hannah Arendt*, cit., p. 60.

¹⁴⁹ H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 40.

¹⁵⁰ Cfr. S. 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 G. Kateb, *Hannah Arendt, Politics, Conscience, Evil*, Rowman & Allanheld, Totowa (NJ) 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 passo di *Vita activa* (pp. 44-45) in cui l'autrice osserva che la società di massa attende tanto alla sfera pubblica quanto 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 così a una possibile liquidazione di quella privata.

sura in cui si ha un posto proprio, un rifugio sicuro dal mondo pubblico comune¹⁵¹. 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»¹⁵². Il mondo comune sembra acquisire forma e consistenza nella pluralità, nel presentarsi sotto molteplici aspetti, come si può ricavare dalla suggestiva metafora del mondo immaginato nella modalità di tavolo, secondo cui «[v]ivere 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 che vi siedono intorno; il mondo, come ogni *in-fra* [*in-between*], mette in relazione e separa gli uomini nello stesso tempo»¹⁵³.

Con il mondo comune non si allude a una dimensione naturalistica, ma si vuole indicare quell'*in-fra*, quella sfera polifonica di relazione che, come accade con 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»¹⁵⁴. La pluralità va articolata entro uno spazio e altresì intervallata mettendo al riparo dal rischio di massificazione umana e garantendo un'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 compromettere la singolarità e l'unicità di ciascuno.

È stato rimarcato come tale visione non si presti a essere identificata e risolta in forme di appartenenza territoriale e neppure a essere immaginata come *reductio ad unum* dei molti¹⁵⁵. Al contrario, l'*infra* appare intessuto

¹⁵¹ Cfr. H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., pp. 52-53. A conferma dei significati plurimi e non sempre svalutativi di privato, Arendt pone l'accento su come una vita interamente spesa nel pubblico diventi addirittura superficiale. Riguardo all'accezione di pubblico, si rinvia a R. Esposito (Id., *Polis o communitas?*, in S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, cit. p. 94), che ha evidenziato come Arendt conferisca a questo concetto una piega fenomenologica che ne mette 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".

¹⁵² H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 40.

¹⁵³ H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 39.

¹⁵⁴ *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 in proposito che relazione si dà quando gli uomini sono ad un tempo «*separati* (non Uno) e *riuniti* (non estraniati)», M. Leibovici, *Hannah Arendt. La passione di comprendere*, Città aperta, Troina (En) 2002, p. 148.

¹⁵⁵ Cfr. R. Esposito, *Polis o communitas?*, cit., p. 98.

di relazioni che uniscono senza tuttavia 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. Prima con l’avvento dei totalitarismi, in seguito con le insidie della società di massa, il mondo è sottoposto al costante pericolo di smarrire la sua attitudine a tenere insieme differenziando¹⁵⁶. L’*amor mundi* riguarda quell’ambito che si forma quando gli uomini sono al plurale, nel puro *infra*, quello in cui ci insediamo lasciandovi segni permanenti, quello a cui apparteniamo e rimaniamo estranei in quanto esseri singolari che si identificano a partire dalla pluralità. Questo spazio di apparizione e distinzione è quello a cui siamo legati e nel quale diveniamo riconoscibili, quello in cui «il nome aderisce a noi»¹⁵⁷. In questo senso, «il desiderio che il nostro nome sopravviva è il desiderio di restare al mondo, del tutto indipendentemente dalla vita»¹⁵⁸.

La comunità del mondo riposa anche sulla sua capacità di trascendere, in un’immortalità tutta terrena, l’arco di vita di quanti sono, sono stati e saranno parte di esso. In tale accezione, l’*infra* costituisce la presentificazione di quel luogo che abitiamo con la nascita e che lasciamo alle nostre spalle con la morte, incarnando altresì una sorta di vincolo generazionale che esprime ciò che si ha in comune con quelli che c’erano prima e che ci saranno dopo¹⁵⁹. Questo senso del comune attiene allora anche alla memoria del mondo come capacità di proteggere e tramandare quelle tracce imperiture che gli uomini sono in grado di lasciare, pur essendo mortali. A fronte della capacità di compiere e ricordare azioni durevoli, gli uomini stessi possono conseguire una certa immortalità e rivelare una natura quasi “divina”¹⁶⁰. 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 mortali¹⁶¹.

¹⁵⁶ Cfr. S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit., pp. 279-280.

¹⁵⁷ H. Arendt, *Quaderni e diari. 1950-1973*, cit., p. 454.

¹⁵⁸ *Ibid.*

¹⁵⁹ Cfr. H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 41.

¹⁶⁰ Cfr. *ibid.*, p. 15. Sempre in *Vita activa* (p. 125), Arendt mette in evidenza 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.

¹⁶¹ *Ibid.*, pp. 40-41.

Senza questa potenziale immortalità terrestre non sono immaginabili né un mondo comune e 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 sia in grado di durare. La politica deve, quindi, nutrirsi di questa aspirazione all'immortalità, pena il dominio di un'assenza dal mondo quale *koinon*, ossia come ciò che è comune a tutti¹⁶². La dissipazione della sfera politica equivale allora a una distruzione dell'*infra*, nella misura in cui al cuore della politica arendtiana vi è la costante preoccupazione per il mondo più che per l'uomo¹⁶³. Questa visione ha a che vedere con l'intreccio delle relazioni umane, delle parole e delle azioni che si frappongono come uno spazio *tra* gli uomini, perché «dovunque si radunino degli uomini, il mondo si frapponne fra di loro; ed è in questo *infra* che si svolgono tutte le faccende umane»¹⁶⁴. L'ambito in cui possono dispiegarsi le relazioni e gli interessi umani è altresì spazio dell'apparenza, come emerso in *The Human Condition*.

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 unirle¹⁶⁵.

Lo spazio dell'*infra*, oltre a mettere in relazione gli uomini attraverso parole e azioni attestanti la realtà del mondo, consente il rivelarsi dell'identità 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*»¹⁶⁶. Questo secondo spazio potrebbe non apparire tangibile, dal momento

¹⁶² Cfr. *ibid.* Riguardo a una politica come finalità non esauribile nella mera contingenza, vicina alla visione progettuale arendtiana, si rinvia a C. Amadio, *La politica tra arte e tecnica*, Giappichelli, Torino 2003.

¹⁶³ Cfr. H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 18. Arendt ha evidenziato che per cambiare il mondo non si può pensare di cambiarne gli uomini (come dire che non si modifica un'associazione sperando di condizionarne i membri). Se si vogliono introdurre mutamenti in una qualunque istituzione – ma lo stesso vale per un'associazione – si può solo tentare di rinnovarne la costituzione, le leggi o gli statuti. Inoltre, cfr. M. Abensour, *Contro un fraintendimento del totalitarismo*, in S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, cit., p. 24.

¹⁶⁴ H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 18.

¹⁶⁵ H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 133.

¹⁶⁶ *Ibid.*

che non tende a produrre oggetti materiali. Tuttavia, pur non addensandosi in prodotti, questo tessuto immateriale ha una sua realtà e consistenza:

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 tangibile¹⁶⁷.

Per Arendt il mondo delle relazioni umane non va inteso come una sovrastruttura accessoria che fa da corollario a quella necessaria. I materialismi in politica hanno sottovalutato quanto l'uomo faccia mostra di sé e della sua differenza anche nelle attività più mondane. 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, sarebbe testimoniato proprio dall'esperienza del popolo ebreo.

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 fabbricato¹⁶⁸.

A questo punto potrà apparire più chiara la ragione per la quale questo tessuto delle relazioni umane che si frappone tra gli uomini e che può essere annientato dalla violenza caratterizzi la politica. Anche la politica, come il mondo, si fonda sul dato di fatto della pluralità degli uomini e si occupa

¹⁶⁷ *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».

¹⁶⁸ H. 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 come questa si instauri in base a una doppia dimensione: da una parte la sua realtà riguarda una simultaneità di molte prospettive, e, quindi, una dimensione sincronica fra contemporanei, dall'altra l'*infra* attiene, come abbiamo visto, al legame tra generazioni che trascende l'arco temporale di vita dei singoli, cfr. M. Leibovici, *Hannah Arendt. La passione di comprendere*, cit., p. 149.

«della convivenza e della comunanza dei diversi»¹⁶⁹. Non è l'uomo a essere politico nella sua essenza, poiché, come accade per il mondo in comune, la politica nasce *tra gli* uomini, nell'*infra*, e si afferma come relazione. In quest'orizzonte di senso, la pluralità configurerà tanto una condizione di possibilità del mondo quanto una dimensione costitutiva della politica stessa¹⁷⁰. Nel lessico arendtiano, quindi, mondo comune, spazio politico e pluralità acquistano significato nel loro legame costitutivo.

La politica intesa nei termini di spazio dell'*infra* che intervalla e lega gli esseri umani nella loro singolare pluralità ha la sua ragion d'essere nella libertà. Questo è il motivo per cui una dissipazione della sfera politica equivale a un annientamento della libertà come facoltà del mettere in moto, propria di ogni essere natale, che si attualizza nell'atto di esporsi agli altri iniziatori¹⁷¹. L'esperienza totalitaria ha liquidato la sfera politica dissolvendone quelle condizioni di possibilità che Arendt ripensa e ricostruisce, attenta a distinguere e separare, per riorientarsi in un mondo vulnerato. 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, allora il senso della politica continuerà a essere la libertà, anche nelle epoche pietrificate¹⁷². Il rapporto di senso che lega politica e libertà è, in realtà, la risposta all'interrogativo sulla possibilità stessa di uno spazio per la politica dinanzi alla crescente spolitizzazione post-totalitaria e al dominio della cultura di massa. Entro questa prospettiva può essere compresa l'opera di delimitazione che Arendt compie per restituire alla politica autonomia e categorie proprie¹⁷³. Di là dai rilievi critici sollevati da amici e interpreti e sui quali torneremo, l'autono-

¹⁶⁹ H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 5. Sul rapporto intrattenuto dal concetto di politica arendtiano con la *polis* si veda F. Focher, *L'umanesimo politico di Hannah Arendt*, in «Il Politico», n. 1, 1991, p. 12 ss.

¹⁷⁰ Cfr. M. Abensour, *Contro un fraintendimento del totalitarismo*, cit., p. 24. Sulla pluralità in politica si veda anche S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, cit., pp. 55-56.

¹⁷¹ Cfr. H. Arendt, *Che cos'è la libertà?*, cit., p. 222. La realtà del mondo è garantita dalla presenza degli altri.

¹⁷² Cfr. H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 77. Sul rapporto tra libertà e politica si veda, tra gli altri, F. Proietti, *Su un'accezione repubblicana dei termini libertà e politica in Hannah Arendt*, in «Il pensiero politico», n. 3, 1996, pp. 535 ss.

¹⁷³ Cfr. T. Serra, *L'autonomia del politico. Introduzione al pensiero di Hannah Arendt*, cit., pp. 117 ss. Si vedano inoltre G. Even-Granboulan, *Une femme de pensée, Hannah Arendt*, cit., p. 268; C. 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. Questo punto sarà discusso nell'ultimo capitolo del presente lavoro.

mia della politica evoca, in termini molto sommari, una distinzione tra sfera pubblico-politica del mondo e ambito di cura, di gestione che pertiene più propriamente a una dimensione privata. L'intransigenza nei confronti delle dimensioni non pubbliche, come quella sociale, si riconduce a un'esplicita presa di distanza nei confronti di una tendenza moderna a ricercare la libertà in una dimensione privata in cui ci si ripiega su se stessi¹⁷⁴. L'azione politica esperita nell'attività pubblica necessita di spazio e coraggio, perché la libertà attualizzabile nel mondo esige una liberazione dalle preoccupazioni per la propria vita. In questo senso, «il coraggio è indispensabile perché in politica la posta in gioco è il mondo, non la sopravvivenza»¹⁷⁵.

Questa caratterizzazione dello spazio del mondo in comune in chiave eminentemente politica suffraga quanto rimarcato in precedenza rispetto al nesso tra diritti umani e comunità. Alla luce della nostra riflessione congiunta sul diritto ad avere diritti e sui significati che assume il mondo come *infra*, la condizione umana degli individui appare qualificata dall'appartenenza a questa sfera, come dire che se esiste un diritto fondamentale allora potrebbe trattarsi di quello a essere parte di un mondo *in* comune che riveli e dia consistenza reale alla libertà nelle sue possibili manifestazioni¹⁷⁶. La perdita di questa appartenenza implica il venir meno del diritto ad apparire esponendosi agli altri nella propria specifica differenza, condannati all'invisibilità e all'insignificanza politica. La dominazione totalitaria si è fondata sulla "desolazione" come esperienza assoluta di non appartenenza al mondo, di inutilità e misconoscimento, ben più radicale dell'isolamento e dell'interdizione delle relazioni pubbliche sperimentate nei regimi tirannici¹⁷⁷. L'umanità di ognuno non risiede in una qualche essenza profonda e intangibile, ma nella modalità unica con la quale ciascun individuo si manifesta come apertura al mondo rivelandosi agli altri e illuminando nel contempo una porzione della realtà¹⁷⁸. Il diritto a essere membri di un mondo comune plurale non è una semplice presenza (essere *nel* mondo), ma è diritto a una partecipazione attiva schiudibile in una condivisione dell'intreccio

¹⁷⁴ Cfr. J.-C. Eslin, *Hannah Arendt. L'obligée du monde*, Éditions Michalon, Paris 1996, p. 87.

¹⁷⁵ H. Arendt, *Che cos'è la libertà?*, cit., p. 209.

¹⁷⁶ Cfr. A.-M. Roviello, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, cit., p. 205.

¹⁷⁷ Cfr. J.-C. Eslin, *Hannah Arendt. L'obligée du monde*, cit., pp. 53-55. Nel volume si analizza altresì la distinzione tra isolamento, solitudine e desolazione.

¹⁷⁸ Cfr. A.-M. Roviello, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, cit., 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.

di azioni e parole che struttura la trama mondana (essere *del* mondo)¹⁷⁹. Può forse apparire meno oscuro il motivo per cui la politica come spazio polifonico della relazione, fragile e intermittente, faccia la sua potenziale comparsa ovunque gli uomini siano in grado di intessere parole e azioni rivelandosi gli uni agli altri. Ognuno dovrebbe poter trovare il proprio posto in un mondo che esiste nella misura in cui esistono prospettive su di esso.

Tale spazio di apparizione per non disperdersi ha bisogno di essere istituito e protetto, di essere messo in forma. A mantenere in vita la fragile rete creata dal concerto di azioni e discussioni in forma di sfera pubblica è il potere¹⁸⁰. A logorare le comunità politiche nel tempo è la progressiva perdita di potere che può giungere sino a una progressiva impotenza. Il potere non rappresenta una forza accumulabile in funzione di situazioni emergenziali e neppure uno strumento di violenza, ma è un qualcosa che si manifesta solo nell'essere in atto, nella dinamicità. Inteso nell'accezione di *dynamis* o *potentia*, il potere rappresenta allora una potenzialità che scaturisce fra gli uomini tenendoli assieme quando il momento fuggevole dell'azione è trascorso¹⁸¹. Arendt ci pone dinanzi a una concezione rivisitata da un'angolatura prospettica profondamente inusuale che si configura come una difficile scommessa, perché esiste nella misura in cui rimane in atto senza isolare o cristallizzare l'azione. Ripensato in un'accezione poco convenzionale, il potere indica allora una possibilità implicita nell'essere-insieme, che attiene al mantenimento della sfera pubblica in quanto spazio plurale. Si tratta di una risemantizzazione che si smarca da molte delle visioni dominanti nella storia del pensiero politico moderno che ci hanno fornito una nozione di potere prevalentemente strumentale¹⁸². Questa ridefinizione dei confini che sfugge all'idea di un oggetto preso nel concetto, operazione critica e decostruttiva a cui Arendt ha sottoposto più di una categoria, è esplicitata nello scritto *On Violence*, laddove si precisa 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

¹⁷⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 208 ss. Roviello parla di un'intersoggettività in atto, precisando che la pluralità non può essere ridotta a una semplice molteplicità di individui socializzati.

¹⁸⁰ Cfr. H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., pp. 146-147.

¹⁸¹ Cfr. *ibid.*

¹⁸² Cfr. S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit., pp. 301 ss. 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.

certo numero di persone per agire in loro nome. Nel momento in cui il gruppo, dal quale il potere ha avuto la sua origine iniziale (*potestas in populo*, senza un gruppo o un popolo non c'è potere), scompare, anche il suo «potere»¹⁸³.

In un orizzonte categoriale in cui la scienza politica non fa distinzione tra i termini «potere», «potenza», «forza», «autorità», «violenza», Arendt si sente in dovere di tracciare confini semantici che eludono confusioni e sovrapposizioni, come quelle tra potere e forza o tra potere e dominio. Così ricostruisce l'origine di concetti che sono divenuti materiale usurato o generalizzazioni astratte, mettendoli alla prova e chiarendoli alla luce della storia e del senso delle esperienze¹⁸⁴. Mossa da questo intento, stabilisce una connessione tra potere, pluralità ed essere insieme, rintracciando la dimensione possibilistica dalle pieghe semantiche interrate nei termini *dynamis*, *potentia* e *Macht*. Si tratta allora di una nozione di potere *tra* gli uomini e non *su* di essi che ha il compito primario di preservare la sfera pubblica quale scena in cui appaiono e si intrecciano parole e azioni¹⁸⁵. 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 viventi¹⁸⁶.

¹⁸³ H. Arendt, *Sulla violenza*, cit., p. 47.

¹⁸⁴ Cfr. J.-C. Eslin, *Hannah Arendt. L'obligée du monde*, cit., pp. 91-92. Così Arendt distingue tra il carattere prepolitico della forza, il potere che sorge quando gli uomini si ritrovano insieme per agire (come nelle rivoluzioni) e l'autorità che conferisce stabilità agli affari umani.

¹⁸⁵ Cfr. M. 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 É. Tassin, *L'azione “contro” il mondo. Il senso dell'acosmismo*, in S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, cit., pp. 152 ss. 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 le è propria».

¹⁸⁶ H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 150.

La politica sorge nell'*infra* perché la possibilità del potere si realizza ogni volta che gli uomini iniziano qualcosa insieme. Nel designare il semplice fatto che gli esseri umani agiscano, il potere si presenta per Arendt come «il fenomeno originario della pluralità»¹⁸⁷, come *partage*, nel duplice senso di divisione e messa in comune¹⁸⁸. Da questa condizione di pluralità del potere si ricava che l'uomo in quanto singolo è impotente, che la fusione di una comunità in una sorta di macroindividuo sovrano o una sua molecularizzazione equivalgono a situazioni profondamente impolitiche. Non ci si può appropriare di un potere che sorge solo nell'*infra* della pluralità e che si dissolve quando si tenta di trasformarlo in possesso del singolo. L'individuo solitario che cercasse di dare prova della propria forza potrebbe soltanto fare esperienza dell'impotenza della singolarità. Arendt sembra individuare la genesi della cultura occidentale in quella torsione della politica da prassi dell'agire e del comunicare a lotta per il potere codificabile in varie tecniche di dominio¹⁸⁹. La sua concezione di potere guarda alle origini di questa metamorfosi, che retroagisce in forma sovrana sulla pluralità della condizione umana, per riaffermarne positivamente le potenzialità, dispiegabili ovunque gli uomini si relazionino insieme.

A conclusione di questa analisi, si può fare cenno a un ulteriore sentiero tracciato da Arendt nell'esplorare la portata del mondo in comune. Nel saggio *The Crisis in Culture*, la cultura è distinta dal divertimento come attinenza umana e fenomeno della vita e descritta come attinenza delle cose e fenomeno del mondo. Un oggetto può definirsi culturale quando è in grado di resistere all'azione demolitrice del tempo, quando «la sua durevolezza è in proporzione inversa alla funzionalità»¹⁹⁰. 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

¹⁸⁷ H. Arendt, *Quaderni e diari. 1950-1973*, cit., p. 148.

¹⁸⁸ J.-C. Poizat, *L'invention d'une politique non souveraine: Arendt et l'espoir européen*, cit., pp. 250 ss.

¹⁸⁹ Cfr. F. Fistetti, *Introduzione. Rileggere Hannah Arendt*, in Id., F.R. Recchia Luciani (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia e totalitarismo*, cit., p. 33, «L'identificazione di potere e violenza, che inaugura la tradizione della filosofia politica occidentale, contiene in sé in germe tutte le prerogative che la politica dispiegherà nel corso della civiltà occidentale: da allora in poi il soggetto politico sarà pensato come spazio comunitario sovrano, assoluto, mosso dal desiderio di un'interiorità che si vuole al riparo dall'esteriorità, dal fuori, dalla differenza, dall'estraneo e dallo straniero, in una parola da tutto ciò che ne può minacciare la purezza, la padronanza, l'autonomia o l'ipseità».

¹⁹⁰ H. Arendt, *The Crisis in Culture: Its Social and Its Political Significance*, in *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, cit., tr. it. *La crisi della cultura: nella società e nella politica*, in *Tra passato e futuro*, cit., p. 268.

al soddisfacimento di bisogni tramite l'uso e la totale utilizzabilità, rappresenta ciò che fa sparire di nuovo l'oggetto dal mondo fenomenico. Il pericolo da cui Arendt mette in guardia è quello di trasformare ogni cosa del mondo nella funzione di un processo la cui esistenza si giustifica solo in base al soddisfacimento di un bisogno o di un desiderio. Il rischio di funzionalismo mette a repentaglio anche la cultura come modo di rapportarsi agli oggetti artistici. 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»¹⁹¹. Immaginate fuori dal regno del totalmente disponibile e utilizzabile, le opere d'arte sono le sole cose a essere fatte per esclusivi fini di apparenza e per essere giudicate con il criterio della bellezza. Arendt, in qualche modo, stabilisce un legame tra i «prodotti» intangibili della politica, parole e azioni, e le opere d'arte, che si scorge nella necessità costitutiva che entrambi hanno di uno spazio pubblico per apparire ed essere visti. «L'arte e la politica sono dunque connesse da un elemento comune: entrambe sono fenomeni del mondo pubblico»¹⁹², in altri termini arte e politica hanno la possibilità di sorgere alla vista e durare solo in forza di uno spazio di apparizione-esposizione¹⁹³.

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 dipendenza¹⁹⁴.

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 esigenza è presente nelle stesse pieghe semantiche della parola «cultura», da *colere* (coltivare, dimorare, prendersi cura), termine che sta a indicare un

¹⁹¹ *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 S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit., p. 279.

¹⁹² H. Arendt, *La crisi della cultura: nella società e nella politica*, cit., p. 281.

¹⁹³ Per un approfondimento del rapporto che lega la politica all'arte, anche riletto in chiave contemporanea, si rimanda a C. Amadio, *La politica tra arte e tecnica*, cit.

¹⁹⁴ H. Arendt, *La crisi della cultura: nella società e nella politica*, 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».

«atteggiamento di cura amorevole»¹⁹⁵. La cultura allora, come modo specifico di porsi in relazione con l'arte, fa riferimento a un prestare attenzione, a un custodire gli oggetti artistici e, in termini più estensivi, a un avere cura del mondo come ciò che abbiamo in comune.

Nel pensiero arendtiano l'idea di mondo si presenta declinabile in accezioni diverse che insieme offrono una costellazione di sensi, come lei stessa ha evidenziato rimarcando che si tratta di uno spazio per la politica e che la sua perdita, sofferta dal popolo ebraico e da tutti i popoli paria, getta in una condizione di acosmia e di invisibilità¹⁹⁶. Accanto a questo nucleo politico possiamo altresì segnalare una visione ancor più larga di mondo, inteso «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»¹⁹⁷.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 273.

¹⁹⁶ H. Arendt, *“Che cosa resta? Resta la lingua”*. *Una conversazione con Günther Gaus*, cit., p. 52.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 56.

3. *La camicia di forza della logica*

1. Il pregiudizio

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. L'insensatezza prodotta dal supersenso ideologico dell'organizzazione totalitaria ha mostrato come sia possibile ridurre all'impotenza l'uomo, tanto nella sua facoltà di agire quanto in quella di pensare. L'emancipazione del pensiero dall'urto della realtà si evidenzia sia in un'incapacità di dare un senso a un evento contingente sia in una docilità nei confronti di un mondo pre-compreso nelle maglie ideologiche. Se il dominio totalitario, come abbiamo più volte rimarcato, consiste nel ridurre gli individui alla superfluità, questo annichilimento è favorito da una situazione di masse spossate di sé e del proprio potere, di individui che credono alla propria inutilità. La perdita dei punti di riferimento e il distacco dal mondo minacciano i rapporti sociali e allentano l'interesse personale, portando a surrogare la fatticità del reale con la maggiore coerenza di un mondo fittizio¹. In una realtà in cui le regole sociali e i legami di solidarietà si assottigliano, le masse progressivamente atomizzate sono facilmente reintegrabili attraverso la logica inesorabile delle leggi della natura e della vita².

Le riflessioni che Arendt ha dedicato ai rischi di un pensiero atrofico e facilmente addomesticabile hanno al fondo l'esigenza di ripensare le condizioni che rendano il mondo uno spazio nuovamente comprensibile e abita-

¹ Cfr. J.-C. Eslin, *Hannah Arendt. L'obligée du monde*, cit., pp. 43-45.

² Cfr. *ibid.*, p. 49.

bile³. Nel saggio *Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought*, si pone l'accento su come sia imprescindibile per immaginare una nuova filosofia politica un'indagine che metta al centro la rilevanza politica del pensiero. Si tratta di riesplorare con nuovi occhi le questioni classiche che attengono al pensiero politico, indugiando, tuttavia,

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 stata compresa qualora si sovrapponga la relazione Io-Tu alla concezione tradizionale della natura umana⁴.

A partire dall'assunzione della legge della pluralità come paradigma attraverso cui smascherare e scardinare le tentazioni totalizzanti⁵, una filosofia politica autentica non può scaturire da tendenze, compromessi o da mere reinterpretazioni, ma deve porsi domande (l'interrogarsi che fa seguito all'atto del *thaumadzein*) che abbiano a oggetto quella sfera delle vicende e delle azioni umane in cui il mondo si sostanzia. In tale prospettiva, è possibile intendere l'appello al «pensare a ciò che facciamo» con cui si chiude il prologo a *The Human Condition* come un monito e come un rinvio a una ricognizione della sfera del pensiero⁶. Se il «ciò che facciamo» è stato oggetto di indagine in molti degli scritti collocabili tra la fine degli anni Quaranta e l'inizio degli anni Sessanta, culminato nell'opera *The Human Condition*, il pensare in senso ampio diviene progressivamente argomento di analisi e riflessione e lo rimane fino all'ultimo scritto incompiuto, *The Life of the Mind*. Come consuetudine, Arendt è sollecitata primariamente dal versante negativo del suo oggetto di analisi, così, muovendo dall'assenza di pensiero intesa nei termini di «incurante superficialità o confusione senza speranza o ripetizione compiacente di “verità” diventate vuote e trite»⁷, risalirà ai suoi elementi distintivi passando altresì attraverso alcune questioni di filosofia morale.

³ Cfr. A.-M. Roviello, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, cit., pp. 108-110.

⁴ H. Arendt, *Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought* (1954), in *Essays in Understanding: 1930-1954. Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt*, cit., tr. it. *L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo*, in *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, cit., pp. 218-219.

⁵ Cfr. F. Fistetti, *Introduzione. Rileggere Hannah Arendt*, cit., p. 37. Nel crepuscolo dell'era dei totalitarismi la tentazione totalitaria ha assunto nuove forme, visibili nel tentativo di cancellare la pluralità delle culture e nell'ipertrofia della logica dell'*homo oeconomicus*.

⁶ H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 5.

⁷ *Ibid.*

A partire da alcuni frammenti del progetto mai portato a termine di un'introduzione alla politica, cioè *Was ist Politik*⁸, 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, come giudizio condensato in stereotipo. I frammenti in questione, 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 *The Life of the Mind*, resti solo un frammento, cui si aggiunge il ciclo di lezioni dedicato alla filosofia politica di Kant⁹.

Questi frammenti attestano una costante del pensiero arendtiano, ossia la preoccupazione per il mondo e per la sfera politica, soprattutto alla luce del fatto che quest'ultima si è ormai trasformata nel «pregiudizio verso la politica»¹⁰. Nelle pieghe di tali pregiudizi si annida il timore che l'umanità possa autoeliminarsi attraverso la politica e attraverso gli strumenti di violenza di cui essa dispone. Da qui, sembra preferibile una messa da parte di tale spazio relazionale a vantaggio di un apparato amministrativo capace di dirimere i conflitti per via burocratica, sostituendo «gli eserciti con schiere di poliziotti»¹¹. Questo pregiudizio nei confronti di una politica declinata dalla tradizione in prevalenza come rapporto tra governanti e governati apre a un dominio della burocrazia e dell'anonimato che generalmente si accompagna al governo degli uffici che, come già emerso in *The Origins of Totalitarianism*, «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»¹². Il pregiudizio verso tale sfera deriverebbe, quindi, da una concezione della politica cristallizzata in un rapporto gerarchico

⁸ 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 U. Ludz, *I progetti di Hannah Arendt per una Introduzione alla politica*, in H. Arendt, *Che cos'è la politica*, cit., pp. 109-148. A tal proposito, può essere utile rimandare anche a quella che si può senz'altro considerare come ben più di una biografia, E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. 1906-1975. Per amore del mondo*, cit., pp. 371-372.

⁹ Cfr. A. Dal Lago, *La difficile vittoria sul tempo. Pensiero e azione in Hannah Arendt*, in H. 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 *Thinking* e al *Willing*, mentre del terzo resta solo un frammento. Gli interpreti ritengono che la terza parte, *Judging*, avrebbe riguardato i nuclei delle lezioni dedicate al giudizio in Kant.

¹⁰ H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 9.

¹¹ *Ibid.*, p. 10.

¹² *Ibid.*

tra chi comanda e chi obbedisce, obliterando quell'idea di partecipazione e di attività che Arendt rintraccerà indagando la metamorfosi moderna della politica a partire da una risemantizzazione del suo lessico. Il consolidarsi di questi pregiudizi, specie nelle democrazie di massa, ha ingenerato un ritrarsi da parte degli uomini nell'impotenza, vale a dire nella volontà di essere sollevati dalla facoltà di agire e da quella di esprimere giudizi.

Nel secondo frammento si mettono a fuoco i meccanismi che presiedono alla formazione di un pregiudizio in generale e alla funzione che essi assolvono nell'attività del giudicare. Arendt innanzitutto sente di dover sgombrare il campo dalla volontà o dalla sola possibilità di fare tabula rasa dei pregiudizi. In tal senso,

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 giorno¹³.

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»¹⁴. La politica ha a che fare, oltre che con l'agire e lo scambio di discorsi, con i pregiudizi e con la loro possibile dissipazione, senza per questo avanzare funzioni pedagogiche. Persino chi ha la pretesa di decostruire un pregiudizio non può esserne pienamente esente. A questa realistica constatazione di un fondo ineliminabile di pregiudizio, sul quale ogni società si muove e che ci ricorda la funzione dei luoghi comuni, si accompagna il nesso riconosciuto tra vigilanza e visione della politica in un certo periodo. A determinare la fisionomia di un'epoca e il suo stato politico è la misura della sua apertura e del suo controllo sui pregiudizi, circostanza che ci ricorda un passo di *Was ist Aufklärung?* in cui Kant ammonisce che se un'epoca si impegnasse a rispettare una dottrina ritenuta ine-

¹³ *Ibid.*, p. 12.

¹⁴ *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.

mendabile, si finirebbe per arrestare l'illuminismo, calpestando nel contempo «i sacri diritti dell'umanità»¹⁵.

I veri pregiudizi, «quelli che non pretendono di essere dei giudizi», il più delle volte si richiamano a un impersonale «si dice» o «si pensa», che svincola da un'esperienza diretta le persone che momentaneamente se ne appropriano¹⁶. Se nell'ambito sociale è frequente che il pregiudizio vada a surrogare il giudizio, poiché «non esiste società che non si costituisca più o meno in base ai pregiudizi», nell'ambito politico occorrerebbe invece muoversi sorretti dal giudizio¹⁷. Nella vita sociale, in cui non si ha la pretesa di giudicare, l'uso e lo scambio di pregiudizi crea affinità tra gli uomini con il vantaggio di riuscire a guadagnare un facile consenso essendo slegati dalla persona che li utilizza. Il frammento arendtiano, tuttavia, non si limita a fornire un'analisi descrittiva della funzione o della diffusione dei pregiudizi, ma ne ripercorre e disarticola il processo di sedimentazione di senso al fine di mettere in luce il modo in cui essi riescono a suscitare una propensione al consenso. All'interno delle pieghe del pre-giudizio, inteso nei termini di aver già giudicato, si annida «un pezzo di passato», spesso nella forma di un giudizio espresso in un certo tempo e fondato su una base empirica legittima, che si trasforma in pregiudizio in forza di un prolungato impiego acritico¹⁸. Il pericolo cui sembra esposto il pre-giudizio si coglie in questa tendenza a riproporre il passato senza sottoporlo a un vaglio critico, ostacolando altresì la possibilità di fare un'esperienza autentica del presente attraverso il giudizio.

Anche il movimento che Arendt compie saldando il pre-giudizio all'ossificazione di un giudizio sembra rimandare nuovamente al Kant illuminista, alla metaforizzazione del soggetto passivo quale mero ingranaggio di una macchina in cui la minorità, attribuita all'incapacità del pensare autonomamente, si alimenta di «precetti e formule», che rappresentano *strumenti meccanici* di un cattivo uso della ragione¹⁹. Per Kant, tali strumenti artificiosi, atti a sospendere e sostituire la capacità di servirsi del proprio intelletto, configurano dei *pre-giudizi* [*Vorurteil*], vale a dire la riproposizione di un giudizio attraverso cui ci si preserva dall'obbligo di entrare in

¹⁵ I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784), in *Kant's Gesammelte Schriften*, cit., Ak. Bd. VIII, pp. 33-42, tr. it. *Risposta alla domanda cos'è illuminismo?*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., p. 49. La cristallizzazione di una dottrina impedisce l'apertura e, quindi, l'evoluzione di un'epoca.

¹⁶ H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 13.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*, p. 14.

¹⁹ I. Kant, *Risposta alla domanda cos'è illuminismo?*, cit., p. 46.

contatto e di valutare la realtà²⁰. Ci sembra che in questa visione del pregiudizio 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 quadro di senso rassicurante²¹. Su questo medesimo punto si è rimarcato, con uno sguardo a dinamiche contemporanee, che all'inclinazione verso l'uso dei pregiudizi e al contestuale rifiuto di riconoscere i fatti si potrebbe associare, almeno secondo quanto la psicologia sociale sostiene, il concetto psicanalitico di meccanismo di difesa²².

Nell'appendice dedicata al *Judging*, posta alla fine dell'opera *The Life of the Mind*, Arendt esplicita l'esortazione kantiana al *Selbstdenken*, come richiamo al pensare da sé e come massima di una ragione mai passiva, aggiungendo, inoltre, che il consegnarsi a tale sudditanza si chiama pregiudizio e che l'illuminismo ha rappresentato innanzitutto la sua confutazione²³. L'uomo illuminato è, infatti, colui che sa muoversi in una 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 consenta di presupporre i pensieri altrui, ma di un punto di vista sovra-personale, imparziale e generale, acquisibile, come vedremo più diffusamente nel capitolo successivo, astraendo dalla propria prospettiva personale, in una sorta di dialogo anticipato con gli altri²⁴. Il richiamo all'autonomia di pensiero sembra potersi declinare sia nella prospettiva del gesto eroico di un giudizio senza balaustra-

²⁰ *Ibid.*

²¹ Cfr. R. Siebert, *Il razzismo. Il riconoscimento negato*, Carocci, Roma 2003, pp. 54 ss. Si veda in particolare il paragrafo *Dal pre-giudizio al pregiudizio*.

²² Cfr. P.-A. Taguieff, *Le racisme*, Flammarion, Paris 1997, tr. it. *Il razzismo. Pregiudizi, teorie, comportamenti*, Milano, Cortina, 1999, p. 78.

²³ Cfr. H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 552. Si veda inoltre H. Arendt, *L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*, cit., p. 51. 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».

²⁴ Cfr. H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 552.

ta, sia nell'invito a una ragione vigile nei confronti tanto del mondo quanto delle istituzioni²⁵.

Nell'analisi del frammento contenuto in *Was ist Politik?* da cui abbiamo preso le mosse, Arendt rimarca che la dissipazione dei pregiudizi richiede innanzitutto un'indagine retrospettiva volta a ricercare il giudizio che presiede alla loro formazione al fine di accertarne «il tenore di verità»²⁶. Questa è la sola modalità per fronteggiare in modo realistico quelle problematiche, quali la questione dei neri negli Stati Uniti e la questione ebraica, gravate da antichi pregiudizi²⁷. 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 sono assunti come parametro di giudizio senza essere questionati²⁸. Se la misura in base alla quale si valuta, assunta a sua volta attraverso un giudizio, non è oggetto di revisione, è come dire che ogni giudizio può potenzialmente trasformarsi in un pregiudizio qualora si cristallizzi in mezzo per continuare a decidere. Tuttavia, quando ci si trova a fare esperienza di qualcosa di assolutamente nuovo per il quale non abbiamo pre-disposto alcun criterio, in questo caso nel valutare non si avranno «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»²⁹. Come avremo modo di approfondire nel prosieguo della nostra analisi, tale giudizio privo di criteri per essere commisurato farà riferimento a quello estetico kantiano.

Nelle situazioni di crisi, soprattutto di carattere storico, i pregiudizi, anche in virtù della loro inaffidabilità e 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. Il legame tra pregiudizio e ideologia è evidenziato da Arendt non al fine di stabilire

²⁵ Cfr. L. Boella, *Pensare liberamente, pensare il mondo*, in Diotima, *Mettere al mondo il mondo. Oggetto e oggettività alla luce della differenza sessuale*, cit., p. 186.

²⁶ H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 14.

²⁷ Sugli stereotipi che informano l'antisemitismo, sulle similitudini e sulle differenze rispetto ai pregiudizi nei confronti dei popoli di colore, si rimanda per un approfondimento, tra gli altri, a P.-A. Taguieff, *Il razzismo. Pregiudizi, teorie, comportamenti*, cit., pp. 33-35. Taguieff distingue tra razzismo-pregiudizio (credenze, attitudini, opinioni), razzismo-comportamento (pratiche di discriminazione e persecuzione), razzismo-ideologia (insieme organizzato di rappresentazioni e credenze), cfr. *ibid.*, pp. 55-56. Questa distinzione, che ci sembra proficua nella rilettura di Arendt, evidenzia come rispetto alla mera credenza rappresentata dal pregiudizio, l'ideologia si configuri come un'organizzazione-sistematizzazione teorica dei pregiudizi.

²⁸ H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., pp. 14-15.

²⁹ *Ibid.*, p. 15.

automatismi o scale di varia intensità polarizzabili da due estremi. L'intento è semmai quello di non deresponsabilizzare il singolo in qualità di essere giudicante all'interno di una collettività. In questo senso va intesa l'affermazione secondo cui,

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 previsto³⁰.

A distinguere i pregiudizi dalle ideologie è l'ambizione universalizzante con cui queste ultime hanno la pretesa di risolvere le domande di senso che insorgono continuamente dalle asperità del reale. Se guardiamo, invece, ai giudizi, essi hanno la pretesa di valutare direttamente e senza l'appoggio di criteri, inoltre, mancando di quella coerenza che potrebbe indurre l'altro all'adesione (come nella stretta ideologica), possono tutt'al più aspirare alla sua persuasione³¹. Se fosse vero che l'uomo non è in grado di giudicare in modo originale, che può solo applicare e dare attuazione a criteri preesistenti in maniera più o meno corretta, dovremmo ricavarne che la facoltà di giudicare dispone di canoni preordinati, connaturati al pensiero stesso. Da questa che appare come un'ipotesi molto diffusa si potrebbe desumere che nella crisi in cui la modernità è incappata a essere in gioco è l'uomo e non il mondo. In questa direzione sembra andare il progressivo abbandono dello studio del mondo nella sua storicizzazione a favore di una ricerca sui comportamenti sociali che investono la sfera della psiche, quasi che «l'uomo agente, autore di eventi mondani documentabili», potesse essere ridotto ai suoi comportamenti e sottoposto a esperimenti tesi a controllarne le reazioni³². Di là da come ci si ponga dinanzi a questo progressivo movimento centripeto dal fuori al dentro, Arendt, in armonia con la sua distinzione tra sfera pubblica e sfera privata e con la centralità accordata al mondo comune, afferma 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'uomo»³³. Nella crisi che investe la modernità, si tratta allora di riattivare e risignificare il rapporto con quel mondo che sembra

³⁰ *Ibid.*, pp. 15-16.

³¹ *Ibid.*, p. 16.

³² *Ibid.*, p. 17.

³³ *Ibid.*, p. 18.

scompare nelle pieghe dei meccanismi del pregiudizio e nella legge delle ideologie, chiarendo che la difficoltà di valutare non si può sbrigativamente risolvere nei termini di uno svilimento dei valori o di un crollo dell'ordine morale. Quest'ultimo sarebbe un'implicita conferma della riduzione del giudizio a una corretta commisurazione del caso particolare a una cornice generale condivisa.

Prima di mettere a fuoco l'assenza di giudizio come atrofia di pensiero, al quadro della nostra analisi si può aggiungere un elemento fornitoci dal rapporto che lega pregiudizio e giudizio alla comprensione preliminare e autentica, cui abbiamo fatto cenno nel primo capitolo. Con comprensione si fa riferimento a quella forma specifica di pensiero esercitabile nei confronti del dato storico e dell'esperienza umana allo scopo di riconciliarvisi attraverso il movimento ermeneutico³⁴. Nella sua attitudine ad attribuire un significato mai definitivo a una porzione di realtà, la comprensione sembra apparentata con il giudizio, allo stesso modo in cui l'indottrinamento che ne è una forma degenerata, sembra evocare la funzione di protezione dalla realtà che talvolta origina dai pregiudizi e che il più delle volte produce ideologie. L'indottrinamento, spesso segnalato dalla penetrazione nel linguaggio e nei dibattiti di *clichés* e di parole cristallizzate in luoghi comuni, «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»³⁵. L'indottrinamento rappresenta una sorta di cattiva comprensione che non si limita a emanciparsi dal dato fattuale ma trova nell'asserzione una modalità per contrarre lo stesso processo astrattivo cui ha dato avvio.

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 novità³⁶. La comprensione preliminare, pur configurando un'intuizione di significato, manifesta in modo non dissimile dal pregiudizio una tendenza acritica con la quale si tenta di ricomprendere il nuovo all'interno di parametri

³⁴ Cfr. M. Cangiotti, *Il pensiero come comprensione. La teoria «ermeneutica» di Hannah Arendt*, cit., pp. 58-59.

³⁵ H. Arendt, *Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)*, cit., p. 80.

³⁶ Cfr. *ibid.*, p. 86.

familiari³⁷. Ne conseguirà non solo l'impossibilità di attribuire un significato adeguato, ma anche l'incapacità di mobilitarsi nella giusta direzione rispetto a 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 da Arendt stessa laddove precisa 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"³⁸. Tale riconduzione del particolare entro l'universale appare di difficile praticabilità 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»³⁹. Come abbiamo già avuto modo di ricordare, Arendt è convinta che, pur nell'assenza di criteri cui affidarsi, «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»⁴⁰. L'uomo, in quanto iniziatore, non è solo dotato della capacità di agire, ma anche di quella di comprendere venendo a patti con quanto inevitabilmente si dà. L'analisi della comprensione si conclude facendo riferimento a una facoltà che, come vedremo nel prossimo capitolo, caratterizzerà il giudizio, l'immaginazione. A consentirci di coesistere in uno stesso mondo con altri in fondo sempre estranei è la facoltà dell'immaginazione, o, con metafora biblica, la presenza di un cuore comprensivo. Si tratta di quell'apertura della mente che permette di collocare le cose nella giusta prospettiva, avvicinando e distanziando oggetti ed eventi al fine di vedere e comprendere senza ricorrere a pregiudizi distorcenti e deresponsabilizzanti⁴¹.

³⁷ 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 M. Leibovici, *Hannah Arendt. La passione di comprendere*, cit., p. 67. Precisa l'autrice che la comprensione si distingue dalla filosofia come speculazione sul senso dell'Essere perché tratta della ricerca di un significato rispetto a una situazione data, presente.

³⁸ H. Arendt, *Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)*, cit., p. 86.

³⁹ *Ibid.*, p. 96. Si veda inoltre M. Cangiotti, *Il pensiero come comprensione. La teoria «ermeneutica» di Hannah Arendt*, cit., p. 60 e Id., *L'ethos della politica. Studio su Hannah Arendt*, Quattroventi, Urbino 1990.

⁴⁰ H. Arendt, *Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)*, cit., p. 96.

⁴¹ *Ibid.*, p. 97.

In virtù dell'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 comprensione⁴². «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»⁴³.

2. Il caso Eichmann

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 riguardo a uno spazio per la politica, segnatamente per la facoltà di agire e per quella di giudicare. Anche se, come emerge dalle conclusioni di *The Human Condition*, le esperienze significative per il mondo sembrano essersi ritratte da esso, non si può rinunciare a indagarne le condizioni di possibilità⁴⁴. In questa prospettiva, la riflessione sulla facoltà di giudicare, cui Arendt riconosce un'attitudine decisamente politica, può emergere solo collocandosi innanzitutto nel vuoto della sua assenza.

Qualche riferimento all'incapacità di formulare giudizi come tratto distintivo della società moderna lo si rintraccia fin dal breve articolo *Bei Hitler zu Tisch*⁴⁵, in cui Arendt pone l'accento su come tale incapacità abbia per effetto un distacco del ruolo sociale dalla sostanza umana. L'incapacità di formulare giudizi nella società moderna si manifesta nel prendere e valutare ogni individuo per che quel che si professa di essere. Questa regola di buona società che impone di presentarsi al meglio degenera quando ciascuno viene giudicato solo per quel che dichiara di essere, quando si arriva ad

⁴² Cfr. P. 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».

⁴³ H. Arendt, *Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)*, cit., p. 98.

⁴⁴ Cfr. H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 242.

⁴⁵ H. Arendt, *Bei Hitler zu Tisch*, in «Der Monat», n. 37, 1951, pp. 85-90, tr. ingl. *At Table with Hitler*, in *Essays in Understanding: 1930-1954. Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt*, cit., pp. 285-296, tr. it. *A tavola con Hitler*, in *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, cit., pp. 58-68.

accettare e a svolgere un compito o un ruolo passivamente senza avvedersi della sostanza⁴⁶. In questa atmosfera, ogni menzogna diviene possibile perché alle persone irretite da giudizi espressi in modo inconfutabile non interessa la differenza tra una menzogna e ciò che potrebbe essere autentico. Più in dettaglio, «[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»⁴⁷. Nel tumulto di giudizi espressi del tutto arbitrariamente sarà il tono a rivelarsi persuasivo. Entro l'orizzonte di insensatezza aperto dall'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 distingua⁴⁸.

Un segno della diffusa assenza di giudizio è il vagare senza appigli scivolando da un'opinione all'altra senza una bussola per orientarsi. Questa situazione è stata favorevolmente utilizzata da Hitler che, conscio del vortice di insensatezza dominante, ha logicamente sviluppato una di queste opinioni con una «coerenza glaciale»⁴⁹. Le sue tesi hanno avuto un forte impatto nel contesto di una Germania in cui si combinavano due tradizioni, da una parte una forte passività politica, dall'altra l'abnegazione per il lavoro e per il valore della mera produzione. Il connubio tra queste due visioni ha progressivamente portato all'identificazione tra capacità tecnica e capacità umana, quest'ultima intesa nei termini di discernimento tra ciò che è giusto e ciò che è sbagliato. Quando le basi della morale hanno cominciato poco a poco a dissolversi, «il passo successivo [è stato quello] 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»⁵⁰. A partire dal caso di Hitler e dal contesto sociale e spirituale della Germania tra le due guerre, Arendt ricostruisce con brevi tratti il terreno su cui l'ideologia nazista ha potuto radicarsi e prosperare come inesorabile

⁴⁶ *Ibid.*, p. 64. In questo clima irrealista, l'esibizione di una straordinaria fiducia in se stessi, connessa alla convinzione di essere in un certo modo, sarà sufficiente a ingenerare fiducia negli altri.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 65.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*, p. 66.

logica di una certa idea della natura. Hitler è figura esemplarmente negativa di una logicità estrema, laddove con logica si intende «la capacità di giungere a conclusioni nella più completa indifferenza per la realtà e l'esperienza»⁵¹. Nel suo affermare che il pensiero si manifesta solo nell'intimare e nell'eseguire un ordine, Arendt ravvisa la conclusione tratta logicamente muovendo da una premessa che asserisce la generale insensatezza del vortice delle opinioni. Non molti avevano l'immaginazione per comprendere il legame mortifero tra premessa e conseguenze di una logica ferrea che sostiene la necessità di adottare le leggi di una natura che è riuscita a modellare ogni cosa. L'accettazione della premessa di una natura onnipotente aveva come logica conclusione la necessità di estirpare «tutti coloro che non erano “vitali” o erano “estranei alla comunità”»⁵².

In termini politici, la natura aveva insegnato a Hitler solo due “leggi”. Una era quella di “calpestare a morte” le altre specie “per far sopravvivere la propria”. L'altra era quella di “non dare troppa importanza alla vita dei singoli individui”, il che equivale a dire che non era sbagliato calpestare a morte individui della propria specie. Egli arrivò a considerare quest'ultimo principio una “legge divina”, la sola a cui era incline a credere. Non a caso dimostrò l'ordine divino con l'esempio delle mosche⁵³.

Accanto all'esempio rappresentato dalla situazione tedesca e dall'utilizzo fattone da Hitler entro una ferra logica delle leggi naturali, l'incapacità di giudicare è analizzata da Arendt principalmente alla luce del giudizio ad Eichmann. Nell'introduzione al *Thinking*, primo volume dell'opera *The Life of the Mind*, Arendt rivela che il suo interesse per le attività spirituali (*Thinking, Willing, Judging*) ha avuto uno stimolo immediato assistendo al processo Eichmann a Gerusalemme⁵⁴. L'indagine sul pensiero prende, quindi, le mosse a partire da un episodio concreto e dal resoconto offertone da Arendt nello scritto *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, espressione quest'ultima che sembra collocarsi in una direzione “altra” rispetto a una tradizione di pensiero che del male, inteso

⁵¹ *Ibid.*, 67.

⁵² *Ibid.*, 68.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ Cfr. H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 83. Arendt afferma che parlare di *Thinking* 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 Günther Gaus*, cit., p. 35).

come qualcosa di demoniaco, ha fatto il suo oggetto di riflessione⁵⁵. Le ragioni dello scandalo suscitato da questo testo, che alcuni considerano «il principale contributo filosofico al problema del male nel ventesimo secolo», si ravvisano in una discrepanza tra fattori soggettivi e crimini oggettivi, tra intenzionalità e portata del male, tra dolo e responsabilità⁵⁶. Il resoconto di Arendt appare imprescindibile nel mettere in luce cosa renda Auschwitz un «emblema del male contemporaneo», nella misura in cui rileva la possibilità che crimini senza precedenti siano commessi da individui le cui intenzioni non sono commisurabili alla portata del male realizzato⁵⁷. Non si tratta di stabilire se il totalitarismo sia il sommo male in una scala di intensità attraverso cui comparare gli altri mali del secolo. La storia e la politica hanno indicato chiaramente «il nesso assai stretto che esiste tra il male minore e il male maggiore», in questo senso lo sfaldarsi delle classi sociali e

⁵⁵ Cfr. J. Kristeva, *Le génie féminin. Hannah Arendt*, cit., pp. 233 ss. 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 a 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 avuto la possibilità di essere riletto con la dovuta distanza. Sul rapporto tra *Eichmann in Jerusalem* e *The Origins of Totalitarianism* si veda anche G. Kateb, *Hannah Arendt. Politics, Conscience, Evil*, cit., pp. 73 ss.

⁵⁶ S. Neiman, *Evil in Modern Thought. An Alternative History of Philosophy*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2002, tr. it. *In cielo come in terra. Storia filosofica del male*, Laterza, Roma-Bari 2011, p. 258. «La convinzione che la colpa richieda dolo e premeditazione ha portato molti lettori alla conclusione che Arendt neghi la colpa nella misura in cui nega il dolo e la premeditazione – malgrado abbia spesso ripetuto la sua convinzione che Eichmann fosse colpevole e che dovesse essere impiccato. La sua tesi principale è che le intenzioni inoffensive di Eichmann *non* ne diminuiscano la responsabilità».

⁵⁷ *Ibid.*, p. 259. La rilevanza del testo arendtiano in una storia filosofica del male emerge facendo riferimento a quel che ha reso Auschwitz – secondo l'autrice – l'emblema di una nuova forma di male. A rendere Auschwitz un problema per ripensare il male non è una questione di grado di intensità della sofferenza («a livelli simili non esistono unità di misura») o di comparazione numerica delle vittime. Più che interrogarsi sugli elementi che hanno dato a questo evento la sensazione di una devastazione senza precedenti, occorre riflettere sull'annichilimento delle risorse concettuali, sull'impossibilità di una reazione dell'intelletto. «Il pensiero rimane attonito, gli strumenti di civiltà appaiono inutili ad affrontare l'evento e a prevenirlo». È nel solco di questo interrogativo che il resoconto arendtiano si mostra quale discrimine per comprendere il male nel Novecento. *Ibid.*, p. 243.

dei corpi politici non è la causa ma è all'origine degli elementi che alimentano un regime totalitario⁵⁸. Occorre allora ricordare che «[il] pericolo maggiore insito nell'identificazione del totalitarismo come la maledizione del secolo consiste proprio nel farsene ossessionare al punto da divenire ciechi di fronte ai numerosi mali minori, e non così minori, di cui è lastricata la strada per l'inferno»⁵⁹. Ciò a cui l'autrice si trova di fronte a Gerusalemme è qualcosa di differente da un criminale che presenti caratteristiche soggettive tipiche dei malvagi, 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 banco degli imputati – risultava quanto mai ordinario, mediocre, tutt'altro che demoniaco o mostruoso⁶⁰.

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 commessi⁶¹. Si tratta di domande che non investono solo il caso specifico, ma che 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 *Eichmann in Jerusalem*, occorre prendere in esame i passaggi dello scritto *The Life of the Mind* in cui 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

⁵⁸ H. Arendt, *The Eggs Speak Up*, in *Essays in Understanding: 1930-1954. Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt*, cit., tr. it. *Le uova alzano la voce*, in *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, cit., p. 45. Il manoscritto di questo saggio, come ricorda il curatore, reca la scritta “1950 circa”, ma dovrebbe risalire al 1951.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 84.

⁶¹ Cfr. A. Gilardoni, *Potere & dominio. Esercizi arendtiani*, Mimesis, Milano 2005, pp. 158 ss.

l'interrogatorio della polizia prima del processo, era qualcosa di interamente negativo: non stupidità, ma *mancaza di pensiero*⁶².

Questa mancanza di pensiero era attestata da un linguaggio dominato da *clichés*, da frasi fatte, che sembravano replicare 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, avanzano all'attenzione del nostro pensiero»⁶³. A differenziare Eichmann dal resto dell'umanità è, secondo Arendt, la circostanza che «egli la ignorava del tutto»⁶⁴. Fornendo a queste affermazioni una lettura contestualizzata entro la cornice della filosofia arendtiana, si potrebbe sostenere che la non presenza di Eichmann al proprio pensiero sembra essere la misura dell'assenza dell'individuo dal mondo, come segnalato 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, quasi che la realtà potesse essere schermata facendo ricorso a formule precostituite⁶⁵.

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*»⁶⁶. È plausibile che la malvagità non sia una condizione necessaria per compiere il male? Che effetti produce sulla formulazione dell'idea di responsabilità lo scollamento tra intenzione dolosa e male? Il tentativo di fornire una possibile risposta a questi 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 *Eichmann in Jerusalem*⁶⁷. Nel riportare le tappe processuali e nel tratteggiare

⁶² H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 84.

⁶³ *Ibid.*, pp. 84-85.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ Cfr. A.-M. 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.

⁶⁶ H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 85.

⁶⁷ Cfr. H. 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

re 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 bensì azioni di Stato (sottratte al giudizio di Stati stranieri) nei cui confronti aveva l'obbligo di obbedienza⁶⁸. Il rispetto della legge nella forma esteriore dell'obbedienza risolverebbe con lo scudo legale la questione della moralità di un'azione. Leggendo questo scritto in parallelo con alcune lezioni a esso più o meno coeve dedicate a questioni di filosofia morale, emerge la convinzione arendtiana che la questione morale, caduta nell'oblio per molti anni, fosse invece riaffiorata in forza dei processi postbellici sui crimini di guerra. In tal senso afferma che «[i] procedimenti giuridici hanno costretto tutti, anche gli scienziati della politica, a guardare l'intera vicenda da un punto di vista morale»⁶⁹. Questi processi hanno posto il problema della porzione di colpa e di responsabilità individuale di quanti hanno svolto un ruolo, sia pure 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 a un atteggiamento menzognero piuttosto che interrogarsi sui rilievi giuridici e morali sollevati dal caso, vale a dire che una persona comune, né cinica né indottrinata, «potesse essere a tal punto incapace

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 successiva versione più ampia nel 1964. Arendt ricorda altresì 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, *ibid.*, p. 13. Sul punto si vedano altresì P. Mesnard, *Banalità del male*, in O. Guaraldo, *Il Novecento di Hannah Arendt. Un lessico politico*, Ombre Corte, Verona 2008, pp. 15-24, I. Zertal, *A State on Trial: Hannah Arendt vs. the State of Israel*, in «Social Research», n. 4, 2007, pp. 1127-1157, L. Bilsky, *Between Justice and Politics. The Competition of Storytellers in the Eichmann Trial*, in G. Williams (ed. by.), *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers. Vol. II. Arendt and Political Philosophy*, cit., pp. 273-298.

⁶⁸ Cfr. H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, cit., 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».

⁶⁹ H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, cit., p. 47. Le lezioni richiamate risalgono alla metà degli anni Sessanta.

di distinguere il bene dal male»⁷⁰. Nel nazismo l'imputato aveva trovato una carriera promettente, attraverso un'adesione non basata sulla fede ideologica, ma ripetendo luoghi comuni che dimostravano una «mentalità da gregario», nonché una volontà di essere membro di un qualche organismo⁷¹. Con sarcasmo Arendt sottolinea che Eichmann conduceva negli interrogatori una lotta con la lingua tedesca dalla quale usciva puntualmente sconfitto⁷². Il suo linguaggio apparteneva al gergo burocratico e lo si riscontra nell'incapacità 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 toccavano⁷³.

Il linguaggio vuoto dei *clichés* sembra riecheggiare l'assenza di pensiero propria di chi si serve di una parola che non svela la cosa⁷⁴. 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

⁷⁰ H. 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».

⁷¹ *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.

⁷² Cfr. S. Neiman, *In cielo come in terra. Storia filosofica del male*, cit., p. 287. «Il tono ironico adottato nei confronti di Eichmann è del tutto calcolato. È un tono che crea distanza più che desiderio. Come Brecht, Arendt sostiene che la commedia indebolisce il male più efficacemente di quanto non faccia la tragedia. Il diabolico può essere ambiguo; il ridicolo non lo è. Definire il male banale significa definirlo noioso. E se è noioso, il suo fascino sarà limitato».

⁷³ H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, cit., pp. 56-57. Arendt aggiunge che la capacità di consolarsi con frasi vuote non lo abbandonerà neppure al momento della morte (p. 63).

⁷⁴ Cfr. J. Kristeva, *Le génie féminin. Hannah Arendt*, cit., p. 240. Secondo Kristeva, non è da escludere che le osservazioni arendtiane sull'assenza di pensiero facciano eco a studi contemporanei sul rapporto tra pensiero e linguaggio diffusisi negli anni Sessanta.

pensare a un atteggiamento menzognero⁷⁵. 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»⁷⁶. Il linguaggio amministrativo, l'uso di frasi fatte, il ricorso a mancanza di competenze, tratteggiano un quadro che, più che evocare elementi criminali anormali, implica 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 dallo 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 paese»⁷⁷. 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 legislatore⁷⁸. Entro un sistema siffatto, il male sembra aver perso quella caratteristica che consente ai più di poterlo riconoscere, cioè la «proprietà della tentazione»⁷⁹. Il processo Eichmann mostra che in presenza di uno sfaldamento morale collettivo l'imperativo categorico può degenerare sino alla coincidenza della ragion pura pratica, cui la volontà dovrebbe conformarsi, con la forza di legge delle parole del Führer. L'adesione irriflessa e conformistica a una legge che va obbedita incondizionatamente in quanto legge esemplifica l'assenza di lacerazione, la mancanza del due-in-uno che nelle situazioni estreme può trattenere dal compiere il male⁸⁰. La coscienza di Eichmann,

⁷⁵ H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, cit., p. 61.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 142.

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 143-144. Cfr. A.-M. 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.

⁷⁸ Eichmann nel corso del processo aveva cercato di spiegare più volte come le parole del Führer avessero forza di legge.

⁷⁹ H. 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».

⁸⁰ Cfr. F. Fistetti, *Immaginazione e ragione politica. Totalitarismo e democrazia*, in Id., F.R. Recchia Luciani (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia e totalitarismo*, cit., pp. 78-79. «Si comprende allora in che senso la svolta filosofica nel cammino di pensiero di Arendt ha a che fare con Kant e con l'approfondimento dell'aporia kantiana del rapporto tra ragione e

specchio dei costumi del suo tempo, è l'«esempio della “buona società”» che mostra nel momento del suo collasso etico il significato di quello che la morale è divenuta: un insieme di abitudini e di comportamenti che possono essere mutati con la rapidità delle opinioni⁸¹.

Vale la pena accennare altresì al tono da cronaca che pervade lo scritto, reputato come il più adeguato per restituire la durezza dei fatti alla sfera della pubblica opinione⁸². La necessità di comprendere, nel senso di tentare di tracciare un possibile significato attorno agli eventi descritti, esige un'attenzione ai fatti più che alle ragioni, unitamente a una narrazione che abbia riguardo per tale limite. Questa volontà di distanziarsi per restituire gli avvenimenti nella loro incontrovertibilità non impedisce ad Arendt, 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 a possibili dubbi sulla legittimità di celebrare un processo dinanzi al tribunale dei vincitori⁸³. Perplesità sulla competenza della Corte a giudicare fatti svoltisi entro i confini di un altro territorio e anteriori alla stessa fondazione dello Stato d'Israele erano state manifestate da Karl Jaspers che, in un'intervista pubblicata su *Der Monat*, aveva dichiarato che Eichmann doveva essere processato da un tribunale internazionale⁸⁴. Jaspers riteneva che il caso Eichmann investisse

volontà. Che la ragione pratica possa essere in qualsiasi momento surrogata dalla voce della *société respectable*, da quella delle maggioranze silenziose affidata ai suoi intellettuali-interpreti o dalla voce degli apparati ideologici dominanti (a cominciare dalla stampa o dalle istituzioni religiose) che pretendono di incarnare il punto di vista della società, ciò conduce Arendt ad abbandonare il concetto di fanatismo ideologico come chiave di volta privilegiato della genesi e del funzionamento del regime totalitario». Secondo Fistetti, da Eichmann in poi abbiamo imparato che dalla coscienza possono parlare la voce di Dio, l'umanità, ma anche i costumi, i *clichés* condivisi. Quando questo avviene non siamo di fronte al trionfo dei malfattori o degli eroi negativi ma dell'uomo ordinario, del chiunque non malvagio capace del male infinito, perché non si presenta mai all'appuntamento con se stesso, cfr. *ibid.*, p. 85.

⁸¹ S. Forti, *Banalità del male*, in P.P. Portinaro (a cura di), *I concetti del male*, Einaudi, Torino 2002, p. 35.

⁸² Cfr. M. Leibovici, *Hannah Arendt. La passione di comprendere*, cit., pp. 206-207.

⁸³ Cfr. H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, cit., pp. 261 ss.

⁸⁴ Cfr. H. Arendt, *“Eichmann a Gerusalemme”*. *Uno scambio di lettere tra Gershom Scholem e Hannah Arendt*, cit., p. 227. Rispondo alla nota lettera di Scholem, Arendt interviene anche riguardo alla sentenza e alla competenza del tribunale. «A mio parere, essa era non solo *politicamente* e *giuridicamente* giusta (ed era l'aspetto giuridico quello veramente importante) ma sarebbe stato assolutamente impossibile non emetterla. Il solo modo per evitarla sarebbe stato quello di accettare il suggerimento di Karl Jaspers e consegnare Eichmann alle Nazioni Unite. Nessuno lo voleva e si trattava probabilmente di una soluzione inattuabile; non esistevano perciò alternative all'impiccagione. La grazia era fuori discus-

l'umanità e non potesse essere immiserito a questione israeliana, per tale ragione l'imputato doveva essere consegnato all'Onu quale unica organizzazione competente a istituire un processo e a giudicare un delitto commesso contro l'umanità⁸⁵. La posizione di Jaspers è condivisa solo parzialmente da Arendt, non tanto in ordine alla questione territoriale, quanto riguardo alla natura del crimine commesso contro gli ebrei che avrebbe forse richiesto un tribunale internazionale nella misura in cui la sua portata ne faceva un crimine contro l'umanità.

La questione dei crimini contro l'umanità riguarda il secondo livello di analisi del processo e solleva dubbi circa la capacità di fornire una definizione che fosse in grado di dare conto della novità del crimine, distinguendolo da altri reati⁸⁶. 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 interezza⁸⁷.

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 ebraico⁸⁸. Dal momento che questi si configuravano come crimini contro l'umanità, nell'accezione fornita da Arendt in coerenza con il suo paradigma della pluralità, per non compromettere la giustizia e per non minimizzare certi fatti occorreva che a giudicare fosse un tribunale internazionale⁸⁹. Al di là della

sione, non sul piano giuridico – il perdono è comunque una prerogativa sul piano giuridico – ma perché si applica alla persona invece che al fatto; l'atto della grazia non assolve il delitto ma perdona il criminale, in quanto questi, come persona, può essere più importante di qualunque cosa abbia fatto. Questo non era vero per Eichmann. E risparmiargli la vita senza perdonarlo sarebbe stato giuridicamente impossibile».

⁸⁵ Cfr. H. Arendt, K. Jaspers, *Carteggio 1926-1969*, cit., pp. 191-192. La lettera cui abbiamo fatto riferimento risale al 14 febbraio 1941.

⁸⁶ Cfr. H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, cit., pp. 280-281.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 281.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 275.

⁸⁹ Cfr. M. 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

possibilità concreta di ricorrere a un tribunale internazionale allora inesistente, Arendt riconosce che il profilarsi di nuovi delitti che travalicano la sfera territoriale, investendo l'umanità in quanto differente, ne postuli comunque l'esigenza. Entro questa prospettiva, il concreto rischio che reati di questa portata possano ripetersi segnala la necessità che tutti i processi avvenuti a oggetto crimini contro l'umanità siano condotti seguendo criteri «il più possibile “ideali”»⁹⁰. Il pericolo che il genocidio 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 a un reato senza precedenti dovrebbero essere un «valido precedente per costruire un codice penale internazionale»⁹¹. In linea con riflessioni che fin dallo scritto *The Origins of Totalitarianism* hanno messo al centro una tematica rivelatasi negli anni paradigmatica nel panorama degli studi internazionalistici, quale l'efficacia e la giustiziabilità dei diritti umani, Arendt con il caso Eichmann anticipa altresì il dibattito sulla creazione di una Corte penale internazionale permanente, che avrà solo più tardi un qualche difficoltoso 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 un ritratto mostruoso della figura di Eichmann sarebbe stato di un qualche conforto, il processo aveva realisticamente messo in evidenza 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 nor-

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.

⁹⁰ H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, cit., p. 279. Il timore del 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. «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.

⁹¹ *Ibid.* Prendendo le distanze dalle considerazioni giuridiche di Arendt, Felman ha messo in luce come il processo Eichmann più che un precedente abbia costruito una recita giuridica, un linguaggio e una cultura che non esistevano e che si sono rivelati essenziali per articolare il crimine di genocidio. Riguardo al rapporto con la Shoah, questo processo ha spostato il piano del trauma dal privato al pubblico, mettendo in scena una memoria che da semplice ricordo diviene momento di trasformazione collettiva. Nel saggio si sostiene altresì che la quintessenza del processo stia nell'autorità semantica che le vittime hanno acquisito attraverso di esso, cfr. S. Felman, *Théâtres de Justice: Hannah Arendt à Jérusalem. Le procès Eichmann et la redéfinition du sens de la loi dans le sillage de l'Holocauste*, in «Les Temps Modernes», n. 615-616, 2001, pp. 23-74.

mali»⁹². Si tratta di una normalità che trascende 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 a un adagio di *Human Condition*, ribadito nell'appendice a *Eichmann in Jerusalem*, 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»⁹³. Questa assenza di profondità, sia anche nel tradizionale senso attribuito all'essenza del 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'incommensurabilità del male estremo e la banalità che connota la figura di uno dei corresponsabili della soluzione finale⁹⁴. Come attestato dalla lettera in risposta alle critiche di Scholem, ad Arendt il male non appare più radicale, come accadeva nello scritto sul totalitarismo, bensì soltanto estremo, perché sembra non avere profondità⁹⁵. Si tratta di un male che si espande in superficie «come un fungo», 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»⁹⁶. Non si tratta di fornire una spiegazione scientifica del male, come potrebbe suggerire il ricorso a un vocabolario naturalistico, ma di assumerne la novità e la rottura rispetto alla tradizione moderna a partire da un lessico che dia conto di un pericolo

⁹² H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, cit., 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*.

⁹³ *Ibid.*, p. 290.

⁹⁴ Si veda in proposito V. Sorrentino, *Politica ha ancora un senso? Saggio su Hannah Arendt*, cit., pp. 92-93.

⁹⁵ Cfr. H. Arendt, "Eichmann a Gerusalemme". *Uno scambio di lettere tra Gershom Scholem e Hannah Arendt*, cit., p. 227.

⁹⁶ *Ibid.* Abbiamo già richiamato nel primo capitolo uno scambio di lettere tra Jaspers e Arendt risalente al 1946 e riferibile ai nuclei centrali dello scritto *Die Schuldfrage*. Jaspers criticava la visione arendtiana di colpa disumana, di mancanza di commensurabilità di un delitto (quello dei tedeschi), sostenendo che le cose andassero ricondotte alla loro «semplice banalità», ed esplicitava la sua visione utilizzando una metafora naturalistica («i batteri provocano epidemie capaci di annientare intere popolazioni, eppure restano batteri e nulla più») che sembra riecheggiata dall'idea di male come fungo emerso nello scambio tra Arendt e Scholem sulla distinzione tra male radicale e banale, H. Arendt, K. Jaspers, *Carteggio 1926-1969*, cit., p. 71. Al debito di Arendt nei confronti di Jaspers accenna altresì Pranteda richiamando l'impiego dell'espressione *Banalität* da parte di Jaspers per riferirsi alla psicologia dei criminali nazisti, cfr. M.A. Pranteda, *Male radicale*, in P.P. Portinaro, *I concetti del male*, cit., p. 176.

che manifesta le sue insidie in modo sottile e banale⁹⁷. L'allegoria batterica sembra allora indicare che il male può assumere la forma di un oggetto senza intenzioni, come attestato dalla discrasia tra la portata del crimine e la bassa intensità delle sue cause⁹⁸. È stato osservato come il rovesciamento di prospettiva da una visione del male radicale, con riferimento all'inclassificabilità di crimini prodotti da regimi che hanno perseguito la nientificazione degli esseri umani descritta in *The Origins of Totalitarianism*, a una visione del male epidermica e batterica rappresenti un avvicinamento o forse il segno di un'influenza delle tesi kantiane di Jaspers sull'allieva⁹⁹. Questa vicinanza sarebbe visibile principalmente nel mutato punto di osservazione che Arendt, a partire dal caso Eichmann, assume nel guardare al male: «non è più l'insieme degli eventi a porsi in primo piano, bensì la capacità di giudizio di ogni singolo attore dello sterminio totale»¹⁰⁰. Riferendosi a questa torsione prospettica, lo stesso Jaspers le dice di essersi posta a fianco di quel Kant che nega la natura demoniaca dell'uomo¹⁰¹.

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 spezzare¹⁰². 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, a un principio regolatore o a una regola universale¹⁰³. 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 ricaviamo da un passo dell'opera *The Life of the Mind*, il non-pensare,

⁹⁷ Cfr. S. Neiman, *In cielo come in terra. Storia filosofica del male*, cit., pp. 286-287.

⁹⁸ Cfr. *ibid.* «La tesi che il male sia banale non è una tesi sulla grandezza ma sulla proporzione: se crimini così grandi possono risultare da cause tanto piccole, ci può essere la speranza di superarli».

⁹⁹ Cfr. M.A. Pranteda, *Male radicale*, cit., p. 181.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 179.

¹⁰¹ Cfr. H. Arendt, K. Jaspers, *Carteggio 1926-1969*, cit., p. 204.

¹⁰² Cfr. A. Dal Lago, «Politeia»: cittadinanza ed esilio nell'opera di Hannah Arendt, in «Il Mulino», n. 3, 1984, p. 437.

¹⁰³ Cfr. A.-M. Roviello, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, cit., pp. 187-189.

Ponendo la gente al riparo dai pericoli della riflessione, esso 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 quali li condurrebbe sempre alla perplessità, quanto il *possesso* di regole sotto cui sussumere i casi particolari¹⁰⁴.

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 nei confronti del 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 responsabilità¹⁰⁵. Non si tratta di giustificare o attenuare le responsabilità, ma al contrario di rimarcare che quando si fa riferimento a 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 del sistema, e neppure all'irresponsabilità di chi agisce alla luce di spinte deterministiche¹⁰⁶. 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»¹⁰⁷.

Accanto ai rilievi di matrice politico-giuridica messi in evidenza, questo caso, nonché gli altri processi celebrati nel dopoguerra nei confronti dei criminali nazisti, sembra sollevare almeno due ordini di problemi di carattere morale: da una parte retroagisce sulla questione dei giudizi umani, dall'altra induce a riformulare quel nodo concettuale che si addensa attorno alla responsabilità individuale. Entro 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

¹⁰⁴ H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 271.

¹⁰⁵ H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, cit., p. 291. Si veda inoltre M. Leibovici, *Hannah Arendt. La passione di comprendere*, cit., pp. 213-214.

¹⁰⁶ Cfr. H. 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.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 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», come se si avesse il diritto di stabilire chi deve e chi non deve vivere sulla terra.

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 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 precedenti¹⁰⁸. 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 rimarcato, 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 stessi¹⁰⁹. Si tratta del due-in-uno, proprio della solitudine, nel quale si riproduce una sorta di pluralità interiore che scompare nell'estraniamento e 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 vittime¹¹⁰. Il male radicale sembra allora eccedere i limiti della comprensione e della comunicazione, in quanto esperienza impossibile agita da individui incapaci di ricevere nel giudizio quell'esperienza e di assumerne la responsabilità. In un paradosso solo apparente, il male si presenta tanto più radicale quanto più è senza profondità, riuscendo a scivolare sulla superficie degli eventi¹¹¹.

¹⁰⁸ Cfr. *ibid.*, p. 296.

¹⁰⁹ Cfr. A.-M. Roviello, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, cit., pp. 192-193. Quando il due-in-uno è perversito in un'unanimità in miniatura si apre all'irresponsabilità.

¹¹⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 194-196.

¹¹¹ 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 a individui che hanno reciso le proprie radici etiche, intese nei termini di capacità di esperire il mondo e di significarlo. Sul punto si vedano P. Helzel, *L'evento Auschwitz. Nella teoria politica di Hannah Arendt*, cit., pp. 67 ss.; R. Esposito, *Nove pensieri sulla politica*, il Mulino, Bologna 1993, pp. 191-193. Esposito, nella parte dedicata al male, fa notare come non vi sia contraddizione tra male radicale e male banale. La radicalità del male si rintraccerebbe 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 R.

Come abbiamo già rilevato in precedenza, pensare e ricordare sono modalità per prendere posto nel mondo e radicarvisi. Fare il male è un modo di deteriorare questa capacità di ripensare a ciò che è accaduto, di raccontarsi una specie di storia preparandosi a comunicarla agli altri; «[ciò] è ancor più vero se il tema di questo dialogo silenzioso è qualcosa che ho fatto io stesso»¹¹². Per evitare che un crimine venga scoperto, il miglior modo è dimenticarsene, al contrario il pentimento è una modalità per ricordare, per «tornarci su»¹¹³. Pensare, ricordare e natura del male sono strettamente connessi: è possibile ricordare solo qualcosa a cui si è pensato e di cui si è parlato con se stessi. Pensiero e ricordo possono trattenere e porre limiti a ciò che si può fare. Entro questa traccia, «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»¹¹⁴. 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 ciascuno 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 fare¹¹⁵. 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 mora-

Esposito, *Il male in politica. Riflessioni su Arendt e Heidegger*, in E. Parise (a cura di), *La politica tra natalità e mortalità. Hannah Arendt*, cit., pp. 63-82; P. Amodio, *Male radicale e banalità del male: Hannah Arendt e le aporie del pensare Auschwitz*, in P. Amodio, R. De Maio, G. Lissa, *La sho'ah tra interpretazione e memoria*, Vivarium, Napoli 1998, pp. 313-324 e Id., *Dire Auschwitz? Le aporie del pensare e le disfatte dell'agire*, in G. Furnari Luvarà (a cura di), *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, pp. 27 ss., M. Revault d'Allonnes, *Hannah Arendt et la question du mal politique*, in «Revue de l'histoire de la Shoah», n. 164, 1998, pp. 8-24; C. Chalier, *Radicalité et banalité du mal*, in *Colloque Hannah Arendt. Politique et pensée*, cit., pp. 263-283.

¹¹² H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, cit., p. 80.

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 86.

¹¹⁵ Cfr. *ibid.*

le¹¹⁶. 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 morale¹¹⁷. Quantunque permanga quel 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 regime¹¹⁸.

Attraverso questa riflessione 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 un'organizzazione. Il diritto costringe a prestare attenzione alla persona, anche nell'epoca di una società di massa in cui tutti tendono a considerarsi ingranaggi di una macchina burocratica, sociale, politica o professionale¹¹⁹. 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 succedendo¹²⁰.

I processi nei confronti di coloro che si sono macchiati di crimini ha condotto Arendt non solo ad analizzare la demoralizzazione totalitaria, ma a cercare di delimitare la sfera morale. Ad essere crollati non sono i contenuti, la loro portata universale o storicamente contestuale, ma i contenitori, vale a dire la capacità stessa di pensare e valutare i problemi in termini mo-

¹¹⁶ Cfr. H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, cit., p. 298.

¹¹⁷ Cfr. H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, cit., p. 47

¹¹⁸ *Ibid.*, pp. 47-48.

¹¹⁹ Cfr. *ibid.*, p. 48. 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 un'eccessiva burocratizzazione che ne inficia l'efficienza.

¹²⁰ Cfr. *ibid.*, p. 49.

rali¹²¹. Come Jaspers aveva intuito, il passaggio dal male radicale al male banale è uno spostamento del terreno della morale dall'esterno all'interno, dall'oggetto al soggetto – per quanto quest'ultimo termine non appartenga al lessico arendtiano. Il male non risiede nell'errore riguardo al bene, in una volontà che rifiuta di conformarsi al dovere, perché la rinuncia al bene è comunque segno di partecipazione a una dimensione morale. Eichmann è l'esempio non della diffusione di valori negativi ma di una perdita del senso morale, dell'orientamento rispetto al bene e al male, che rende del tutto inutili eventuali interrogativi rispetto alle conseguenze delle proprie azioni. La corruzione di quella capacità di assumere le situazioni nel campo della morale per poi giudicarle è stata perseguita in modo sistematico dal regime nazista attraverso una funzionalizzazione e parcellizzazione dei compiti svolti e attraverso il condizionamento ideologico che spiega tutto emancipando dal reale. In un contesto degenerato, il pensare a ciò che si fa, quale capacità di legare azioni e conseguenze per assumerne la responsabilità, è evacuato a vantaggio della contingenza immediata del proprio ruolo¹²². Si tratterà di approfondire la capacità di interpretare i problemi in termini morali cercando di mettere in luce il senso del dialogo con se stessi come ricerca di un accordo, facendo altresì riferimento al rapporto tra l'auto-riflessione del singolo rispetto alla sua posizione nel mondo.

3. L'ideologia

La tentazione di sottrarsi al pensare l'esperienza fattuale del reale, smarrendo la capacità di assumerne la novità rifugiandosi nelle formule del pregiudizio, è stata favorita se non determinata dal condizionamento che la logica deduttiva propria dell'ideologia ha esercitato sull'attività mentale dei

¹²¹ Cfr. V. Gérard, *La perdita di senso dei problemi morali nei sistemi totalitari*, in F. Fistetti, F.R. Recchia Luciani (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia e totalitarismo*, cit., pp. 249 ss. «Il senso morale non consisterebbe, quindi, nella disposizione a seguire l'ingiunzione del dovere o a produrre valutazioni corrette, ma, più radicalmente, nella capacità di percepire che un problema è morale, che è sensato valutare moralmente il mondo, le azioni, le pratiche e le idee umane, dunque, di riflettere su ciò che si fa, di interrogarsi».

¹²² Cfr. *ibid.*, pp. 252-253. «Dal saluto hitleriano alle camere a gas il passaggio non è evidente e lo si può facilmente occultare. Il carattere banale del gesto offusca il suo legame con le conseguenze, e dunque la sua portata. Se non lo si collega alle conseguenze remote e criminali, esso sembra facile da assumere, sicché l'autoattribuzione di questi gesti ai rispettivi soggetti non pone alcun problema, perché l'individuo rifiuta di farsi carico delle conseguenze».

singoli¹²³. Per mettere a fuoco la funzione delle ideologie in questo progressivo scollamento dalla realtà, può essere utile fare riferimento a un passo di *Was ist Politik?*, richiamato a proposito dei pregiudizi, in cui Arendt rimarca che le ideologie, oltre a proteggere dall'impatto con i fatti, hanno altresì la pretesa di prevedere tutto il reale¹²⁴. Questa doppia funzione dell'ideologia, emancipatoria e precomprensiva nei confronti della realtà, emerge più diffusamente dalla tematizzazione che Arendt ne offre nel capitolo *Ideology and Terror*, posto alla fine dell'opera *The Origins of Totalitarianism*.

In questo scritto, l'analisi prende le mosse da una riflessione sui significati addensati 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 zoologia¹²⁵.

In realtà, le idee proprie degli *ismi*, come accade per «razza» in razzismo, non costituiscono la materia oggetto delle ideologie, allo stesso modo in cui il suffisso *-logia* non racchiude una pretesa scientifica *tout court*. Per comprendere quale sia il meccanismo che presiede alla formazione di un'ideologia bisogna muovere innanzitutto dalla parola stessa al fine di esplorarne i possibili impieghi. Secondo Arendt, «un'ideologia è letteralmente quello che il suo nome sta a indicare: è la logica di un'idea» che per oggetto assume la storia vista attraverso quell'idea, non nel senso di insieme di affermazioni positive su ciò che rappresenta, bensì come «svolgimento di un processo che muta di continuo»¹²⁶. La sua caratteristica è pertanto quella di applicare agli eventi la legge dello sviluppo logico di quella idea, come se i processi storici fossero accessibili solo attraverso questo corso. Entro tale logica deduttiva, la parola «razza» nel razzismo indica l'idea mediante la quale il movimento storico appare secondo uno sviluppo coerente, disinteressandosi di una presunta esplorazione scientifica delle «razze» umane. Questa modalità di declinare l'idea è altro dalle essenze platoniche o dalla funzione regolativa kantiana, e

¹²³ Parte di questo paragrafo è apparsa nel saggio N. Mattucci, *Ideologia totalitaria e frammentazione biologica. Il razzismo in Arendt e Foucault*, in Ead., G. Vagnarelli (a cura di), *Medicalizzazione, sorveglianza e biopolitica. A partire da Michel Foucault*, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 87-109.

¹²⁴ Cfr. H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., pp. 15-16.

¹²⁵ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 641-642.

¹²⁶ *Ibid.* Per una lettura si rimanda, tra gli altri, a L. Bazzicalupo, *Hannah Arendt. La storia per la politica*, cit., pp. 79 ss.

soprattutto non origina né ha commistioni con la realtà. L'idea ha una sua intrinseca logica che non ha la mera funzione di ripensare o rileggere i fatti, ma ha la più audace pretesa di calcolarli. Assumendo il dato di fatto che l'unico movimento possibile nella sfera della logica sia quello che deduce muovendo da una premessa, ne consegue che l'applicazione della logica a un'idea si trasformerà a sua volta in una premessa. Dallo svolgimento di questa tesi si producono conseguenze coerenti e non contraddittorie interne al processo deduttivo, senza che l'impatto dell'esperienza possa mettere a rischio tale movimento¹²⁷. Per questo motivo l'ideologia, stretta nella «camicia di forza della logica», vanta una pretesa di spiegazione solida e totale, ben lontana dall'orizzonte malfermo proprio di un pensiero che voglia muoversi in libertà¹²⁸. Laddove la logica del dedurre è dominante e ci si inserisce nella spirale inesorabile del suo automatismo, l'agire libero non è possibile, perché quello spazio dell'*infra* che appare nei sistemi politici legittimi è annullato dalla coazione deduttiva¹²⁹.

La scomposizione dell'ideologia nel movimento asfittico fatto compiere a un'idea tra premessa e conseguenze logiche è innestato da Arendt all'interno del paradigma totalitario elaborato per comprendere il carattere inedito di alcuni regimi novecenteschi. Pur riconoscendo che non si tratta di caratteristiche necessariamente presenti¹³⁰, vi sono tuttavia almeno tre elementi marcatamente totalitari che attraversano trasversalmente qualunque ideologia. Il primo fattore attiene alla pretesa di riuscire a fornire una spiegazione totale di quel che diviene, vale a dire di ciò che è sottoposto a un

¹²⁷ Cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 643-644.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 644.

¹²⁹ Cfr. U. Ludz, *I progetti di Hannah Arendt per una Introduzione alla politica*, cit., pp. 140-141.

¹³⁰ Cfr. H. 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 le caratteristiche proprie delle ideologie. A proposito del razzismo, Arendt ha rimarcato che esso «in quanto distinto dalla razza, non è un fatto della vita, ma un'ideologia, e i misfatti cui porta non sono azioni riflesse, ma atti voluti basati su teorie pseudoscientifiche. La violenza nella lotta fra razze diverse è sempre omicida, ma non è "irrazionale"; essa è la logica e razionale conseguenza del razzismo, e per questo non intendo un qualche pregiudizio piuttosto vago da entrambe le parti, ma un esplicito sistema ideologico», H. Arendt, *Sulla violenza*, cit., p. 82.

processo di mutamento nel tempo. Questo sguardo fisso al divenire, nucleo della logica che addensa un sistema totalizzante, indica in realtà che la sfera cui è costantemente rivolto è la storia in quanto movimento, anche quando tenta di ricondurre fatti storici a una premessa naturalistica come la “razza”. L’ossessione della spiegazione totale è tesa a illuminare il passato, a risolvere ogni piega del presente e a calcolare quel che potrebbe accadere nel futuro¹³¹. In questa linea, l’ideologia mostra il suo scarto rispetto alla semplice opinione, perché non si limita a fornire una valutazione ma presuppone di poter risolvere ogni enigma dell’universo in forza della conoscenza di quelle leggi che presidono al funzionamento della natura e dell’uomo¹³². Le ideologie che hanno avuto maggiore influenza nel XX secolo, razzismo e comunismo, l’una basata sulla lotta naturale delle razze, l’altra su quella economica delle classi, hanno esercitato una forza persuasiva non solo sulle masse, ma anche sugli intellettuali, sugli scienziati, su tutti coloro che comunque si sono trovati a vivere in quel contesto spazio-temporale. Di là dai richiami pseudoscientifici che le pervadono, 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 come elemento totalitario dell’ideologia, occorre riesplorare alcune caratteristiche che connotano la natura dei sistemi che a essa si ispirano. Riguardo al divenire, nell’analisi delle caratteristiche dei totalitarismi Arendt ha posto l’accento su come questi regimi differiscano dai governi in senso tradizionale, nella misura in cui assumono le sembianze di movimenti che nella loro avanzata liquidano ogni tipo di ostacolo¹³³. Abbiamo già fatto cenno alla lotta che questi sistemi ingaggiano con la legislazione positiva, facendo appello a una legittimazione affidata alle leggi di movimento della natura e della storia¹³⁴. Nella pretesa di poter fare a meno di qualunque *consensus iuris*, tali sistemi promettono di instaurare il regno della giustizia sulla terra.

¹³¹ Cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 644.

¹³² Cfr. *ibid.*, p. 222.

¹³³ Cfr. *ibid.*, pp. 582-583.

¹³⁴ Cfr. M. Abensour, *Contro un fraintendimento del totalitarismo*, cit., p. 32. Si veda sul punto H. 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».

Se nel caso di un governo costituzionale la legge rappresenta una cornice stabile che consente agli uomini di muoversi, in un regime totalitario essa diventa espressione del movimento della natura (o della storia) e ha come scopo quello di rendere statici gli uomini, al fine di impedire ogni atto spontaneo, imprevisto, che potrebbe essere di impedimento al terrore¹³⁵. Nel caso del nazismo, l'ideologia razzista ha trasformato la natura in una forza la cui corrente attraversa l'umanità, mentre la legge razziale da essa prodotta ha finito per incarnare l'immagine darwiniana dell'uomo come portato evoluzionistico della natura stessa. Il compimento della legge del movimento avviene attraverso il vincolo di ferro che il terrore produce: dissipando gli spazi tra gli uomini e abolendo la pluralità che li caratterizza, il corso che la natura e la storia seguirebbero in ogni caso subisce un'accelerazione. I limiti costitutivi del senso delle leggi positive sono così sostituiti dal vincolo di ferro del terrore che spegne le differenze all'interno dell'*uno* aprendo la strada al libero sviluppo di un flusso 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 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 globo¹³⁶.

Siamo dinanzi a un'inversione del polo statico e di quello dinamico, perché mentre in un governo tradizionale la legge è la cornice, nonché la condizione di stabilità del principio di spontaneità incarnato dall'azione dell'uomo, in un regime totalitario il terrore, quale realizzazione della legge del movimento, mira a bloccare l'agire umano in quanto fonte di libertà¹³⁷. Il regime totalitario può eliminare la possibilità di agire nella misura in cui il principio che lo attraversa surroga lo spontaneismo con l'automatismo della corrente. Entro questa prospettiva, natura e storia non rappresentano quindi fonti autoritative che stabilizzano le azioni degli uomini, ma sono esse stesse generatrici di movimento.

Per giungere al compimento del processo di dominio totale, la logica totalitaria ha bisogno di saldarsi a un'ideologia che prepari il terreno al pro-

¹³⁵ Cfr. H. Arendt, *La natura del totalitarismo: un tentativo di comprensione*, cit., pp. 111 ss.

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ Cfr. M. Abensour, *Contro un fraintendimento del totalitarismo*, cit., pp. 32-33. Inoltre H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 636-639.

cesso che struttura il regime, adattando le menti alla legge del movimento¹³⁸. In questa direzione, 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»¹³⁹. 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. A immobilizzare gli uomini per lasciare libero corso al movimento della natura e della storia interviene il terrore. Attraverso il suo dispiegamento è possibile procedere a sopprimere la pluralità individuale per il bene della specie, perché ogni singolo, in quanto nuovo inizio, potrebbe in via potenziale riattivare quell'*infra* intollerabile nel dominio totale¹⁴⁰.

La peculiarità della lettura arendtiana del totalitarismo sta nell'averne colto l'essenza dinamica e la novità rispetto ai fenomeni politici del passato, in questo senso si comprende perché «il governo totalitario è solo in quanto si mantiene in costante movimento»¹⁴¹. Questa processualità che lo spinge 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. In fondo, fin quando c'è paura c'è ancora «un minimo, timoroso contatto tra gli uomini»¹⁴². Nella fusione che si realizza attraverso la molecolarizzazione non c'è bisogno di ricorrere alla paura, perché il movimento si emancipa dallo spontaneismo che caratterizza l'agire umano. 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 sacrificati¹⁴³. Il

¹³⁸ Cfr. M. Abensour, *Contro un fraintendimento del totalitarismo*, cit., p. 34.

¹³⁹ H. 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.

¹⁴⁰ Cfr. *ibid.*, p. 113.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 115.

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ A commento di questa visione dell'uomo, si può fare riferimento a 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», H. Arendt, *Religion and Politics*, in «Confluence», n. 3, 1953, pp. 105-126, rist. in *Essays in Understanding: 1930-1954. Uncollected and Un-*

terreno perché questo implacabile destino umano possa compiersi è preparato attraverso la stretta fusionale della logica deduttiva.

Il secondo fattore che connota il pensiero ideologico in senso totalitario è l'impermeabilità a ogni esperienza, che richiama a una realtà più vera celata dietro le apparenze¹⁴⁴. In un'annotazione leggiamo in proposito che la logica in quanto processo mette in moto l'idea polverizzando la sostanza e che questa perdita dell'oggetto è fondamentale¹⁴⁵. La recisione del legame significativo con il mondo è nutrita altresì 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 che fa sì che ogni evento pubblico rinvii a un significato segreto e che l'attività politica sia mossa da un intento cospiratorio. La defattualizzazione rappresenta uno dei tratti più marcatamente totalitari dell'ideologia, come Arendt stessa evidenzia affermando che «[questa] arrogante emancipazione dalla realtà e dall'esperienza, più di ogni contenuto effettivo, prefigura il nesso tra ideologia e terrore»¹⁴⁶.

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 questi 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 questo senso,

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, dove la quantità di cibo disponibile, la scelta della professione e la donna da sposare dipendevano dalla fisionomia e dalla discendenza razziale. [...] Un'analoga trasformazione del ruolo dell'ideologia si verificò quando Stalin rimpiazzò la dittatura rivoluzionaria socialista nell'Unione Sovietica con un regime integralmente totalitario¹⁴⁷.

published Works by Hannah Arendt, cit., pp. 368-390, tr. it. *Religione e Politica*, in *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, cit., p. 143.

¹⁴⁴ Cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 645.

¹⁴⁵ Cfr. H. Arendt, *Quaderni e diari. 1950-1973*, cit., pp. 176-177. In questa riflessione, Arendt si chiede se l'idea abbia in sé una logica o se quest'ultima sia l'elemento soggettivo con cui si afferra l'idea. Si domanda altresì se l'idea si impadronisca delle masse "per mezzo" della logica o "in quanto" logica.

¹⁴⁶ H. Arendt, *La natura del totalitarismo: un tentativo di comprensione*, cit., p. 121.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 122.

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

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 sottoposti a manipolazione¹⁴⁸. Il mondo fittizio del totalitarismo, orchestrato dal supersenso ideologico, sopravvive nella misura in cui anche la realtà esterna «adotta un sistema analogo»¹⁴⁹. Questo cammino di alterazione della datità è massimamente ostacolato dall'imprevedibilità delle facoltà umane, nonché dall'incoerenza che connota il mondo stesso, vale a dire da ogni potenziale rallentamento al suo processo uniformante. Perché ogni cosa sia riconducibile all'interno di un mondo artefatto, non solo le regole di convivenza legittime ma anche quelle invalse nelle tirannie, come l'autointeresse o il senso comune, devono essere sopresse¹⁵⁰. 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 sua superfluità. La propaganda totalitaria ha dato una spinta ulteriore a questa emancipazione dalla datità e dal presente utilizzando spesso la forma delle predizioni¹⁵¹. Se si conferisce a un'affermazione la veste di un vaticinio, l'effetto dal punto di vista strettamente demagogico sarà quello di evitare ogni discussione nel presente, demandando a un imprecisato futuro il suo controllo. Il sistema totalitario instaura un rapporto produttivo con la datità stessa tale da far venire meno la questione del senso della verità¹⁵². Se la realtà può essere integralmente prodotta, essa diventerà prima o poi vera sulla base degli assunti ideologici. Entro questo orizzonte, la distinzione tra mondo vero e fittizio è completamente abolita perché l'ideologia fabbrica la realtà attraverso una catena di deduzioni logiche sotto le quali i fatti scompaiono. Così, «[le]

¹⁴⁸ Cfr. S. Forti, *Le figure del male*, cit., p. XLI.

¹⁴⁹ H. Arendt, *La natura del totalitarismo: un tentativo di comprensione*, cit., p. 123.

¹⁵⁰ Cfr. *ibid.*, p. 124. Per Arendt, il profitto o l'interesse personale non sono strumenti concettuali adeguati per dipanare il filo dei sistemi totalitari.

¹⁵¹ Cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 478. Cfr. J. 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.

¹⁵² Cfr. H. Arendt, *La natura del totalitarismo: un tentativo di comprensione*, cit., p. 125.

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 vere»¹⁵³.

Riflettendo sull'impronta che i nazisti hanno impresso alle menti tedesche, Arendt pone l'accento su come tale condizionamento si palesi in prevalenza in una realtà che smette di essere «somma totale dei 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»¹⁵⁴. Quella del rapporto tra verità, menzogna e politica è una questione emersa *in nuce* in più di uno scritto e che incontra una più diffusa trattazione nel saggio *Truth and Politics*¹⁵⁵. I regimi totalitari, oltre alla riscrittura della storia, hanno concepito un modo di utilizzare le menzogne che diverge sensibilmente da una modalità tradizionale. Mentre la menzogna politica utilizzata usualmente nell'arte di governo e nella diplomazia aveva a che fare soprattutto con i segreti e con il nascondimento dei fatti, il fenomeno della manipolazione della realtà e delle opinioni nel totalitarismo riguarda cose conosciute da tutti¹⁵⁶. La distorsione dei fatti inaugurata da tali sistemi è violenta perché «la menzogna organizzata tende a distruggere ciò che ha deciso di negare»¹⁵⁷. Arendt misura la differenza tra menzogna tradizionale e moderna nella distanza tra nascondimento e distruzione. Nel contesto dell'oltraggio ai fatti operato dall'ideologia totalitaria, si può affermare che le menzogne politiche moder-

¹⁵³ H. Arendt, *The Aftermath of Nazi Rule. A Report from Germany*, in «Commentary», n. 10, 1950, pp. 342-353; rist. in *Essays in Understanding: 1930-1954. Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt*, cit., pp. 248-269, tr. it. *I postumi del dominio nazista: reportage dalla Germania*, in *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, cit., pp. 25-26.

¹⁵⁴ *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».

¹⁵⁵ H. Arendt, *Truth and Politics*, in «The New Yorker», 25 febbraio 1967, pp. 48-88; rist. in *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thoughts*, The Viking Press, New York 1968, tr. it. *Verità e politica in Verità e politica. La conquista dello spazio e la statura dell'uomo*, Bollati Boringhieri, Torino 1995, pp. 62 ss.

¹⁵⁶ Cfr. *ibid.* La riflessione di Arendt, che muove sempre dallo spettro totalitario, si estende alla dimensione contemporanea, 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 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 a essa.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 63.

ne sono tali da esigere «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»¹⁵⁸.

Alla menzogna, che priva di un terreno stabile senza essere in grado di fornirne un altro, si oppongono le verità di fatto in tutta la loro contingenza e accidentalità¹⁵⁹. Si tratta di verità fragili che, come i fatti e gli eventi, hanno a che vedere con quella tessitura dell'ambito politico costituita dal vivere e agire insieme. A renderle vulnerabili è l'evidenza che le espone all'equiparabilità con le opinioni, dalle quali vanno invece distinte senza contrapporre, cercando di non offuscare quella linea che separa la materia fattuale dalle possibili prospettive su di essa¹⁶⁰. Il segno della «fattualità dei fatti e degli eventi» sta 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'azione¹⁶¹. Le verità di fatto riguardano sempre il passato e non sono mai al sicuro nelle mani del potere, nella misura in cui rischiano di essere sconfitte in caso di scontro con quest'ultimo. La forza dei fatti sta nell'unire la loro costitutiva fragilità a una «grande resilienza», a una combinazione di irreversibilità e ostinatezza che la violenza o la persuasione possono distruggere ma non surrogare¹⁶². In questa prospettiva,

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 mondo¹⁶³.

Occorre riflettere sulla circostanza che le verità di fatto di cui Arendt si preoccupa si inscrivono all'interno di quella cornice totalitaria 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

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 64.

¹⁵⁹ Cfr. S. Maletta, *Hannah Arendt e Martin Heidegger. L'esistenza in giudizio*, Jaca Book, Milano 2001, pp. 214 ss. 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.

¹⁶⁰ Cfr. H. Arendt, *Verità e politica*, cit., p. 44.

¹⁶¹ *Ibid.* p. 69.

¹⁶² *Ibid.*, p. 70.

¹⁶³ *Ibid.*, pp. 70-71.

alla manipolazione o alla negazione della realtà, si vuole ristabilire un «senso del limite» per riconoscere la realtà nella sua durezza, intesa come ciò che è *dato*¹⁶⁴. 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 sporadica¹⁶⁵. Entro 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, le verità di fatto attengono alla sfera politica in quanto connesse al rapporto con gli altri e a 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 fatto»¹⁶⁶. La verità di fatto, nella contingenza e stabilità che le derivano dall'essere storia passata, va tenuta ferma dinanzi a processi necessitanti o manipolativi¹⁶⁷. Solo rispettando i confini di verità di fatto sottratte all'uomo, l'ambito politico, nel quale si è liberi di agire e reinserirsi nel mondo, può preservarsi¹⁶⁸.

Il terzo fattore che attiene alle derive totalitarie delle ideologie si riferisce alla logica di quell'idea, vale a dire 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 reale¹⁶⁹. Si tratta di

¹⁶⁴ V. Sorrentino, *Introduzione*, in H. Arendt, *Verità e politica. La conquista dello spazio e la statura dell'uomo*, cit., p. 19.

¹⁶⁵ 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», H. Arendt, *Verità e politica*, cit., p. 61. Sulla menzogna in politica si veda anche T. Serra, *Virtualità e realtà delle istituzioni. Ermeneutica, diritto e politica in Hannah Arendt*, cit., p. 177.

¹⁶⁶ H. Arendt, *Verità e politica*, cit., p. 44.

¹⁶⁷ Cfr. S. 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 accadere se la realtà, per definizione, non uccidesse tutte le altre potenzialità originariamente inerenti ad ogni data situazione».

¹⁶⁸ Cfr. H. Arendt, *Verità e politica*, cit., p. 76.

¹⁶⁹ Cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 645.

un pensiero che dev'essere in grado di spiegare 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»¹⁷⁰. L'ideologia costruisce un mondo irreali seguendo una sua intrinseca coerenza logica, mobilitando il più delle volte la scienza.

La congiunzione tra terrore e indottrinamento ideologico, che ha prodotto una situazione di insensatezza per gli individui, è stata raggiunta dal pensiero totalitario surrogando il senso comune con la coerenza logica. Dire che la stretta della logica è un elemento totalitario equivale a dire che se si muove da un assunto dato per vero occorre trarne le estreme conseguenze. Da 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 morte¹⁷¹.

Se la peculiarità delle ideologie è stata quella di trattare un'ipotesi scientifica, come «la supremazia del più adatto» in biologia o «la sopravvivenza della classe più progressista» nella storia, come un'"idea" che poteva essere applicata all'intero corso degli eventi, la peculiarità della loro trasformazione totalitaria è piuttosto quella di far degenerare l'idea in una premessa logica, cioè, in un'asserzione auto-evidente da cui tutto il resto può essere derivato con implacabile coerenza logica¹⁷².

La coerenza logica configura un ragionamento inesorabile che astrae anche dai contenuti dell'ideologia non chiamando in causa neppure fanatismi di matrice razziale. 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. Entro questa linea,

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 razze come legge della natura), venga distrutto dalla logica con cui tale «idea» è attuata¹⁷³.

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 646.

¹⁷² H. Arendt, *Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)*, cit., p. 90.

¹⁷³ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 647. Si veda sul punto V. 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

Se il contenuto diventa un elemento accessorio, l'argomento più persuasivo dell'ideologia sembra essere proprio la «forza coercitiva della logicità» che origina dalla messa al bando delle contraddizioni¹⁷⁴. Facendo leva sul timore della contraddizione, i partiti totalitari riescono a ottenere confessioni di crimini non commessi da parte di quanti in quella contingenza si trovano a essere i nemici oggettivi («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 vero»)¹⁷⁵.

Nella sua essenza più intima l'ipnosi ideologica imbriglia gli individui attraverso la tirannia del movimento processuale. Sottomettendosi allo sviluppo 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 a unico fascio di reazioni, impedendo che si agisca la propria unicità, e dalla «forza autocostitutiva della deduzione logica» che rimuove la possibilità di pensare liberamente¹⁷⁶. Se il terrore isola gli individui, il pensiero ideologico li emancipa dal mondo. L'effetto congiunto di terrore e ideologia si estrinsecherà 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. Entro questo orizzonte di senso, Arendt concluderà che «il suddito ideale del regime totalitario non è il nazista convinto o il comunista convinto, ma l'individuo per il quale la distinzione tra realtà e finzione, fra vero e falso non esiste più»¹⁷⁷. Il suddito ideale di un regime totalitario sarà quello che, non essendo più in grado di fare esperienza del mondo, si ritrova senza identità e personalità¹⁷⁸. Saranno le formule preconfezionate dal pensiero ideologico a surrogare con un'unica visione coerente quell'incapacità del pensiero di esercitare un giudizio particolare e individuale su quanto si dà.

organizzare le masse attraverso *clichés* che possono variare all'occorrenza. Arendt avrebbe colto la maggiore rilevanza dei metodi rispetto ai contenuti ai fini della propaganda totalitaria.

¹⁷⁴ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 647.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 648.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 649. L'attività di pensare, la più libera fra quelle umane, è per Arendt l'opposto della processualità ideologica.

¹⁷⁷ *Ibid.*

¹⁷⁸ Cfr. A.-M. Roviello, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, cit., pp. 153-155. Quando l'individuo smarrisce quella bussola che gli consentirebbe di orientarsi nel mondo è pronto ad assumere qualunque teoria, soprattutto quelle che ricomprendono la realtà all'interno di leggi necessarie.

I tre elementi che contraddistinguono l'ideologia in termini totalitari – movimento, emancipazione dalla realtà, logica intrinseca – appaiono quasi complementari a un'analisi complessiva del fenomeno. Pur presentandosi in origine come opinioni spesso acritiche e 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 totalitario¹⁷⁹. 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 realtà e 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 si libera sia dall'esperienza del mondo che dalle condizioni che rendono umana l'esistenza. I campi di sterminio, esaminati in precedenza, hanno rappresentato i laboratori di sperimentazione e di compimento di questa fusione.

Accanto alle caratteristiche analizzate, le ideologie totalitarie pongono altresì una questione di senso. Si tratta di un interrogativo che può essere tratteggiato, almeno nei suoi contorni, muovendo dall'apparente insensatezza dei campi di sterminio, da una burocratizzazione del morire che appare superflua perché mira a rendere superflui gli uomini. Quella che è stata creata è una «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»¹⁸⁰. Tuttavia, la sensatezza e la logicità sono già insite nella premessa ideologica che asserisce il parassitismo degli internati e la loro degenerazione e che ne trae come inesorabile conseguenza quella di doverli sterminare con il gas¹⁸¹. Una politica razziale logica e coerente accelererà il moto di una legge naturale che prevede l'eliminazione degli ina-

¹⁷⁹ Cfr. H. 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».

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 626.

¹⁸¹ «Questa logica stringente, in quanto movente dell'azione, permea l'intera struttura dei movimenti e dei governi totalitari. L'argomento più persuasivo, assai amato sia da Hitler sia da Stalin, consiste nel ribadire che chiunque dica A deve necessariamente dire anche B e C e arrivare, alla fine, all'ultima lettera dell'alfabeto. Tutto ciò che si frappa sulla strada di questo tipo di ragionamento – realtà, esperienza, e l'intreccio quotidiano delle relazioni e dell'interdipendenza umana – va tolto di mezzo», H. Arendt, *La natura del totalitarismo: un tentativo di comprensione*, cit., p. 128. Per un approfondimento, cfr. É. Tassin, *Hannah Arendt et la spécificité du totalitarisme*, cit., pp. 383-385.

datti, non dissimilmente da una politica che, ispirata alla legge del movimento storico che condanna alcune classi all'estinzione, eserciterà su queste il diritto di vita e di morte¹⁸².

Quello che appare insensato agli occhi del senso comune è in realtà fin troppo coerente se visto da una prospettiva ideologica. Il non-senso che si coglie all'altezza della società totalitaria si «rovescia e raddoppia in un sovrasenso» ideologico che trascende la sfera delle vicende umane¹⁸³. «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 utilitaristico¹⁸⁴. Solo se si sospende quella comune visione che vuole ogni azione, anche malvagia, dettata da un interesse individuale, è possibile penetrare il senso delle tesi ideologiche nella loro purezza logica. Le politiche di sterminio, realizzate attraverso campi dal carattere non utilitaristico, sono l'esito coerente di una logica ferrea «tipica di certi sistemi paranoici» in cui ogni cosa consegue dall'accettazione di una folle premessa come quella delle tesi razziali¹⁸⁵. In un sistema che depriva l'individuo del suo giudizio particolare come possibilità di attribuire un significato all'esperienza e lo demanda al sovrasenso precostituito 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. Da qui, il connubio tra forza del supersenso e movimento della logica – applicato a un sistema politico – ha potuto edificare «un mondo fittizio coerente non più disturbato dalla fattualità»¹⁸⁶.

L'articolata analisi che emerge dagli scritti presi in esame 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 sta-

¹⁸² Cfr. H. Arendt, *Umanità e terrore*, cit., p. 78.

¹⁸³ R. Esposito, *Nove pensieri sulla politica*, cit., p. 192.

¹⁸⁴ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 626-627.

¹⁸⁵ H. Arendt, *Le tecniche delle scienze sociali e lo studio dei campi di concentramento*, cit., p. 8. «La difficoltà straordinaria che incontriamo quando cerchiamo di comprendere l'istituzione dei campi di concentramento e tentiamo di farla rientrare nell'archivio della storia umana è proprio l'assenza di tali criteri utilitaristici, un'assenza che è responsabile più di ogni altra cosa del curioso sentore d'irrealtà che caratterizza questa istituzione e tutto ciò che vi è connesso», *ibid.*, p. 9.

¹⁸⁶ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 628.

to di diritto al rispetto dei limiti¹⁸⁷. Quella arendtiana non rappresenta, tuttavia, una prospettiva circoscritta al quadro e al contesto storico da cui ha preso le mosse. Le riflessioni sull'addomesticabilità del pensiero e sulla perdita del contatto col mondo aprono scenari che si proiettano anche sulle moderne società di massa nella misura in cui queste 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 l'esito di leggi necessarie, logicamente coerenti, sembrerebbe non poter sorgere nell'individuo alcun dovere di rispondere per le sue azioni e le parole.

¹⁸⁷ Cfr. A.-M. Roviello, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, cit., pp. 156 ss. Attraverso l'ideologia il pensiero sembra potersi liberare della resistenza del reale e di quella dell'alterità.

4. *Pensare a ciò che facciamo*

1. Il giudizio

All'interno della rilettura delle principali coordinate della teoria politica di Arendt, questa parte prenderà in esame alcuni nuclei tematici che hanno connotato la parabola finale della sua vasta produzione. Gli ultimi scritti, specie *The Life of the Mind*, segneranno secondo alcuni un ritorno a quella *vita contemplativa* da cui *The Human Condition* sembrava aver preso le distanze¹. Senza indugiare su questioni che investono possibili primati di una sfera sull'altra, prenderemo le mosse da quello iato tra pensiero e mondo che affiora nel pensiero ideologico totalitario in generale e nell'incapacità di accogliere la realtà, come esemplificato dal caso Eichmann. Se

¹ Cfr. H. Jonas, *Handeln, Erkennen, Denken. Zu Hannah Arendts philosophischen Werk*, in «Merkur», n. 10, 1976, pp. 921-935, tr. it. *Agire, conoscere, pensare: spigolature dall'opera filosofica di Hannah Arendt*, in «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 *The Human Condition*, 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 *The Human Condition*, «proprio come, ai suoi occhi, il pensiero si lascia alle spalle l'azione». Per un'interpretazione parzialmente distante, cfr. M. McCarthy, *Prefazione all'edizione americana*, in H. 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».

il filo delle riflessioni arendtiane ci ha condotto dalla denuncia dei pericoli che si annidano nell'acosmismo alla dismissione progressiva del pensare l'azione, la sua proposta di «pensare a ciò che facciamo», che chiude il prologo di *The Human Condition*, può essere accolta immaginando una possibile riconciliazione tra vita della mente e mondo². A partire da questo invito, si analizzeranno alcuni nodi concettuali che consentono di mettere a fuoco il coimplicarsi di pensiero e azione, richiamando i primi riferimenti a un'esigenza di giudizio negli scritti degli anni Cinquanta, esaminando le più articolate formulazioni della facoltà di giudicare in un orizzonte politico e morale, per giungere infine alla responsabilità attivabile nei confronti del mondo comune³. Sullo sfondo di questo recupero e riappaesamento nel mondo, cercato con l'appoggio del giudizio, è frequente il richiamo al Kant della *Kritik der Urteilskraft*, per quanto si tratti di un libero colloquio con i suoi scritti più che di un'esegesi testuale⁴.

Una rilettura del giudizio (di una sua possibile teoria) che non voglia essere un tentativo di ricondurre all'unità riflessioni talvolta rapsodiche esige una ricognizione dei differenti luoghi e delle varie modalità in cui tale questione è analizzata. Si tratta di una ricostruzione che può essere condotta tenendo a mente come demarcazione convenzionale, funzionale più a una contestualizzazione che non a individuare un processo evolutivo, l'effetto del processo e delle polemiche seguite alla pubblicazione del resoconto su Eichmann⁵. Può essere utile semmai seguire un'indicazione della stessa au-

² Cfr. A. Dal Lago, *La difficile vittoria sul tempo. Pensiero e azione in Hannah Arendt*, cit., pp. 14 ss. 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, S. Forti, *Hannah Arendt: il pensiero, la volontà, il giudizio*, in «Il Mulino», n. 1, 1988, pp. 171 ss.

³ Cfr. S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit., p. 351. Forti fornisce una ricostruzione delle varie interpretazioni e dei vari contenuti attribuiti dagli interpreti alla facoltà di giudicare arendtiana, anche in ragione delle diverse fasi rintracciabili all'interno del suo pensiero.

⁴ Cfr. M. Leibovici, *Hannah Arendt. La passione di comprendere*, cit., p. 275.

⁵ Cfr. R. Beiner, *Hannah Arendt on Judging*, "Interpretative Essay", in H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, cit., pp. 89-156 e 164-174, tr. it. *Il giudizio in Hannah Arendt*, in H. Arendt, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia 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 Sessanta, e una successiva rinvenibile nei testi degli anni Settanta, più legata alla vita della mente. Di là da una possibile condivisione della doppia lettura del giudizio, Beiner offre una ricognizione

trice, laddove ammette che la mancanza di pensiero ravvisata in Eichmann, unita a problemi morali che originano da un'esperienza concreta, è stata uno stimolo, in forma di dubbio, al suo interesse per le attività spirituali⁶.

Tra gli scritti che offrono riferimenti al giudizio, prendiamo le mosse dal saggio *Understanding and Politics*, più volte richiamato in questo lavoro, per discutere le coordinate metodologiche della sua architettura. Arendt rimarca come la logica del pensiero totalitario, emancipata da quel senso di realtà che solo la presenza degli altri ci può testimoniare, abbia surrogato il senso comune, vale a dire quell'orientamento politico per eccellenza di cui siamo dotati in quanto esseri nati che significano la propria esistenza in un mondo comune che ci preesiste e che trasformiamo nel corso della vita⁷. Oltre alla produzione di insensatezza e a quella progressiva corruzione del senso comune, ossia di quella porzione di saggezza che ci accomuna, i sistemi totalitari hanno disseccato la fonte stessa che presiede al bisogno di cercare un significato e di comprendere. Dinanzi alla profonda lacuna che ha frantumato il rapporto tra pensiero e mondo, Arendt continua a confidare nell'eventualità che il singolo, come abbiamo visto in precedenza, possa trovare sufficiente originalità dentro di sé per comprendere e giudicare⁸. Entro questa esile traccia, la comprensione, che si presenta come l'altra faccia dell'azione, rappresenta la «forma di cognizione» attraverso cui è possibile «venire infine a patti con ciò che è accaduto e riconciliarsi con ciò che inevitabilmente esiste»⁹. Quando i parametri per misurare e sussumere

molto articolata del giudizio in tutta la produzione arendtiana. In termini più generali rimandiamo anche a R. Beiner, *Political Judgement*, Methuen, London 1983 e a B. Henry, *Il problema del giudizio politico tra criticismo ed ermeneutica*, Morano Editore, Napoli-Milano, 1992. Si veda anche M. Passerin d'Entrevès, *Il concetto di giudizio politico nella filosofia di Hannah Arendt*, in R. Esposito (a cura di), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, cit., pp. 155 ss. In quest'ultimo saggio, l'autore analizza la tematica del giudizio politico nell'arco degli scritti che vanno da *The Human Condition*, passando per *Between Past and Future*, fino a *On Revolution*, affermando che nelle lezioni kantiane e nell'opera *The Life of the Mind* la funzione del giudizio è più contemplativa che politica. In sintesi, vi sarebbero 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.

⁶ Cfr. H. Arendt, *La vita della mente*, cit., pp. 83 ss. L'analisi del giudizio sembra prestarsi a diverse linee ricostruttive. Nella nostra rilettura abbiamo privilegiato la linea che vede nelle questioni sollevate dal caso Eichmann, affrontate nel paragrafo successivo, il luogo a partire dal quale la messa a tema del giudizio assume un carattere anche morale. A corollario di questa possibile traccia, si vedano le considerazioni di S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit., pp. 352 ss.

⁷ Cfr. H. Arendt, *Comprensione e politica (Le difficoltà del comprendere)*, cit., p. 91.

⁸ Cfr. *ibid.*, p. 96.

⁹ *Ibid.*

il particolare si sfaldano allora la facoltà di giudizio sembra riemergere a reclamare il ruolo che le è proprio¹⁰. All'interno di questa cornice prospettica possiamo inscrivere il suggestivo nesso posto a chiusura dello scritto tra comprensione e immaginazione, quest'ultima intesa come capacità di stabilire la distanza necessaria dalle cose al fine di potersi riorientare nel mondo¹¹. Nell'esibire quell'attitudine al distanziarsi dagli oggetti per poterli giudicare, l'immaginazione, pertanto, rappresenta la sola bussola interiore che consente il dialogo incessante con il mondo.

Alle indicazioni contenute in questo scritto possiamo accostare, in una sorta di costellazione, alcuni dei frammenti raccolti in *Was ist Politik?*, già presi in esame a proposito dei pregiudizi, in cui Arendt sembra fornire una formulazione embrionale della funzione che il giudizio assume all'interno del pensiero politico. In via preliminare si chiarisce come il giudizio condivida con il pregiudizio la circostanza di essere il tramite attraverso cui gli uomini costruiscono delle affinità e possono riconoscersi nella vita sociale. Quando i pregiudizi sconfinano invadendo la sfera politica, solo allora se ne avverte il pericolo poiché quest'ultima costituisce un ambito in cui non è possibile muoversi senza il supporto di giudizi che abbiano una base empirica¹². In armonia con l'attenzione al distinguere che guida ogni indagine filosofica, il giudicare è presentato in due differenti significati, da una parte come la sussunzione normalizzatrice del particolare sotto il generale, dall'altra come qualcosa che si avvicina molto alla facoltà del discernere. L'esercizio del giudizio può altresì essere riferito a quella situazione in cui ci si trova a doversi confrontare con qualcosa di inedito e inaudito rispetto ai criteri di cui disponiamo. Questa seconda declinazione connessa a un giudicare senza parametri rinvierebbe al «giudizio estetico o di gusto» di matrice kantiana, vale a dire a quella valutazione su cui «non possiamo *disputare* ma certo litigare e trovare un accordo» che fa la sua comparsa quando in una situazione dubbia ci chiediamo come gli altri avrebbero potuto accoglierla, se positivamente oppure no¹³.

Una traccia ulteriore di questa formulazione acerba del giudizio, che in questa fase appare più posta come questione che non messa a tema, la incontriamo in un frammento in cui, nel richiamare le caratteristiche della *polis*, Arendt fa riferimento alla *phronesis*, quale attitudine dell'uomo politico al discernimento. Riuscire a orientarsi e a comprendere una situazione politica implica l'assunzione e la presenza quanto più ricca possibile dei punti di vista

¹⁰ Cfr. R. Beiner, *Il giudizio in Hannah Arendt*, cit., p. 148.

¹¹ Cfr. H. Arendt, *Comprensione e politica (Le difficoltà del comprendere)*, cit., pp. 97-98.

¹² Cfr. H. Arendt, *Che cos'è politica?*, cit., pp. 13-14.

¹³ Cfr. *ibid.*, p. 15.

e delle posizioni da cui tale contesto può essere osservato e conseguentemente giudicato¹⁴. Il discernimento come virtù politica ha a che vedere con la capacità di assumere uno sguardo vasto e multiprospettico sul mondo e riecheggia la *phronesis* aristotelica, attitudine a lungo smarrita che, tuttavia, si può scorgere tra le pieghe del senso comune kantiano. Nell'analisi della facoltà del giudizio di Kant, segnatamente in quel «pensiero aperto» che si dispiega nell'attitudine a «pensare mettendosi al posto di ogni altro» si rintraccia l'acquisizione della facoltà di vedere le cose da varie angolazioni che, in termini politici, implica la capacità di assumere le molte posizioni da cui gli altri valutano¹⁵. Arendt lamenta il ruolo accessorio avuto dal giudizio, facoltà politica per eccellenza, all'interno di una filosofia politica come quella kantiana centrata in prevalenza sull'imperativo categorico, ossia su un pensare in accordo con se stessi in cui la ragione legislatrice non ha bisogno di presupporre gli altri, ma deve solo preoccuparsi di non contraddirsi. Più che al diritto declinato a partire dalla morale, il Kant di cui Arendt si interessa è quello del giudizio, inteso come «possibilità di elevarsi al di sopra delle “condizioni soggettive e individuali del giudizio”», spostando in tal modo la sede della facoltà politica dalla ragione legislatrice al giudizio¹⁶.

Al di là del richiamo kantiano, che approfondiremo, il giudizio in questi frammenti sembra potersi declinare nei termini di *phronesis*, di discernimento politico, ossia di quella capacità di tenere conto di tutte le posizioni quando si valuta. 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 riscontra anche nel saggio del 1959, *Reflections on Little Rock*¹⁷, nel quale la domanda che Arendt rivolge a se stessa è «tu cosa avresti fatto?»¹⁸. In esso, si 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

¹⁴ *Ibid.*, p. 76.

¹⁵ *Ibid.*, p. 77.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ H. Arendt, *Reflections on Little Rock*, in «Dissent», n. 1, 1959, pp. 45-56, raccolto in *Responsibility and Judgment*, cit., tr. it. *Riflessioni su Little Rock*, in *Responsabilità e giudizio*, cit., pp. 167-183. Si veda sul punto J. Kohn, *Introduzione*, in H. Arendt, *Responsabilità e giudizio*, cit., p. XXVIII.

¹⁸ E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. 1906-1975. Per amore del mondo*, cit., p. 353. Young-Bruehl ricostruisce la controversia scatenata da questo intervento e come esso rappresenti una sorta di presagio della polemica che farà seguito al *reportage* su Eichmann. Si richiama altresì la nota introduttiva che precede l'articolo, nella quale Arendt chiarisce di sentirsi vicina in quanto ebrea alla causa dei neri e di tutti gli oppressi.

educativo¹⁹. Questo intervento è particolarmente indicativo della modalità con la quale Arendt si misura con l'esperienza, analizzando le questioni che essa pone attraverso strumenti concettuali attivati al fine di scomporre il caso e distinguere i piani analitici che in esso si sovrappongono. Il suo punto di partenza è l'immagine di una ragazza di colore che torna a casa circondata da ragazzi bianchi che la dileggiano dopo aver passato una giornata nelle scuole miste. Da questa rappresentazione e dal doppio interrogativo che si pone dinanzi alla foto – “se fossi io una madre di colore?” e “se invece fossi al posto di una madre bianca?” –, Arendt avvia una riflessione che si dispiega nel rappresentarsi i punti di vista possibili sulla questione per distinguere le sfere che in essa si intrecciano. La foto mostra i pericoli che si annidano nel trasformare l'istruzione in una questione politica da affrontare con strumenti giuridici, sia pure per eliminare la discriminazione. La decisione della Corte Suprema di intervenire schierandosi contro la segregazione razziale nelle scuole rischiava di peggiorare la situazione e di offuscare il vero problema, quello generale, dell'uguaglianza di fronte alle leggi che le legislazioni razziali, più che le abitudini sociali, violavano²⁰. Il punto determinante della vicenda è quindi l'incostituzionalità della segregazione razziale non in quanto costume sociale ma nel suo essere «*imposta per legge*», di conseguenza gli interventi dell'autorità federale dovevano limitarsi alle leggi e ai principi della repubblica²¹.

In linea con una distinzione di piani in cui è già al lavoro l'architettura teorica di *Human Condition*, si ricordano i diversi ambiti in cui gli esseri umani si muovono e che si intersecano nella vicenda analizzata, vale a dire quello politico, quello sociale e infine quello della *privacy*. Se alla sfera politica compete l'uguaglianza, la discriminazione riguarda invece quella sociale, ossia quell'ambito ibrido tra privato e pubblico in cui si entra quando si abbandona la sicurezza della casa e i cui confini arrivano alle soglie del politico. Si tratta dello spazio sociale in cui ci si associa o raggruppa per interesse o per lavoro, ispirati dalla legge della somiglianza e in cui si discrimina conseguentemente sulla base dell'etnia, della classe o dell'istruzione²². Per Arendt il problema non è quello di dissipare la discriminazione

¹⁹ Cfr. H. Bentouhami, *Le cas de Little Rock. Hannah Arendt et Ralph Ellison sur la question noir*, in «Tumultes», n. 30, 2008, p. 162. L'articolo evidenzia come il saggio di Arendt, redatto nel 1957, rappresenti un commentario alla sentenza della Corte Suprema *Brown vs Board of Education* del 1954 che aveva condannato la segregazione come pratica nelle scuole del Sud degli Stati Uniti.

²⁰ Cfr. H. Arendt, *Riflessioni su Little Rock*, cit., p. 168.

²¹ *Ibid.*, pp. 173-174.

²² Cfr. *ibid.*, pp. 176-177.

sociale con strumenti impropri come quelli giuridico-politici, ma di evitare che questa travalichi i suoi confini invadendo l'ambito politico o quello privato. Entro questa prospettiva, dunque, da una parte i pregiudizi e gli standard che si diffondono nella sfera sociale non devono tradursi in regole giuridiche infiltrandosi nell'uguaglianza politica («nel momento in cui la discriminazione sociale è ratificata per legge, si trasforma in persecuzione»), dall'altra non si può forzare il terreno sociale imponendovi l'integrazione in risposta alla segregazione («l'uguaglianza sta al corpo politico – e ne rappresenta il principio – così come la discriminazione sta alla società»)²³. Alla separazione dei piani segue la necessaria vigilanza dei confini da parte della legislazione, chiamata a garantire l'uguaglianza politica, nonché a tutelare «il diritto di ognuno di fare ciò che gli pare e piace entro le mura di casa propria»²⁴. Accanto alla distinzione e al mantenimento dei confini tra politico e sociale, vanno altresì separati e salvaguardati quelli tra sociale e privato, ambito quest'ultimo governato dall'esclusività, vale a dire dal fatto che la scelta delle persone con cui vivere non è guidata dalla condivisione o dal riconoscimento di un gruppo, bensì dall'unicità di ciascuno nel suo essere dissimile. È nella cornice di questa attenzione alla distinzione dei confini e al mantenimento dei limiti che si iscrive la priorità che per Arendt andava accordata, rispetto a un intervento in materia di istruzione, al «diritto umano elementare» di sposarsi con chi si vuole, invocando quindi un'azione a favore del riconoscimento dei matrimoni misti²⁵. L'azione politica avrebbe dovuto prendere le mosse dalla lotta contro il divieto (giuridico) dei matrimoni interrazziali, a tutela quindi della sfera del privato. La ragione di questa scelta ha altresì ricadute sociali, poiché «ogni matrimonio misto rappresenta una vera sfida per la società e sta a significare che i partner di questo matrimonio hanno preferito la felicità personale all'accomodamento sociale, tanto che sono disposti a pagare adesso il prezzo della discriminazione»²⁶.

Accanto alla dipanatura dell'intreccio di prospettive addensatesi nell'intervento federale sulla questione scolastica interrazziale, che investe altresì il conflitto tra il diritto dei genitori di educare i figli come vogliono e quello dello Stato a formare i propri cittadini, una seconda modalità per tentare di formulare un giudizio attiene al mettersi col pensiero nella posizione altrui, immaginando il punto di vista delle madri dinanzi alla situazione prospetta-

²³ *Ibid.*, p. 179.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, p. 175.

²⁶ *Ibid.*, p. 179.

ta dalla Corte²⁷. Mettersi col pensiero al posto delle madri significava capire che la politica federale, tesa ad avviare un processo integrativo, avrebbe generato una situazione di umiliazione ancora maggiore per i figli, strumentalizzando la scuola ai fini di una battaglia politica. La decisione federale di vincere la segregazione razziale nelle scuole finiva per scaricare sulle spalle dei ragazzi, bianchi e neri, una questione che gli adulti non erano riusciti a risolvere e che si legava a quelle leggi razziste che continuavano a perpetuare il crimine schiavista che aveva macchiato la fondazione della repubblica. Se l'origine della discriminazione legalizzata è politica e storica è allora entro quella cornice che va affrontata e risolta.

Questa interpretazione si presenta, dunque, come un esercizio di giudizio nella sfera politica, almeno rispetto al tentativo di valutare a partire dalla rappresentazione delle possibili prospettive di quanti sono coinvolti dagli effetti della sentenza. Tuttavia, l'approccio arendtiano, tacciato all'epoca di conservatorismo, sembra riflettere fortemente la sua formazione ebraica, sia per quel che riguarda una visione dell'integrazione che riecheggia la posizione dei paria e dei *parvenu* rispetto all'assimilazione, sia riguardo a un approccio prettamente legalista al razzismo che ha come sfondo l'esperienza (e il timore di una sua riproposizione) della biologizzazione delle razze sistematizzate entro un sistema ideologico²⁸. Il suo intento di risparmiare ai ragazzi il confronto con i conflitti del mondo degli adulti suscita critiche argomentate da parte di Ralph Ellison che, al contrario, considera tale scontro come un momento iniziatico per mettere alla prova quel che significa vivere in un mondo adulto razzialmente strutturato²⁹. Il tentativo di esaminare il caso ponendosi nelle altrui prospettive non sembra, pertanto, aver tenuto sufficientemente in considerazione il differente terreno della questione nera rispetto al suo retroterra ebraico.

²⁷ Cfr. *ibid.*, p. 175. «Dato che l'istruzione pubblica sta al crocevia di problemi tanto complicati e articolati, ogni intervento del governo in questo campo sarà, ben che vada, soggetto a infinite controversie. E per questo viene da chiedersi se sia stato davvero saggio intraprendere una lotta per i diritti civili in questo campo, dove oltretutto non sono in gioco i diritti umani o politici basilari, ma sono comunque in gioco altri diritti – sociali e privati – la cui tutela è altrettanto vitale e delicata», *ibid.*, p. 183.

²⁸ Sul punto si rinvia a quanto osservato da E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. 1906-1975. Per amore del mondo*, cit., pp. 356-358.

²⁹ Per una discussione delle posizioni di Ellison rispetto a quelle di Arendt cfr. H. Bentouhami, *Le cas de Little Rock. Hannah Arendt et Ralph Ellison sur la question noire*, cit., pp. 175 ss. Inoltre, cfr. R.H. King, *American Dilemmas, European Experiences*, in G. Williams (ed. by), *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers. Vol. II. Arendt and Political Philosophy*, cit., pp. 227-243.

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 *The Crisis in Culture*. Abbiamo già avuto modo di mettere in luce, analizzando il mondo comune, come in questo scritto emerga una relazione tra arte e politica. Per custodire e prendersi cura del mondo delle apparenze, comune elemento di arte e politica, è necessaria una *cultura animi*, ossia uno spirito coltivato che evochi in qualche modo il disinteresse dello spettatore che assiste a uno spettacolo e che, in forza di tale posizione, appaia più qualificato per fare da giudice³⁰. Il gusto è questo attivo amore del bello che discrimina, discerne, giudica. Si tratta di un uso mutuato esplicitamente dalla *Kritik der Urteilskraft*, in particolare da quel giudizio estetico che per Arendt rappresenta la parte più originale della filosofia politica di Kant³¹. A differenza del principio di non contraddizione della ragione con se stessa che anima l'imperativo categorico, Kant nella *Kritik der Urteilskraft* sosterebbe un diverso modo di ragionare, in virtù del quale non sarebbe più sufficiente l'auto-accordo della ragione, ma occorrerebbe che questa fosse in grado di mettersi al posto degli altri. Per giudicare occorre avere una «mentalità allargata» [*eine erweiterte Denkungsart*]³².

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 accordo³³.

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 senso³⁴. Di questo buon senso possiamo parlare 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

³⁰ Cfr. H. Arendt, *La crisi della cultura: nella società e nella politica*, cit., p. 281. Si veda al riguardo, tra gli altri, S. Maletta, *Hannah Arendt e Martin Heidegger. L'esistenza in giudizio*, cit., pp. 233 ss.

³¹ Cfr. H. Arendt, *La crisi della cultura: nella società e nella politica*, cit., pp. 281-282.

³² *Ibid.*, p. 282.

³³ *Ibid.*, pp. 282-283.

³⁴ Cfr. *ibid.*, p. 284.

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 gusto³⁵. Cercando di focalizzare questo rapporto tra bellezza e pubblicità, potremmo dire che il piacere estetico aspira a 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 il mondo, si appoggia anche sul fatto che il mondo stesso è un dato oggettivo, comune a tutti i suoi abitanti³⁶.

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 stesso³⁷.

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»³⁸. 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 a una ricerca di accordo in forza della 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 pubblica³⁹.

³⁵ Cfr. *ibid.*

³⁶ *Ibid.*, pp. 284-285.

³⁷ *Ibid.*, p. 285.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*, p. 286. A commento di questo nodo concettuale si veda L. Bazzicalupo, *Hannah Arendt. La storia per la politica*, cit., p. 296. 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

Oltre a questa esteriorità del mondo, il giudizio di gusto riesce a 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 trarre almeno due conclusioni: la prima è che la 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 a un'impersonale adesione a un assunto, ma mette in relazione le persone che valutano, trasformano, questionano le prospettive avanzate nella discussione⁴⁰.

La nostra succinta ricognizione della teoria del giudizio, nelle sue peculiari tonalità e sfaccettature, non è tesa a diversificare tale facoltà in rigide declinazioni o in tappe di pensiero, ma tenta di seguire i possibili fili interpretativi che dipartono da una trama esile e poco organica dovuta alla nota impossibilità dell'autrice di sviluppare il *Judging*, parte conclusiva dell'opera *The Life of the Mind*. Va precisato che questa breve analisi metterà in luce solo alcuni tratti di una teoria che molti interpreti hanno cercato di ricostruire prevalentemente a partire dalla base offerta dalle *Lectures on Kant's Political Philosophy* e dai passi dedicati al giudizio presenti nel *Thinking*, che mostrano una conformità di prospettiva⁴¹. Si tratta di prendere in esame i contenuti

sono mossi da una pretesa di condivisione, da una ricerca di accordo e di assenso degli altri, pur senza poterla esigere».

⁴⁰ Cfr. M. 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».

⁴¹ Cfr. R. Beiner, *Il giudizio in Hannah Arendt*, cit., p. 143. Beiner ritiene che per quanto *The Life of the Mind* si presenti come un'opera senza il finale, che non risolve i problemi che avevano spinto Arendt ad esaminare le facoltà della vita della mente, tuttavia le lezioni de-

delle *Lectures on Kant's Political Philosophy*, anche con l'apporto chiarificatore di altri testi, per evidenziare le coordinate della teoria del giudizio politico arendtiana. A tal fine, può essere utile prendere le mosse dal già citato *Truth and Politics* del 1967, dal riferimento in esso contenuto al pensiero politico come pensiero rappresentativo⁴². 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 a un rapporto empatico, quasi si cercasse di sentire come gli altri, né si propone 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 opinione⁴³.

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 interessi privati. È sempre possibile, tuttavia, formarsi un'opinione incentrata solo su sé, che obliteri le prospettive altrui. In questi casi ci troviamo dinanzi a una mancanza di immaginazione e a un'incapacità di giudicare⁴⁴. Ciò non toglie che a qualificare un'opinione come pure un giudizio siano il disinteresse e un certo grado di imparzialità. Come è stato osservato, vi è uno stretto legame

dicate a Kant possono considerarsi come un'indicazione attendibile del progetto *Judging*. Ferrara rimarca come la difficoltà di giungere a una visione organica rispetto al giudizio sia evidenziata dalla duplice prospettiva che alcuni commentatori hanno messo in luce riferendosi alle differenze riscontrabili tra scritti degli anni Sessanta e quelli degli anni Settanta. Nei primi l'autrice avrebbe indagato maggiormente il rapporto tra giudizio e azione, in quelli finali il giudizio emergerebbe come facoltà mentale legata al pensiero e alla volontà, cfr. A. Ferrara, *La forza dell'esempio. Il paradigma del giudizio*, Feltrinelli, Milano 2008, p. 65.

⁴² H. Arendt, *Verità e politica*, cit., p. 48.

⁴³ *Ibid.* A proposito del pensiero rappresentativo e del mettersi col pensiero al posto degli altri, M. 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, si rintraccia nella possibilità di oltrepassare lo spazio tra le varie prospettive 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».

⁴⁴ Cfr. H. Arendt, *Verità e politica*, cit., p. 49.

tra opinione e giudizio in Arendt, esibito dalla dignità che l'opinione riacquista rispetto alla verità proprio grazie al giudizio⁴⁵. In virtù di questa attitudine rappresentativa, l'opinione e il giudizio si pongono come capacità politiche di grande rilievo.

Al fine di seguire la direzione delle riflessioni arendtiane, occorre, tuttavia, indugiare sulle *Lectures on Kant's Political Philosophy*, tenute nel 1970 alla New School For Social Research, nelle quali l'autrice discute gli scritti politici ed estetici kantiani, nel tentativo di mettere in luce come nella terza critica vi sia il canovaccio per una filosofia politica non pienamente espressa da Kant. In queste lezioni, raccolte da Beiner, che vanno a formare una sorta di "teoria del giudizio politico", si possono rinvenire segni e tracce di quella che doveva essere la parte finale dello scritto *The Life of the Mind*, dedicata al *Judging*⁴⁶. Una chiarificazione delle potenzialità politiche dell'attività del giudicare esige altresì riferimenti e richiami a *The Life of the Mind*, soprattutto alla parte relativa al *Thinking*, opera che Elisabeth Young-Bruehl ha definito, nel suo complessivo intento, un «trattato del buon governo mentale», specificando che

Il quadro che Hannah Arendt tenta di presentare, attraverso una complessa rete di analisi e di riflessioni, è quello di tre facoltà mentali che, come i tre rami di un governo, si controllano e si equilibrano a vicenda. Nessuna delle tre deve prevalere sulle altre due; ciascuna deve trovare nella libertà la sua essenza. Condizione preliminare per una siffatta armonia mentale è la libertà interna di ciascuna delle tre facoltà. Ciascuna possiede un suo interno dualismo che non deve mai trasformarsi in una relazione di predominio. Nel pensiero, il dialogo interno non deve mai trasformarsi nel silenzio di una delle due voci, o nel rifiuto dell'una di ascoltare l'altra; del pari né il «voglio» né il «non voglio» debbono autocraticamente esigere l'assoluta obbedienza dell'altra metà. Quanto alla facoltà del giudicare, qui non deve prevalere né l'«io» dello spettatore individuale, né l'opinione degli altri, dei quali l'immaginazione fornisca una rappresentazione mentale: il giudizio infatti consiste in un gioco reciproco fra l'io e gli «altri» immaginati dall'io. Queste libertà interne delle tre facoltà sono presentate in modo assai chiaro ed esauriente nel manoscritto; quello che è rimasto incompleto è il quadro delle relazioni tra le facoltà, perché Hannah Arendt non visse abbastanza per scrivere la parte dedicata al «giudicare», sicché il rapporto di questa facoltà con le altre due non viene descritto. L'ideale è chiaro: il buon governo dato dall'uguaglianza fra le tre facoltà; ma la costituzione di questa repubblica mentale non fu mai scritta⁴⁷.

⁴⁵ Cfr. R. Beiner, *Il giudizio in Hannah Arendt*, cit., p. 159. Si veda, inoltre, L. Bazzicalupo, *Hannah Arendt. La storia per la politica*, cit., p. 304.

⁴⁶ H. Arendt, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, cit.

⁴⁷ E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. 1906-1975. Per amore del mondo*, cit., pp. 514-515.

Alla luce di questo quadro introduttivo, per quanto i legami tra il giudizio e le altre facoltà non abbiano avuto la possibilità di essere tematizzati, si può accennare ai riferimenti che alludono alla distinzione tra giudizio e pensiero, che saranno richiamati altresì nel prossimo paragrafo, guardando a un luogo di *The Life of the Mind*. Nel *Thinking*, Arendt sottolinea che in 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»⁴⁸. 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 del dialogo senza voce»), il giudicare si occupa dei particolari «senza sussumerli sotto quelle regole generali che si possono insegnare e apprendere finché non si convertono in abitudini»⁴⁹. 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 sé⁵⁰.

La metafora socratica del vento è quella che esprime al meglio il soffio invisibile che disgela e disfa ciò che attraverso il linguaggio si era solidificato in concetti e dottrine, nelle parole che il pensiero assume⁵¹. Il pensare

⁴⁸ H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 288.

⁴⁹ *Ibid.* Accanto alla traccia teorico-politica, le facoltà della mente meritano un'attenzione di carattere teoretico, in questa prospettiva si rinvia al rapporto che lega tempo e pensiero, cfr. A. Marcellan, *Uomo e tempo nel pensiero di Hannah Arendt*, in «Verifiche», XIV, 1985, pp. 369-382; cfr. L. Bazzicalupo, *Il presente come tempo della politica in Hannah Arendt*, in E. Parise (a cura di), *La politica tra natalità e mortalità. Hannah Arendt*, cit., pp. 139-168.

⁵⁰ H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 289. Si veda sul punto S. Forti, *Hannah Arendt: il pensiero, la volontà, il giudizio*, cit., p. 175.

⁵¹ «Se ciò che stavi facendo consisteva nell'applicare regole generali di condotta a casi particolari, così come si presentano nella vita ordinaria, ti ritroverai paralizzato perché nessuna simile regola può resistere al vento del pensiero», H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 269. Arendt si rivolge a Socrate per rispondere all'interrogativo «Che cosa ci fa pensare?», spiegando che «[il] modo migliore, in realtà l'unico a cui possa pensare per afferrare questo problema consiste nel cercare un esempio, un paradigma di pensatore non professionale, che abbia riunite nella propria persona le due passioni apertamente contraddittorie del pensare e dell'agire: non nel senso che sia smanioso di trovare applicazioni pratiche ai suoi pensieri o di fissare canoni teorici per l'azione, ma nel senso più importante di sentirsi a casa propria in entrambe le sfere, capace di muoversi dall'una all'altra con la più grande facilità

attiene a un appetito e ricerca di significato, non di verità su cui acquietarsi, meglio ancora a un bisogno di attualizzare se stessi nella speculazione. Il giudizio è un impenetrabile talento di congiunzione del generale, costruzione della mente, e del particolare, esperienza sensibile, senza “regola del come” perché il “sapere come” è un dono. Da qui la natura autonoma del giudizio, evidente nel caso di quello riflettente, che non discende ma risale dal particolare all’universale, «decidendo ogni volta, senza nessuna regola superiore, questo è bello, questo è brutto, questo sbagliato; e qui, un principio regolatore “può darselo come legge soltanto esso stesso”»⁵². Le attività della mente si caratterizzano per una riflessività, vale a dire per un ritornare presso di sé e per un ritrarsi dalle apparenze rendendo presente (a se stesse) attraverso l’immaginazione ciò che di fatto è assente ai sensi. Nel caso del giudizio (estetico, legale o morale), si tratta di un distaccarsi dagli interessi che derivano dalla propria posizione nel mondo, connesso altresì a quella riflessione preliminare del pensiero rispetto ai suoi oggetti. Questo allontanamento del giudizio è tuttavia solo temporaneo e fatto con l’intento di tornare al particolare. Il suo punto di osservazione è posto fuori dall’attivo coinvolgimento, senza abbandonare il mondo delle apparenze, per assumere una posizione che gli consenta di comprendere il significato dello spettacolo e di avere una certa terzietà nei suoi confronti (lo spettatore della rivoluzione francese per Kant)⁵³. Se allora il pensiero riguarda la rappresentazione di cose che sono assenti (l’invisibile), il giudicare attiene a particolari che sono a portata di mano. Si tratta di attività interrelate nella misura in cui il giudizio beneficia dell’effetto liberatorio del pensiero, del suo vento, appalesandolo in quel mondo delle apparenze in cui non si è mai veramente soli per poter pensare⁵⁴.

Nel *post-scriptum* al *Thinking*, Arendt precisa che la difficoltà nell’esaminare la facoltà di giudizio consiste principalmente nella mancanza di riferimenti autorevoli sul tema⁵⁵. In questa sorta di premessa al *Judging*, 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 kantiana⁵⁶.

apparente, proprio come noi ci muoviamo continuamente avanti e indietro tra le esperienze nel mondo delle apparenze e il bisogno di riflettere su di esse», *ibid.*, p. 260.

⁵² *Ibid.*, p. 152.

⁵³ Cfr. *ibid.*, pp. 178-179.

⁵⁴ Cfr. *ibid.*, p. 289.

⁵⁵ Cfr. *ibid.*, p. 310. «Si dovette aspettare la *Critica del giudizio* di Kant perché tale facoltà divenisse il tema di primo piano di un pensatore di primo piano».

⁵⁶ *Ibid.*

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»⁵⁷.

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 che, per di più, testimonierebbe una coesione dell'itinerario filosofico arendtiano⁵⁸. 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 ultimo⁵⁹.

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 accade⁶⁰.

Oltre ai riferimenti che abbiamo rintracciato in alcuni significativi passi del *Thinking*, è, tuttavia, nelle *Lectures* che rinveniamo una trattazione più estesa del giudizio, la quale, seppur in modo non organico, lascia supporre la centralità che Arendt attribuiva a tale facoltà⁶¹. Nelle lezioni, la questione del

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ E. Greblo, *Il poeta cieco. Hannah Arendt e il giudizio*, in «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.

⁵⁹ H. Arendt, *La vita della mente*, cit., pp. 311-312.

⁶⁰ Cfr. S. Forti, *Hannah Arendt: il pensiero, la volontà, il giudizio*, cit., p. 177.

⁶¹ Nell'impossibilità di dar conto della vasta letteratura sul tema del giudizio nelle sue diverse accezioni e curvature, si vedano tra gli altri: Á. Heller, *Hannah Arendt e la 'vita contem-*

giudizio è affrontata rileggendo e interpretando la *Kritik der Urteilkraft* di Kant in una prospettiva politica⁶². Si tratta di un orizzonte che Arendt sottolinea riferendosi alle tematiche che strutturano la terza critica kantiana:

In altri termini, 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 emenente significato politico, vale a dire rilevanti per il politico [...]⁶³.

plativa', in «La politica», nn. 2-3, 1986, pp. 33-50; É. Tassin, *Sens commun et communauté. La lecture arendtienne de Kant*, in «Les Cahiers de Philosophie», n. 4, 1987, pp. 81-113; S. Benhabib, *Judgement and the Moral Foundation of Politics in Arendt's Thought*, in «Political Theory», n. 1, 1988, pp. 29-52; G. Rametta, *Comunicazione, giudizio ed esperienza nel pensiero di Hannah Arendt*, in G. Duso (a cura di), *Filosofia politica e pratica del pensiero*, FrancoAngeli, Milano 1988, pp. 235-287; P.P. Portinaro, *L'azione, lo spettatore e il giudizio. Una lettura dell'opus postumum di Hannah Arendt*, in «Teoria politica», n. 1, 1989, pp. 133-159; F. Ciaramelli, *La responsabilité de juger*, in A.-M. Roviello, M. Weyembergh (sous la direction de), *Hannah Arendt et la modernité*, Vrin, Paris 1992, pp. 61-72; C. Buci-Glucksmann, *La troisième critique d'Hannah Arendt*, in *Colloque Hannah Arendt. Politique et pensée*, cit., pp. 207-221; T. Parvikko, *Hannah Arendt as a Judge*, in «Finnish Yearbook of Political Thought», n. 2, 1998, pp. 37-57; J. Kothavirtha, *Observations on Arendt, Kant and the Autonomy of Political Judgment*, in «Finnish Yearbook of Political Thought», n. 2, 1998, pp. 112-130; T. Parvikko, *Hannah Arendt and the Arrogance of Judgment*, in «Alternatives», n. 2, 1999, pp. 199-213; L. Savarino, *Politica ed estetica. Saggio su Hannah Arendt*, Torino, Zamorani, 1997; L. Bazzicalupo, *Il Kant di Hannah Arendt*, in G.M. Chiodi, G. Marini, R. Gatti, (a cura di), *La filosofia politica di Kant*, FrancoAngeli, Milano 2001, pp. 153-158; D. Taylor, *Hannah Arendt on Judgement. Thinking for Politics*, in «International Studies of Philosophical Studies», n. 2, 2002, pp. 151-169; R. Viti Cavaliere, *Critica della vittima intima. Soggettività e giudizio in Hannah Arendt*, Guida, Napoli 2005; L.M.G. Zerilli, «We Feel our Freedom». *Imagination and Judgment in the Thought of Hannah Arendt*, in «Political Theory», n. 2, 2005, pp. 158-188; L.P. Thiele, *Judging Hannah Arendt. A Reply to Zerilli*, in «Political Theory», n. 5, 2005, pp. 706-714; B. Garsten, *The Elusiveness of Arendtian Judgment*, in «Social Research», n. 4, 2007 pp. 1071-1108; D.L. Marshall, *The Origin and Character of Hannah Arendt's Theory of Judgment*, in «Political Theory», n. 3, 2010, pp. 367-393.

⁶² Cfr. F. Fistetti, *Immaginazione e ragione politica. Totalitarismo e democrazia*, cit., p. 56. Fistetti documenta la genesi dell'interesse arendtiano per la terza critica kantiana, per la sua politicità e fa riferimento a come Jaspers vi abbia influito con la sua opera dedicata ai grandi filosofi. Rispetto al nucleo filosofico arendtiano, osserva che «[è] superfluo sottolineare che questo spostamento del giudizio riflettente dal terreno dell'estetica a quello della filosofia politica ha una portata critica ed epistemologica, a dir poco, diromponente, poiché rifiuta in linea di principio l'impostazione positivista e/o neopositivistica nello studio del politico in quegli anni predominante soprattutto negli Stati Uniti».

⁶³ H. Arendt, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, cit., p. 27.

Il giudizio sul particolare, cioè «questo è bello» «questo è buono», non ha spazio nella filosofia morale kantiana imperniata su una ragione che prescrive imperativi alla volontà. Il giudizio è altro dalla ragion pratica di matrice kantiana.

Attingendo alla *Kritik der Urteilskraft*, 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 effettivi⁶⁴. Si tratta della stessa modalità di funzionamento del pensiero critico che, pur svolgendosi nell'isolamento, attraverso l'immaginazione riesce a presentificare le 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, nel muoversi da un punto di vista all'altro può acquisire una certa generalità, ossia una certa imparzialità dalla quale riflettere sugli affari umani⁶⁵.

Immaginazione, imparzialità e 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 in forza dell'immaginazione. Se guardiamo a quest'ultima, in un seminario dedicato alla *Kritik der Urteilskraft*, Arendt ribadisce che si tratta della facoltà della rappresentazione: rendendo presente quello che non c'è né in forma, né riproduco un'immagine nella mia mente⁶⁶. 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 particolare⁶⁷. Nella trattazione dei giudizi riflettenti a guidarci nella ricerca

⁶⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 68-69. Inoltre I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, (1790), in *Kant's Gesammelte Schriften*, cit., Ak. Bd. V, pp. 165-485, tr. it. *Critica del giudizio*, Laterza, Roma-Bari, 2002, pp. 263 ss.

⁶⁵ Cfr. H. Arendt, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, cit., p. 69.

⁶⁶ Cfr. *ibid.*, p. 120. Inoltre, I. Kant, *Critica del giudizio*, cit., pp. 29 ss. 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 [*reflectirend*].

⁶⁷ Cfr. H. Arendt, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, cit., p. 125.

di una regola universale sarà l'esempio, che sembra rievocare la funzione che le intuizioni (schemi) hanno 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 assente⁶⁸.

L'immaginazione ha, in questo caso, la funzione di portare alla presenza quell'esempio («alcuni» particolari convertiti in esempi) che può fungere da aiuto o da guida⁶⁹. Tuttavia, come è stato osservato, l'immaginazione non si limita a ripresentare le immagini (schemi) attraverso cui opera l'intelletto, come accade nel giudizio determinante, ma nel caso del giudizio critico questo è possibile solo laddove l'immaginazione abbia la forza di rendere presenti gli altri⁷⁰. Il giudizio non concerne l'adattamento alla realtà di standard universali, ma può riferirsi a casi particolari che sono divenuti esempi e che la capacità di tenere conto degli altri può richiamare. A differenza dello schema⁷¹, l'esempio deve fornire «un'indicazione sulla differenza qualitativa», come accade quando ci si riferisce a persone particolari che hanno esibito qualità valide anche per altri casi⁷². Ci sono, secondo Arendt, molti concet-

⁶⁸ *Ibid.*, p. 126.

⁶⁹ B. Assy, *Coltivare sentimenti pubblici. La struttura pubblica della Vita della mente di Arendt*, in F. Fistetti, F.R. Recchia Luciani (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia e totalitarismo*, cit., p. 145.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 146.

⁷¹ Cfr. H. Arendt, *Verità e politica*, cit., pp. 56-57. In questo scritto si fa riferimento all'insegnamento attraverso l'esempio come modalità persuasiva di cui la verità filosofica è capace senza distorsioni (l'esempio di Socrate). Se siamo inclini a rievocare Gesù rispetto alla bontà è perché questi esempi possono persuadere attraverso l'ispirazione. «E questi esempi, a differenza degli schemi che la nostra mente produce spontaneamente attraverso l'immaginazione, provengono dalla storia e dalla poesia attraverso le quali, come ha sottolineato Jefferson, "un campo di immaginazione completamente diverso è disponibile al nostro uso"».

⁷² H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, cit., p. 124. Per cercare di fornire qualche elemento in più a quella che può essere la validità esemplare, sganciata dalla quantificazione e legata alla differenza qualitativa, Arendt adduce come esempio Bonaparte che diviene caso esemplare quando si parla di bonapartismo (persona particolare che esibisce qualità valide oltre il suo caso), precisando che se non so chi sia Bonaparte non potrò capire il riferimento. Ha osservato Assy che «[n]ella validità esemplare non vi è alcun a priori che pretenda universalità, ma piuttosto un'attestazione di generalità nel senso che l'esemplarità vuole dire "vedere nel particolare quello che vi è di valido in più di un caso"», B. Assy, *Coltivare sentimenti pubblici. La struttura pubblica della Vita della mente di Arendt*, cit., p.

ti cui si è giunti in questo modo, specie nelle scienze storiche o politiche, che «hanno la loro origine in un particolare precedente storico al quale noi conferiamo carattere “esemplare” – per vedere nel particolare quello che è valido in più di un caso»⁷³. Si tratterà di riprendere e approfondire l'intreccio tra giudizio ed esempio soprattutto nella dimensione etica.

Per guardare meglio alle implicazioni politiche del giudizio, occorre indagare 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 e audace che basa la teoria politica kantiana sul giudizio riflettente⁷⁴, 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 spettatore⁷⁵.

Se per produrre oggetti belli è necessario il genio, per giudicare circa la loro bellezza è necessario il gusto. La possibilità di comunicare lo stato d'a-

144, inoltre cfr. B. Assy, *Hannah Arendt. An Ethics of Personal Responsibility*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2008, pp. 121-126. Ferrara ha insistito, invece, su come l'analogia tra schemi ed esempi rischi di offuscare ciò che dovrebbe chiarire. Gli esempi non hanno la fisicità degli schemi e tale accostamento ne oscurerebbe il carattere esemplare. «Il buon giudizio [...] consiste nella capacità di riconoscere l'*originalità* dell'azione [...]. In tal caso la validità esemplare va intesa come un *creare* un esempio piuttosto che *applicare* un esempio». Più che orientare nelle azioni come gli schemi, gli esempi dovrebbero farlo nel modo delle opere d'arte, «facendoci fare esperienza di esempi di eccezionale congruenza», A. Ferrara, *La forza dell'esempio. Il paradigma del giudizio*, cit., pp. 75-86.

⁷³ H. Arendt, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, cit., p. 127.

⁷⁴ Cfr. M. Savi, *Il concetto di senso comune in Kant*, Milano, FrancoAngeli, 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 E. Vollrath, *Die Rekonstruktion der Politischen Urteilskraft*, Klett, Stuttgart 1977. Inoltre, si veda M. 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.

⁷⁵ H. Arendt, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, cit., p. 95.

nimo 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 spettatori⁷⁶.

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 memoria⁷⁷. 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»⁷⁸. 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. Se «ciò che disturba nelle valutazioni del gusto è che non sono comunicabili» bisogna capire cosa possa rendere questa valutazione meno soggettiva e più suscettibile di condivisione⁷⁹. In altri termini, bisogna sottolineare il passaggio da gusto a giudizio.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 97.

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 98-99.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 101.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 102.

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»⁸⁰. 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 spettatori⁸¹.

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 valore⁸².

La distanza dall'oggetto è ciò che consente quel distacco e disinteresse che sono alla base della possibilità di esprimere un giudizio. Nel passaggio dal gusto al giudizio l'immaginazione rappresenta la facoltà che presiede alla condizione dell'imparzialità.

Riguardo alla seconda facoltà, ossia al senso comune, essa attiene alla «presenza di un che di non-soggettivo in quello che apparentemente è il senso più privato e soggettivo»⁸³. Il bello sembra interessare solo in società, nel senso che non ci si abbellirebbe se non si aspirasse a un giudizio favorevole degli altri o a una condivisione di un piacere. Il giudizio di gusto riflette sui possibili giudizi degli altri, ne tiene conto e questa attitudine intersoggettiva sembra essere l'elemento non soggettivo dei sensi non oggettivi. Questa propensione a prendere in considerazione i possibili giudizi altrui riposa sulla circostanza che si giudica come membri di una società e 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 molteplici-

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Ibid.* Arendt fa espressamente riferimento alla posizione dello spettatore kantiano della rivoluzione francese. Per un'analisi di questa visione in Kant, si veda N. Mattucci, *L'universale plurale. Sul pensiero politico di Immanuel Kant*, cit., pp. 125 ss.

⁸² H. Arendt, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, cit., p. 102.

⁸³ *Ibid.*, p. 103.

tà 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 particolari⁸⁴.

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 a un senso interno, il gusto, che è di per sé discriminante, ossia che è in grado di scegliere. Si tratta di una scelta che, tuttavia, è sottoposta a una scelta ulteriore: anche il fatto che piaccia qualcosa può essere approvato o disapprovato. L'approvazione, ad esempio, è esito di un ri-pensamento che suscita un piacere supplementare non più legato al coinvolgimento immediato in un'attività ma alla circostanza che lo si giudica piacevole. Il criterio per decidere circa l'approvazione o la disapprovazione è la comunicabilità o pubblicità e il canone è il senso comune⁸⁵. 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»*), si evidenzia come il senso comune indichi una sorta di senso extra che ci immette all'interno di una comunità e che attiene all'umanità dell'uomo⁸⁶. Si tratta di un senso comunitario, come ciò «a cui il giudizio fa appello in ognuno»:

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 sentimenti⁸⁷.

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

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 105-106.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 107.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 108. Inoltre, I. Kant, *Critica del giudizio*, cit., pp. 263 ss. «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 oggettive delle condizioni particolari e soggettive; illusioni che avrebbero una influenza dannosa sul giudizio».

⁸⁷ H. Arendt, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, cit., p. 111.

d'accordo con se stesso⁸⁸. 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. La massima delle larghe vedute riguarda un trarsi fuori dalle condizioni soggettive del giudizio che ci dice qualcosa rispetto alla rilevanza che la presenza degli altri ha nella facoltà di giudizio⁸⁹.

Vi è un rapporto di stretta dipendenza tra senso comune e mentalità allargata, nel senso che l'appello a questo senso condiviso permette al proprio punto di vista 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" o "corteggiato" attraverso la persuasione⁹⁰. Alla luce di questi approfondimenti, Arendt rimarca come la facoltà di giudizio, nella misura in cui può comunicare i propri sentimenti in forza di una mentalità larga, presupponga la presenza degli altri⁹¹.

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 a una rilettura di Kant che sembra selezionare alcuni nuclei concettuali, tralasciando altri, e che non appare priva di ombre. Tuttavia, senza addentrarci in questioni esegetiche e ricordando che si maneggia un materiale incompiuto e non organico, potrà essere più agevole cogliere le suggestioni di lezioni che continuano a stimolare gli interpreti⁹². 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

⁸⁸ I. Kant, *Critica del giudizio*, cit., p. 265.

⁸⁹ Cfr. H. Arendt, *Quaderni e diari. 1950-1973*, cit., p. 479. Al giudicare, con vari riferimenti alle questioni trattate successivamente nelle *Lectures*, è dedicata un'ampia parte di annotazioni piuttosto disorganiche (pp. 478-493) datate 1957. Per una lettura congiunta delle *Lectures* e del *Denktagebuch*, cfr. F. Fistetti, *Immaginazione e ragione politica. Totalitarismo e democrazia*, cit., p. 60.

⁹⁰ Cfr. H. Arendt, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, cit., pp. 111-112.

⁹¹ Cfr. *ibid.*, p. 113.

⁹² Cfr. E. Greblo, *Il poeta cieco. Hannah Arendt e il giudizio*, cit., p. 121. Cfr. F. Fistetti, *Immaginazione e ragione politica. Totalitarismo e democrazia*, cit., p. 62. Fistetti sottolinea che la forzatura introdotta nell'opera kantiana riposerebbe sulla convinzione che il giudizio estetico possa far comprendere morale e politica meglio dei comandi e delle obbligazioni della ragion pratica per via della dimensione comunitaria del senso comune, dell'esigenza che il giudizio estetico ha dell'assenso degli altri. Si rinvia altresì a A. Amiel, *La non-filosofia di Hannah Arendt. Révolution et jugement*, Presses Universitaires de France, Paris 2001, in particolare al terzo capitolo *Pourquoi Kant?*, pp. 226 ss.

uno spazio per apparire, per essere visti da un pubblico di spettatori, entrambi si appoggiano a un senso comunitario, specificamente umano, che consente di aspirare a un accordo con gli altri. L'omologia tra giudizio politico e giudizio estetico è consentita dal senso comune poiché esso contiene la condizione di possibilità dell'uno-con-l'altro⁹³. A ciò si aggiunga il carattere sociale 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 particolarità⁹⁴. In questa linea, l'imparzialità del giudizio non allude alla ricerca di «un'oggettività intesa in senso positivistico», ma a un esercizio in autonomia⁹⁵. E guardando alle rappresentazioni altrui attraverso l'immaginazione che si può giudicare con quella imparzialità e distanza critica, proprie dello spettatore o del poeta cieco.

2. Esempio e considerazioni morali

Le implicazioni che possiamo desumere da un'analisi ad ampio raggio del giudizio risultano arricchite e in parte complicate dalla questione morale che lo scritto *Eichmann in Jerusalem* ha posto. In esso, il problema dell'incapacità di discriminare tra ciò che è giusto e ciò che è sbagliato, connesso al non-pensiero, si rivela in tutta la sua urgenza, come abbiamo già avuto modo di rilevare. 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 messa in scena di un'atrofia di pensiero, conduce alla necessità di riflettere sul come orientarsi nel distinguere tra bene e male⁹⁶. Abbiamo già avuto occa-

⁹³ Cfr. F. Fistetti, *Immaginazione e ragione politica. Totalitarismo e democrazia*, cit., p. 60. Il senso comune e l'immaginazione, con cui è in intima connessione, formano il senso-del-mondo (*Welt-Sinn*), una sorta di sesto senso che si identifica con la capacità da parte degli esseri umani di orientarsi nel mondo e di porsi in comunicazione reciproca. In questo *Welt Sinn* il motivo jaspersiano della comunicazione si fonderebbe con l'agostiniano *amor mundi*.

⁹⁴ Cfr. L. 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 J. Habermas, *Hannah Arendt's Communications Concept of Power*, in «Social Research», n. 1, 1977, pp. 3-24 e J.M. Ferry, *Habermas critique de Hannah Arendt*, in «Esprit», n. 6, 1980, pp. 109-124.

⁹⁵ S. Maletta, *Hannah Arendt e Martin Heidegger. L'esistenza in giudizio*, cit., pp. 170 ss.

⁹⁶ Cfr. R. Beiner, *Il giudizio in Hannah Arendt*, cit., pp. 148 ss. Beiner sottolinea lo stretto legame tra pensiero ed esperienza in Arendt, nella misura in cui il vissuto è spesso la materia

sione di ricordare come a fondamento di un male che veicola l'idea di superfluità dell'uomo non si vi sia soltanto la criminalità dei vertici di un regime, ma anche lo sfaldamento del terreno morale che sorregge azioni e giudizi delle persone "normali"⁹⁷. Nell'appendice aggiunta nell'edizione del 1964, che richiama le polemiche innescate dal caso e dal testo Eichmann, Arendt fa esplicito riferimento al fatto che i processi del dopoguerra contro i criminali nazisti sollevino «una delle più grandi questioni morali di tutti i tempi: il problema cioè della natura e della funzione dei giudizi umani»⁹⁸.

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 pone il problema della possibilità di discernere ciò che è giusto e ciò che non lo è partendo solo da se stessi, senza affidarsi a criteri generali. 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 presunzione mossa a chi giudica è vecchia quanto il mondo, ma non per questo è valida⁹⁹.

che la induce 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, M. Leibovici, *Hannah Arendt. La passione di comprendere*, cit., p. 228. Parlando di Arendt, l'autrice osserva: «[...] 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 [...]».

⁹⁷ Cfr. M. 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 F. Fistetti, *Che cos'è la morale? La lezione filosofica di Gerusalemme*, in G. Furnari Luvarà (a cura di), *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit., pp. 51 ss.

⁹⁸ H. Arendt, *La banalità del male*, cit., pp. 295-296.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 296. Inoltre, si veda H. Arendt, "Eichmann a Gerusalemme". *Uno scambio di lettere tra Gerschom Scholem e Hannah Arendt*, cit., pp. 218 ss. Nello scambio epistolare

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 mondo¹⁰⁰.

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, *Some Questions of Moral Philosophy*, in *Truth and Politics*, nello scritto *Thinking and Moral Consideration* del 1971¹⁰¹, senza dimenticare i riferimenti a Socrate nella parte dedicata al *Thinking* all'interno di *The Life of the Mind*. Nelle lezioni sulla morale, già 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»¹⁰². Pur precisando che si tratta di lezioni e non di scritti destinati dall'autrice alla pubblicazione, il procedere delle sue riflessioni, attraverso quelle caratteristiche domande rivolte alla tradizione filosofica, appare in tutta la sua immediatezza¹⁰³. 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 logorano ogni cri-

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 replica 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».

¹⁰⁰ Cfr. R. 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».

¹⁰¹ H. Arendt, *Thinking and Moral Consideration. A Lecture*, in «Social Research», n. 3, 1971, pp. 417-446; raccolto ora in *Responsibility and Judgment*, cit., tr. it. *Il pensiero e le considerazioni morali*, in *Responsabilità e giudizio*, cit., pp. 137-163.

¹⁰² H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, cit., p. 123.

¹⁰³ Cfr. S. Forti, *Prefazione*, in H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, Einaudi, Torino 2006, p. IX.

terio o formula cui appellarsi. 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 tavola¹⁰⁴.

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 è sprofondata perdendo consistenza quasi si trattasse di un vuoto insieme di *mores* – usi, costumi e convenzioni che si possono cambiare con disinvoltura – e non a causa dei criminali, ma di gente ordinaria che, fin quando tali precetti godevano di un consenso generalizzato non ha mai messo in discussione quello che aveva appreso¹⁰⁵. Se l'effetto demolitivo del vento del pensiero ci rende socraticamente svegli lasciandoci in mano solo perplessità che possiamo nella migliore delle ipotesi discutere con gli altri, il non-pensare, che per certi versi è raccomandabile dal punto di vista della tranquillità personale, ha comunque i suoi rischi. La riflessione ci rende instabili ma l'attenersi in ogni caso e senza dubbi alle regole di condotta vigenti in una società può indurre ad avallare i peggiori crimini. Se la morale in quanto *mores* è davvero solo una questione di abitudini allora non ha più stabilità o consistenza delle buone maniere, come si è visto con il facile rovesciamento dei principi del “non uccidere” e “non dire false testimonianze contro il tuo prossimo” nei regimi totalitari e con il «rovesciamento del rovesciamento» quando si è trattato di rieducare i tedeschi dopo il nazismo¹⁰⁶.

Questo sfaldamento ha portato ad accantonare per un lungo periodo questioni morali, riemerse poi con i processi ai criminali di guerra. Per-

¹⁰⁴ H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, cit., pp. 41-42.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 45.

¹⁰⁶ H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 272.

mangono sullo sfondo le domande sulla possibilità di distinguere il bene dal male e sul come orientarsi in questo discernimento. Nel tentativo di dipanare una questione antichissima, Arendt colloquia a più riprese con alcuni dettami della morale kantiana e del pensiero socratico. Riguardo all'imperativo categorico kantiano, chiarisce che, alla luce del principio di non contraddizione con se stessi che lo struttura, 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 mondo¹⁰⁷. 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 piuttosto 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»¹⁰⁸. 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 morali¹⁰⁹.

Al «Tu devi» o «Tu dovresti» è sempre possibile controbattere: non voglio o non posso, per svariate ragioni. Le sole persone affidabili sul piano morale sono invece quelle che, nei momenti in cui le cose prendono una brutta piega, dicono semplicemente «non posso»¹¹⁰.

¹⁰⁷ Cfr. H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, cit., p. 58. Per la morale kantiana si vedano, I. Kant, *Grundlegung zur Methaphysik der Sitten*, (1785), in *Kant's Gesammelte Schriften*, cit., Ak. Bd. IV, pp. 385-463, tr. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, Bompiani, Milano 2003 e Id., *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), in *Kant's Gesammelte Schriften*, cit., Ak. Bd. V, pp. 1-163, tr. it. *Critica della ragion pratica*, Bompiani, Milano 2000.

¹⁰⁸ H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, cit., p. 66.

¹⁰⁹ *Ibid.* Dietro il «tu devi» o «tu non devi» si cela sempre un «altrimenti». Per Kant la volontà può sempre opporsi alla ragione (da qui il bisogno di introdurre un'obbligazione). Tuttavia, osserva Arendt, l'obbligazione non è affatto autoevidente.

¹¹⁰ *Ibid.*

Si tratta di un atteggiamento che rinvia alla prima proposizione socratica «patire un torto è meglio che commetterlo», la quale a sua volta, nell'ambito della negatività del non poter fare qualcosa, fornisce indicazioni riguardo al rapporto con il proprio "io" ancor più evidenti nella seconda proposizione socratica, «Personalmente, sarebbe meglio suonare una lira scordata, dirigere un coro stonato e dissonante, e anche che molti uomini non fossero d'accordo con me, piuttosto che io, *essendo uno*, fossi in disarmonia e in contraddizione con me stesso»¹¹¹. La prima dichiarazione è strettamente soggettiva (per me sarebbe meglio subire un torto che commetterlo), la seconda, che è di fatto condizione della prima, attiene alla paradossale affermazione del non voler incorrere nel disaccordo con se stesso in quanto *uno*. Se, tuttavia, questo *uno* fosse un'identità (nel senso di A uguale A) il problema dell'accordo non si porrebbe perché «occorrono sempre due note per produrre un suono armonioso»¹¹². E allora quando si è per-gli altri, finché si appare a loro e si sta con loro, si è un'unità, quando invece si è presso di sé o per-sé nell'*uno* si insinua una differenza. Arendt lo chiama il «*transfert* dell'esperienza dell'io che pensa le cose stesse» e che mi fa essere due-in-uno quando penso e dialogo silenziosamente tra me e me¹¹³. Questa dualità che traduce l'essenza del pensiero ritorna a ricostituirsi in unità non appena il mondo delle apparenze mi strappa all'attività solitaria della riflessione. La scissione di me con me stesso al cuore della vita della mente è una conferma ulteriore di quanto l'umanità arendtiana sia caratterizzata dal *nomos* della pluralità (la dualità del pensiero «fa segno alla pluralità infinita che è la legge della terra»¹¹⁴). Entro questa dimensione, la coscienza è la consapevolezza che si accompagna alla attualizzazione di quel processo dialogico che è la differenza del due-in-uno. L'io che pensa *su* qualcosa e non *a* qualcosa (un tornare su).

Quali sono le indicazioni che l'agire può trarre da questa attività della mente? Innanzitutto va chiarito che il pensiero è una facoltà presente in ognuno che può, tuttavia, non essere attivata. È possibile non scindersi e «scansare quel commercio con se stessi» evocato da Socrate, anche se una vita senza pensiero, per quanto possibile, non è pienamente viva¹¹⁵. Chi non pensa è co-

¹¹¹ H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 275.

¹¹² *Ibid.*, p. 278.

¹¹³ «La solitudine è quella situazione umana in cui tengo compagnia a me stesso. La desolazione dell'isolamento si produce quando sono solo senza essere capace di scindermi nel due-in-uno, senza essere capace di tenermi compagnia, allorché, come soleva dire Jaspers, "vengo meno a me stesso" (*ich bleibe mir aus*), o, per dirla in altro modo, quando sono uno e senza compagnia», *ibid.*, p. 280.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 283.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 286. Sui rilievi della dottrina di Socrate nella teoria politica di Arendt, in particolare sulla pluralità che il pensare rappresenta, cfr. U. Ludz, *I progetti di Hannah Arendt*

me se camminasse nel sonno. Chi decide invece di vivere a pieno deve evitare allora di fare ciò che potrebbe rendere ai due-in-uno impossibile la convivenza, che potrebbe minare l'amicizia e l'armonia tra sé e sé. E allora quando si tratterà di agire nel mondo delle apparenze le sue regole non saranno quelle dettate dalla maggioranza o approvate dalla società, ma il suo criterio sarà quello di rimanere in accordo con il compagno che lo abita. Il pensiero non fornisce valori né avvalora le normali regole di condotta e non ha rilevanza politica se non nelle situazioni-limite. Quando tutti si lasciano trascinare dalla corrente della credulità o si lasciano sedurre dalle ideologie, solo allora quelli che si sottraggono al processo in quanto pensanti si rivelano altresì agenti.

Occorre dettagliare la relazione tra non-pensiero e male, mettendo in luce le conseguenze della componente morale che la catarsi del pensiero schiude nelle emergenze politiche. Il dialogo silenzioso con se stessi che caratterizza il due-in-uno ci dice che nel compiere il male si è condannati a vivere con un malfattore. Fare il male è una modalità di deteriorare quella capacità di ripensare a ciò che accade, di raccontarsi quanto si compie, quasi si trattasse di una sorta di storia che può successivamente essere comunicata agli altri¹¹⁶. 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 a una dimensione di profondità, di mettere radici ed essere più stabili senza lasciarsi avviluppare dallo spirito del tempo. Questo è il motivo per cui il male peggiore è quello senza radici, quello che può arrivare a essere illimitato perché nessuna radice lo ha fermato. La pratica del pensiero equivale a un radicarsi a fondo che pone limiti alla propria *hybris* ed evita che si pattini sulla superficie degli eventi. Un'eventuale perdita di questa capacità

per una Introduzione alla politica, cit., p. 133; inoltre cfr. A. Herzog, *Penser autrement la politique. Éléments pour une critique de la philosophie politique*, Éditions Kimé, Paris 1997, pp. 84-87. Questo modello vede in Socrate (e in Jaspers) il pensatore capace di integrare la solitudine del pensiero a una vita plurale e alla comunicazione. Arendt sembra voler conciliare a tutti i costi pluralità e azione, pluralità e pensiero (da qui il dialogo con se stessi). Tali questioni si collocano all'interno del tentativo (problematico per l'autrice) di tenere insieme un pensiero non professionale capace di ritirarsi dal mondo per pensare e di avere nel contempo il suo spazio nell'ambito politico. Si rinvia a altresì a G. Furnari Luvarà, *Identità e differenza. Il "due-in-uno" socratico in Hannah Arendt*, in F. Fistetti, F.R. Recchia Luciani (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia e totalitarismo*, cit., pp. 115-129.

¹¹⁶ Cfr. H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, cit., p. 80. Il ricordo rappresenta una modalità di ripensare a ciò che è accaduto. Per ricordare qualcosa occorre innanzitutto parlarne con se stessi.

di pensare e di ricordare, di praticare il due-in-uno, avrà quindi conseguenze sulla condotta verso se stessi e verso gli altri. L'agire allora non ha bisogno di fare appello, con Kant, a doveri o a obbligazioni, ma deve appoggiarsi a una capacità facile a smarrirsi come quella di pensare e rammemorare¹¹⁷. 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 prefissate¹¹⁸. Il pensiero, in quanto attività, 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 male¹¹⁹. 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 pongono ostacoli alla possibilità di compiere il male. Quella socratica sembra configurare allora una morale che assume rilievo politico nei tempi di crisi, quando «l'io, inteso come ultimo bastione della condotta morale, rappresenta a livello politico una sorta di misura di emergenza»¹²⁰. Appellarsi a presunti principi morali in circostanze normali o per faccende banali è ingannevole e in genere i moralisti benpensanti sono i primi a conformarsi a qualunque regola si imponga in un certo momento. È nelle circostanze eccezionali, nelle emergenze che l'io, se non ha smarrito il dialogo del due-in-uno, svela la sua componente morale trattenendosi dal fare il male. Volgendo lo sguardo ai precetti socratici ci troviamo dinanzi a una morale negativa e marginale, che sembra essere l'unica in grado di funzionare nelle emergenze, quasi come fenomeno al limite della politica. In queste situazioni, proposizioni come “non uccidere” e “non mentire” continuano a essere autoevidenti solo per chi vuole continuare a vivere in compagnia di se stesso dando profondità all'esistenza¹²¹.

¹¹⁷ Cfr. *ibid.*, p. 83. 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 di cose-del-pensiero.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 88.

¹¹⁹ Cfr. J. Kohn, *Introduzione*, cit., p. XVII.

¹²⁰ H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, cit., p. 89.

¹²¹ Cfr. F. Fistetti, *Immaginazione e ragione politica. Totalitarismo e democrazia*, cit., pp. 72-76. Fistetti rimarca la lettura originale del razionalismo etico di Socrate che fa coincidere la logica con l'esistenza concreta del soggetto alla ricerca dell'armonia con se stesso (di qui non poter vivere con se stessi sapendo di essere assassini). Nelle situazioni-limite la

Questi precetti negativi che chiamano in causa l'accordo dell'io con se stesso per arginare la possibilità di compiere il male sono comunque molto soggettivi, perché può variare da persona a persona quel che si può sopportare prima di perdere la propria integrità. Arendt si interroga allora sulla possibilità di andare oltre proposizioni meramente negative e nel tentativo di dare una risposta a questa domanda torna a interpretare alcuni luoghi kantiani, innestando il giudizio alle riflessioni sulla morale, segnatamente alla possibilità di distinguere il bene dal male. 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»¹²². Richiamando il Kant della *Kritik der Urteilskraft*, 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) universale»¹²³. 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 che si può identificare la bellezza, che è pur sempre qualcosa di universale, quando la si scorge e riconosce nei particolari. L'interrogativo da porsi è come un giudizio di questo tipo possa reclamare validità. L'intento evidente è quello di impiegare in campo morale le riflessioni kantiane circa i giudizi di gusto. Entro questa finalità e alla luce del crollo degli standard morali, Arendt 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 morali¹²⁴.

La risposta all'interrogativo posto conduce nuovamente a Kant e al ruolo che il senso comune assume nel giudizio. Arendt specifica che il senso

coscienza di costui non parla il linguaggio dell'obbligazione ("tu devi") ma quello del non-potere-agire-così, pena il non poter essere in pace con sé.

¹²² H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, cit., p. 123.

¹²³ *Ibid.*, p. 119.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 120. Si veda R. Beiner, *Il giudizio in Hannah Arendt*, cit., pp. 163 ss. L'autore, commentando Arendt, mette in luce che la mancanza di un'oggettività morale sembra aprire a una soluzione soggettiva nell'appello a un gusto morale che funga da legame comunicativo tra soggetti giudicanti.

comune in Kant non allude a un comune possesso quanto a un senso di comunità grazie al quale si può comunicare quello che si percepisce agli altri. Come sappiamo, questa attitudine del senso comune rinvia all'immaginazione, vale a dire a quella capacità di rendere presente ciò che è assente e che appartiene a tutti.

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. Cosicché, 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 generale¹²⁵.

Questo giudicare con «mentalità allargata» attiene alla capacità di rappresentarsi come si starebbe “al posto di”, al pensarsi nei panni 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 a 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»¹²⁶. Se al senso comunitario si ascrive la paternità di quei giudizi estetici che silenziosamente evocano l'assenso altrui, Arendt si chiede se sia possibile «interpretare il comportamento umano nei termini che Kant riteneva appropriati solo per il comportamento estetico»¹²⁷. Nella ricerca, quindi, di precetti per andare oltre la negatività delle proposizioni socratiche lo sguardo è rivolto a quella sfera estetica che, in virtù del senso comune, è riuscita a prendere in considerazione gli uomini al plurale.

C'è qualcosa cui potersi appoggiare per discernere tra giusto e ingiusto allo stesso modo in cui si distingue tra bello e brutto? Sappiamo già che non si può decidere riferendosi agli usi e ai costumi di una società, (i *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»¹²⁸. Nelle decisioni che hanno ricadute sulla sfera morale ci si può, tuttavia, riferire agli «esempi».

¹²⁵ H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, cit., p. 121.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 122.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 123.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 124.

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 aggrapparci a nulla di generale, ma almeno aggrapparci a dei casi particolari che sono diventati altrettanti esempi¹²⁹.

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 abbia fornito un esempio con la sua condotta¹³⁰. Sull'affermazione del meglio subire che fare il male ha messo in gioco la sua vita quando ha deciso di non sfuggire alla sentenza che lo condannava a morte. Questo insegnamento attraverso l'esempio mostra come una verità filosofica possa trasformarsi in “pratica” ed essere di ispirazione alle azioni solo «quando riesce a diventare manifesta sotto forma di esempio»¹³¹. Nel tentativo di distinguere il bene dal male è facile che si evocino persone e gesti che, pur essendo distanti o assenti, costituiscono un esempio. Indugiando sui risvolti dell'esempio per il giudizio morale, Arendt ritiene che sulla condotta e sulle scelte abbiano influenza le persone con cui decidiamo di vivere, perché anche nel prediligere una compagnia ci si riferisce a esempi di persone, siano esse reali o distanti nel tempo e nello spazio. 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 male¹³².

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ *Ibid.*, p. 125.

¹³¹ H. Arendt, *Verità e politica*, cit., p. 56. «Questa trasformazione di un'affermazione teorica o speculativa in una verità esemplare – una trasformazione della quale è capace soltanto la filosofia morale – è una esperienza limite per il filosofo: dando l'esempio e “persuadendo” la moltitudine nell'unica via a lui accessibile, egli ha cominciato ad agire», *ibid.*, p. 57.

¹³² H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, cit., p. 126. Sull'intreccio tra capacità di giudizio e scelta delle compagnie come guida delle azioni, cfr. B. Assy, *Coltivare sentimenti pubblici. La struttura pubblica della Vita della mente di Arendt*, cit., pp. 146-148.

Sulle decisioni che riguardano il bene o il male influiscono i compagni con i quali passiamo il nostro tempo e su questa stessa scelta pesano gli esempi di persone o eventi a cui ci siamo riferiti. Se qualcuno dovesse preferire la compagnia di Barbablù prendendolo come esempio, l'unica cosa che si potrebbe fare è quella di stargli a distanza. Sappiamo, tuttavia, che per Arendt il pericolo di un male superficiale è quello prodotto da uomini banali che non fanno distinzione nella scelta dei compagni.

È stato osservato in proposito che il rivolgersi all'esterno, verso soggetti considerati esemplari, sposterebbe la moralità della coscienza dall'accordo con se stessi a quello con gli altri (per questo la validità dei giudizi è intersoggettiva)¹³³. A trattenerci può essere il pensiero come due-in-uno oppure il giudizio che guarda agli altri rappresentandoli, resta tuttavia ferma la circostanza che il male attiene al non prendere mai una decisione. La decisione tramite posizionamento può essere l'esito di quel riemergere dalla solitudine del pensiero scegliendo gli esempi o i compagni con cui vogliamo vivere senza lasciare che siano le circostanze a farlo per noi. Questa scelta ha come effetto una responsabilizzazione che obbliga a essere giudicati dagli altri come un individuo immerso nelle relazioni costruite attraverso azioni e parole¹³⁴.

Questa ricognizione può essere conclusa facendo riferimento al saggio *Thinking and Moral Consideration* del 1971, nel quale ritroviamo alcuni dei temi trattati nelle lezioni, 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 (come attitudine a distinguere il bene dal male, il bello dal brutto) e facoltà di pensiero, nonché dal legame tra attività del pensiero e capacità di compiere il male¹³⁵. I problemi sollevati sono formulati in termini di *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?»¹³⁶.

¹³³ Cfr. G. Williams, *Etica e relazionalità umana: tra le diverse concezioni della moralità di Hannah Arendt*, in F. Fistetti, F.R. Recchia Luciani (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia e totalitarismo*, cit., pp. 111-113.

¹³⁴ Cfr. *ibid.*, p. 114. Sapere che ci si riferisce a un esempio significa vivere con gli altri nel giudizio, e cioè vivere con l'esempio di qualcuno piuttosto che di qualcun altro.

¹³⁵ Cfr. H. Arendt, *Il pensiero e le considerazioni morali*, cit., p. 138. Si veda S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit., p. 353.

¹³⁶ H. Arendt, *Il pensiero e le considerazioni morali*, cit., p. 138.

Senza indugiare su temi già scandagliati, è possibile, tuttavia, rimarcare come anche in questo testo la domanda sulla morale sia chiarita alla luce degli enunciati socratici di matrice soggettiva, in particolare dell'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» siamo dinanzi a un'identità 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»¹³⁷. Entro questo orizzonte, vicino a quanto rilevato nel *Thinking*, Arendt chiarisce, a conclusione del saggio, 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 queste tendono a cristallizzarsi in ideologie, coloro che pensano non hanno più solo un ruolo periferico nel campo politico.

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 umane¹³⁸.

La chiusura è affidata a un riferimento ulteriore alla distinzione tra facoltà di giudicare e facoltà di pensare che incontriamo anche nel *Thinking*¹³⁹. 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 alcuni, la facoltà di pensare attiene alle cose invisibili, alla «rappresentazione di cose assenti»¹⁴⁰. Come dire che se il pensiero è l'attività attraverso la quale il nostro potere invisibile si rapporta alla que-

¹³⁷ *Ibid.*, p. 159.

¹³⁸ H. Arendt, *Il pensiero e le considerazioni morali*, cit., p. 163. Sul punto si vedano L. Bazzicalupo, *Hannah Arendt. La storia per la politica*, cit., p. 287 e R. Beiner, *Il giudizio in Hannah Arendt*, cit., p. 160.

¹³⁹ Cfr. H. Arendt, *La vita della mente*, cit., pp. 288-289.

¹⁴⁰ H. Arendt, *Il pensiero e le considerazioni morali*, cit., p. 163.

stione del senso, il giudizio rappresenta il pensiero nella sua fonte fenomenale, nel suo radicarsi nella contingenza di un'esperienza particolare¹⁴¹. Queste due facoltà sono comunque legate tra di loro: da una parte il pensiero, quale due-in-uno di quel dialogo silenzioso, «attualizza la differenza scavata nella nostra identità dalla coscienza», dall'altra il giudizio esibisce il pensiero in quel mondo delle apparenze in cui non si è mai soli e si è troppo impegnati per poter pensare¹⁴². Pertanto, «la manifestazione del vento del pensiero non è la conoscenza, [ma] è la capacità di distinguere il giusto dall'ingiusto, il bello dal brutto»¹⁴³.

3. La responsabilità

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 il mondo, quale richiesta di senso, ci ha condotto altresì a un appello al giudizio, a un radicarsi nella contingenza dell'esperienza su di un terreno preparato dal pensiero¹⁴⁴. A fronte del male estremo 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 ampio¹⁴⁵. 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 con-

¹⁴¹ Cfr. A.-M. Roviello, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, cit., p. 125.

¹⁴² H. Arendt, *Il pensiero e le considerazioni morali*, cit., p. 163. Si veda a commento R. 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 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».

¹⁴³ H. Arendt, *Il pensiero e le considerazioni morali*, cit., p. 163. Cfr. F. Fistetti, *Immaginazione e ragione politica. Totalitarismo e democrazia*, cit., p. 85. Si potrebbe dire, per Fistetti, che Socrate prepara a Kant. Questo perché il pensare è alla base del giudizio, e cioè solo se ho appreso a vivere con me stesso posso comunicare e convivere con gli altri tenendo conto del loro modo di vedere.

¹⁴⁴ Cfr. A.-M. Roviello, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, cit., pp. 105 ss. Roviello parla del giudizio 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.

¹⁴⁵ S. Maletta, *Hannah Arendt e Martin Heidegger. L'esistenza in giudizio*, cit., p. 171.

tingenza. 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 comune¹⁴⁶. 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, senza rinunciare a 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 soggetto¹⁴⁷.

La curvatura morale che assume il giudizio arendtiano avvia al vincolo della responsabilità, come abbiamo avuto modo di rilevare nel caso Eichmann. Una delle intuizioni del testo in questione riguarda la combinazione tra burocratizzazione, non pensiero 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 compiere abitua a vedere «la responsabilità di chi agisce alla luce di questo o di quel tipo di determinismo»¹⁴⁸. 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

¹⁴⁶ J.-F. Lyotard, *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Editions Galilée, Paris 1986, tr. it. *L'entusiasmo. La critica kantiana della storia*, Guerini e Associati, Milano 1989, p. 52. Cfr. E. 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.

¹⁴⁷ Cfr. E. 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».

¹⁴⁸ H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, cit., p. 292.

esibisce la riluttanza, come abbiamo già messo in evidenza, a giudicare nei termini di una «responsabilità morale individuale»¹⁴⁹. La responsabilità personale è diversa dalla responsabilità politica di un governo, cioè dalle azioni che quest'ultimo compie e dalle 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 male¹⁵⁰.

Il male peggiore è quello commesso da “nessuno”, vale a dire 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 che consente di 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 a essere qualcuno. L'incapacità di discernere tra bene e male non apre a una ricostruzione di principi morali di carattere universale, ma fa appello a un senso di responsabilità personale che sia in grado di funzionare anche nei tempi bui¹⁵¹.

Le «azioni di Stato» e gli «ordini superiori» non possono scusare, né deresponsabilizzare, soprattutto dinanzi a una Corte, quando a essere sotto processo non è un sistema, né una nazione, ma un singolo individuo. In un ordinamento come quello totalitario, dove il crimine è assunto nell'ordine della legalità, qualunque accusato non potrà che tentare di deresponsabilizzarsi dichiarando di aver agito nel rispetto della legge, pur avendo commesso crimini. In una situazione di dismissione del proprio giudizio morale, la cieca obbedienza a un ordine di crimini legalizzati rende comunque corresponsabili, perché obbedire equivale ad appoggiare attivamente una politica di sterminio¹⁵². 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

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 298.

¹⁵⁰ H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, cit., p. 95.

¹⁵¹ Cfr. P. Helzel, *L'evento Auschwitz. Nella teoria politica di Hannah Arendt*, cit., pp. 152-153.

¹⁵² Cfr. H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, cit., p. 284.

normali che la morale rivela la sua tenuta. La responsabilità non fa appello alle regole di un sapere acquisito, ma quando non si hanno riferimenti si tratta di assumere quel vuoto in cui le decisioni non sono già prese¹⁵³. Sembra essere proprio l'impossibilità la condizione di possibilità della responsabilità, perché rispondere di qualcosa in situazioni normali spesso riduce la morale a mera tecnica, a precetti da applicare¹⁵⁴. Quando, invece, si è costretti a giudicare senza appigli, muovendo da quel dialogo del due-in-uno in forza del quale si può progressivamente andare in profondità mettendo radici, 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, senza dimenticare che le riflessioni di Arendt sul tema si possono più agevolmente collocare sul terreno della domanda che non della soluzione¹⁵⁵. In uno dei primi scritti arendtiani, *Organized Guilt and Universal Responsibility* (1945)¹⁵⁶, emerge come nel sistema nazista i confini che separavano innocenti da colpevoli fossero stati erosi a tal punto da rendere impossibile la distinzione tra un criminale e un eroe nascosto. Molti erano i responsabili in senso lato, che avevano simpatizzato per il regime e non erano 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 tedesco¹⁵⁷. Occorre, invece, guardare alla composizione di quell'organizzazione terroristica senza precedenti, in particolare alla consistente presenza in essa di «lavoratori e onesti padri di famiglia»¹⁵⁸. Arendt sottolinea 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 tem-

¹⁵³ Cfr. S. Forti, *Le figure del male*, cit., p. LII.

¹⁵⁴ Cfr. *ibid.*, pp. LIII-LIV.

¹⁵⁵ Cfr. É. Tassin, *Preface*, in J. Truc, *Assumer l'humanité. Hannah Arendt: la responsabilité face à la pluralité*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 2008, pp. 11-12.

¹⁵⁶ H. Arendt, *Organized Guilt and Universal Responsibility*, in «Jewish Frontier», n. 1, 1945, pp. 19-23; raccolto in *Essays in Understanding: 1930-1954. Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt*, cit., tr. it. *Colpa organizzata e responsabilità universale*, in *Archivio Arendt I. 1930-1948*, cit., pp. 157-167.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 161.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 164.

po in un avventuriero involontario che [...] non poteva mai essere certo di che cosa gli avrebbe riservato l'indomani»¹⁵⁹.

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 verso una progressiva massificazione segnata dal disinteresse per gli affari pubblici e da un'estraneità alla virtù civica si spiega in parte alla luce delle vicissitudini del tempo, per quanto si tratti di un fenomeno che ha una portata internazionale. Entro questa prospettiva, va ricordato che «[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 boia»¹⁶⁰. 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 funzione svolta da questo individuo prevedeva il concorso allo sterminio, in tal caso poteva non considerarsi un assassino, ma semplicemente un lavoratore che esegue le sue mansioni e che non deve risponderne. A quest'atrofia di pensiero si aggiunga che l'idea di umanità, che comporta l'assunzione di una responsabilità per i crimini commessi dagli uomini, era stata sostituita dalla dottrina della razza, che misconosce la possibilità stessa di condividere una co-umanità.

Qualche anno più tardi, nel già richiamato *The Aftermath of Nazi Rule. A Report from Germany* (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 elusione della responsabilità¹⁶¹. Un aspetto di questo scollamento investe la tendenza a «trattare i fatti come se fossero mere opinioni», in virtù di una specie di «*gentlemen's agreement*» per il quale ognuno può dimenticare e ignorare perché in fondo ciascuno può avere la sua opinione¹⁶². Questo presunto relativismo riguardo ai fatti in realtà non fa che indebolire anche le opinioni, che rischiano di non avere nessun valore. In una situazione di questo tipo i nazisti convinti e gli antinazisti rappresentano un elemento quasi minaccioso, perché la loro stessa esistenza testimonia i fatti accaduti nella loro gravità e irrecusabilità. La rimozione di una realtà, atte-

¹⁵⁹ *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».

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 165.

¹⁶¹ Cfr. H. Arendt, *I postumi del dominio nazista: reportage dalla Germania*, cit., p. 23.

¹⁶² *Ibid.*, p. 25.

stata 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 lasciatole in eredità dal regime hitleriano»¹⁶³.

Le riflessioni sulla responsabilità sono intessute prevalentemente attorno al totalitarismo nazista, sia a pochi anni dalla fine del conflitto mondiale che a ridosso del caso Eichmann. Su quest'ultimo caso Arendt torna in *Personal Responsibility under Dictatorship* (1964). In esso l'accento è posto sulla tendenza a demandare genericamente le responsabilità ai processi storici, ai movimenti dialettici, alla «misteriosa necessità degli eventi che lavora alle spalle degli uomini»¹⁶⁴. 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 una forza inevitabile cui nessuno può sottrarsi in determinate circostanze. Al fondo di questo rifiuto di 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 preferisce ricorrere a un concetto fallace come quello di colpa collettiva, in base al quale tutti sono colpevoli e, quindi, nessuno lo è. Arendt ammonisce che «[là] dove prevale il concetto di colpa collettiva, non resta più nessuno da chiamare per nome»¹⁶⁵.

Anche in questo intervento riemerge il nesso tra facoltà del giudizio, questioni morali e responsabilità. Rispetto all'intreccio tra esercizio del giudizio e terreno instabile della morale, si evidenzia 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 preconcrete, 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 cadere¹⁶⁶.

Solo se il giudizio sarà in grado di ricavare da sé i propri principi, di mostrarsi autonomo, senza limitarsi a essere un'automatica attività di sus-

¹⁶³ *Ibid.*, p. 32.

¹⁶⁴ H. Arendt, *Personal Responsibility under Dictatorship*, in «The Listener», 1964, pp. 185-187 e p. 205, raccolto in *Responsibility and Judgment*, cit., tr. it. *La responsabilità personale sotto la dittatura*, in *Responsabilità e giudizio*, cit., p. 17.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 18.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 23.

sunzione, allora sarà possibile muoversi nell'ambito delle questioni morali. La sfera della morale attiene, tuttavia, a una responsabilità di carattere personale, diversa da quella, strettamente politica, che un governo assume rispetto alle attività dei suoi predecessori e che una nazione prende in carico per i fatti positivi o negativi del proprio passato¹⁶⁷. 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 e che disorienta sul piano morale.

Per sfuggire a insidiose generalizzazioni, va precisato che si può parlare di colpa e innocenza di individui singoli. A complicare il quadro è intervenuta la teoria dell'ingranaggio, ritornata in auge con il processo Eichmann, che proclama la perfetta fungibilità di ogni pezzo entro un sistema politico altamente burocratizzato¹⁶⁸. In un'amministrazione che funziona attraverso un meccanismo di ruote e ingranaggi si può sempre sostenere che qualcuno avrebbe comunque compiuto quell'azione al posto nostro. Si tratta di un argomento noto:

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 crudele¹⁶⁹.

In un'aula di tribunale, tuttavia, non è possibile mettere sotto processo un intero sistema architettato secondo microfunzioni, ma si può sollevare la questione della colpa giuridica del singolo. All'interno di una dittatura o di un regime totalitario, la responsabilità personale non può essere schermata e giustificata alla luce dell'apparato. Questo non implica che debba essere trascurato il contesto e che questo non possa essere considerato come un'attenuante di carattere morale o giuridico. Tuttavia, il sistema non costituisce la legittimazione di un crimine, neppure quando convince la popolazione ad accettare il male minore, portandola di fatto ad accettare il male *tout court* («coloro che scelgono il male minore dimenticano troppo in fret-

¹⁶⁷ Cfr. *ibid.*

¹⁶⁸ *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».

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 27.

ta che stanno comunque scegliendo il male»¹⁷⁰).

Il fuoco della questione morale (e della responsabilità) nei regimi presi in esame non si tocca con le definizioni di genocidio o con una quantificazione del numero delle vittime, ma solo quando si considera che gli avvenimenti hanno avuto come cornice un ordine legale che aveva assunto come criterio quello dell'uccidere innocenti al di fuori di considerazioni militari o utilitaristiche. Quando nel processo Eichmann Arendt ha modo di ascoltare dalla difesa che gli stermini erano una faccenda medica, si trova ad avere la sconcertante conferma di come la morale di una nazione civilizzata si fosse ridotta a un insieme di *mores*. I pochi che hanno rifiutato di compromettersi con il regime, i non-partecipanti, irresponsabili agli occhi della maggioranza, non erano dotati di standard di moralità più stabili degli altri. In costoro non vi erano segnali di un funzionamento automatico della coscienza come, invece, nella maggior parte dei «membri della società *rispettabile*» che avevano barattato repentinamente un sistema di valori con un altro¹⁷¹. Il criterio seguito da quanti non hanno collaborato è stato quello di chiedersi «fino a che punto avrebbero potuto vivere in pace con la propria coscienza se avessero commesso certi atti»¹⁷²; e allora hanno scelto di rimanere in accordo con se stessi, di continuare a vivere con sé, anche se questa decisione non avrebbe mutato il corso delle cose. Non è stato l'imperativo «non uccidere» a trattenerli dall'uccidere o dal rendersi corresponsabili di stermini, ma l'idea di convivere (socraticamente) con un assassino. Il collasso morale della Germania nazista attesta 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 a esaminare le cose, appaiono, invece, meno superficiali.

Che cosa, si chiede Arendt, ha indotto quanti hanno collaborato a ogni livello a farlo? Un argomento addotto nei processi ha riguardato la necessità dell'obbedienza per garantire il funzionamento di una qualunque forma di comunità politica. L'obbedienza rappresenterebbe una virtù politica che fonda la possibilità stessa di un corpo politico. La fallacia di questa giustificazione è rintracciabile nella presupposta equiparazione di obbedienza e consenso, che spesso offusca la sfumatura semantica tra le due parole e che attiene proprio a una responsabilizzazione dei singoli. Quando un adulto dichiara di obbedire a un'autorità, fosse anche di un superiore, sta tacitamente dichiarando il suo consenso e prestando il suo sostegno. In questa

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 31.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 37.

¹⁷² *Ibid.*

linea, se è vero che un'impresa (politica) è generalmente avviata da un leader, è altrettanto vero che senza il sostegno e la cooperazione degli altri quest'iniziativa rimarrebbe a uno stato di impotenza. Questo implica che quanti rifiutano incarichi di responsabilità in un regime dispotico o totalitario, di fatto, gli negano il proprio sostegno. In questo senso, si può solo 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 questa»¹⁷³. Quelli che Arendt chiama «nuovi criminali», pur non avendo commesso crimini di propria iniziativa, devono essere considerati responsabili, perché nella sfera politica o morale non si può parlare di obbedienza (quasi si fosse in stato di schiavitù), bensì di sostegno. Né l'obbligazione politica, né quella morale possono giustificarsi sulla base di una cieca obbedienza¹⁷⁴.

L'intento arendtiano è di circoscrivere la responsabilità in capo ai singoli attraverso la capacità di giudicare da sé, per evitare che il ricorso alla collettivizzazione della colpa e a teorie universalizzanti apra a una smemorante assoluzione di tutti¹⁷⁵. Anche nei tempi bui in cui ogni via alla libertà politica sembra interrotta, è sempre possibile sottrarsi in prima persona e non dare il proprio sostegno. Questa singolarizzazione della colpa ritorna in *Collective Responsibility*, 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 partecipazione»¹⁷⁶. Le norme che attengono alla sfera giuridica e morale

¹⁷³ *Ibid.*

¹⁷⁴ Cfr. P. Helzel, *L'evento Auschwitz. Nella teoria politica di Hannah Arendt*, cit., p. 159.

¹⁷⁵ Cfr. R. 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 K. Jaspers (Id., *Die Schuldfrage*, Piper & Co., München, 1964, tr. it. *La questione della colpa. Sulla responsabilità politica della Germania*, Cortina, Milano 1996) nel suo testo sulla responsabilità tedesca è incorso 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. Su un confronto tra Arendt e Jaspers, cfr. A. Schaap, *Guilty Subjects and Political Responsibility: Arendt, Jaspers and the Resonance of the 'German Question' in Politics of Reconciliation*, in «Political Studies», vol. 49, 2001, pp. 749-766.

¹⁷⁶ H. Arendt, *Collective Responsibility*, in J.W. Bernauer (ed. by), *Amor mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Martinus Nijhoff Publishers, Boston

si riferiscono a quello che una persona ha fatto. In questo senso, se qualcuno partecipa a crimini di massa a dover essere giudicato sarà 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 nome¹⁷⁷. La responsabilità politica riguarda, pertanto, l'appartenenza a una comunità e, dal momento che 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»¹⁷⁸. La colpa è qualcosa di strettamente personale e singolarizza nella misura in cui si risponde di ciò che si è fatto. Ad Arendt interessa chiarire il caso della responsabilità collettiva di chi, come membro di una comunità, è ritenuto responsabile di atti 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 (che si tratti di una scelta consapevole oppure no), sappiamo che nelle situazioni estreme il sottrarsi non è una risposta strettamente politica, ma riguarda la possibilità di continuare a vivere con se stessi¹⁷⁹. Si tratta di una proposizione morale che ha una componente politica solo nelle emergenze. L'attività consona a questa morale laica sembra essere quel dialogo silenzioso con se stessi che si esercita in solitudine. Rimane la domanda sul come immettere nella sfera politica, in cui si è sempre con gli altri, questo pensiero in solitudine. Può anche darsi, aggiunge Arendt, che nessuna norma morale assolva dalla responsabilità collettiva. In fondo,

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 umana¹⁸⁰.

1986, pp. 43-50; raccolto in *Responsibility and Judgment*, cit., tr. it. *Responsabilità collettiva*, in *Responsabilità e giudizio*, cit., p. 127.

¹⁷⁷ Cfr. *ibid.*, p. 129.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 132.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 134.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 136.

Le riflessioni arendtiane sembrano tenere ferma l'esigenza di non sottrarsi alla responsabilità di giudicare. Alla luce di regimi che hanno esibito il collasso di principi morali apparentemente solidi, il richiamo a un'etica della responsabilità e del giudizio rappresenta una traduzione di quel monito più volte richiamato al "pensare a 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. Entro quest'orizzonte, sarà necessario che ciascuno si responsabilizzi anche rispetto al mondo¹⁸¹. Assumere la responsabilità significa, come è stato osservato, pensare a ciò che si fa individualmente ma anche a ciò che è fatto sotto i nostri occhi, perché in questo noi ci sia qualcosa di solidale¹⁸². La coscienza individuale della responsabilità si acquisisce pensando e ritornando su quanto è accaduto. Questa fase dell'assunzione di responsabilità è preceduta da un'iscrizione, da un riconoscimento di quella porzione di azione che abbiamo messo in atto e che può essere elusa schermandosi con i pregiudizi. Il doppio movimento di riconoscimento delle proprie azioni e di pensare alle loro conseguenze ha come esito politico il giudizio. Si potrebbe allora dire che il giudizio sta al pensiero, in quanto effetto della sua azione liberatoria, come la responsabilità sta alla libertà¹⁸³.

¹⁸¹ Cfr. T. Serra, *Virtualità e realtà delle istituzioni. Ermeneutica, diritto e politica in Hannah Arendt*, cit., p. 235. Si rimanda anche a S. Courtine-Denamy, *Le souci du monde. Dialogue entre Hannah Arendt et quelques-uns de ses contemporains*, Vrin, Paris 2000, pp. 85 ss. Si veda, nello specifico, il capitolo intitolato «Répondre du monde».

¹⁸² Cfr. J. Truc, *Assumer l'humanité. Hannah Arendt: la responsabilité face à la pluralité*, cit., pp. 38-39.

¹⁸³ Cfr. *ibid.*

5. *La politica per esempi*

1. Il miracolo della politica

Negli scritti arendtiani la dimensione politica degli esseri umani si attualizza a partire da una duplice esigenza: per un verso quella di appaersarsi entro uno spazio pubblico di parole e azioni plurali, sentendosi parte di una comunità politica organizzata, per un altro quella di pensare, comprendere e giudicare in relazione con se stessi e con gli altri mediante quella stessa sfera che si è chiamati a rivitalizzare¹. La politica come autentica significazione dell'esistenza è una paziente tessitura di legami attraverso i quali creare spazi nel mondo per formare coscienze in relazione.

Le esperienze politicamente autentiche raccontate e sezionate nelle opere di Arendt rappresentano più di una traccia da sviluppare. Non sono modelli da riproporre o applicare, né richiami nostalgici per un presente definitivamente spolitizzato. I miracoli politici narrati sono esempi per l'agire politico, esperienze intermittenti che segnalano un cammino, che illuminano una pista. Il racconto di questi fatti non vuole avere l'inconfutabile ragione che il mondo moderno riconosce solo alle cifre. Ai solidi argomenti che i dati in genere presentano, Arendt sembra preferire la forza delle esperienze e degli esempi, come emerso nel caso di vite di paria esemplari o nell'ambito morale.

Prima di analizzare le epifanie politiche presenti negli scritti arendtiani unitamente ai criteri di distinzione che presiedono a questa elezione, va rievocato il rapporto complesso e talvolta polemico che, secondo l'autrice, la filosofia ha intrattenuto con la politica. Si tratta di una relazione che non

¹ Cfr. M.C. Caloz-Tschopp, *Les sans-Etat dans la philosophie d'Hannah Arendt. Les humains superflus, le droit d'avoir des droits et la citoyenneté*, cit., p. 16.

intendiamo indagare autonomamente, ma disciogliere quasi in forma di premessa alle analisi dedicate al ripensamento della politica come libertà e agli esempi di rivoluzione e di disobbedienza. In una conferenza del 1954, Arendt precisa che «l'interesse per la politica non è qualcosa di scontato per il filosofo»², come si ricava dal fatto che parte delle filosofie politiche origina da una certa ostilità verso le vicende umane. A partire dal processo e dalla messa a morte di Socrate, ossia dalla condanna che la *polis* infligge al filosofo, si è fatta strada la domanda sulle modalità per proteggersi e liberarsi dalla sfera politica. Per vivere senza esserne infastidite, le filosofie politiche tradizionali hanno così tradotto la politica in una teoria adattata alla necessità che costringe gli uomini in quanto plurali a vivere insieme, lasciando che l'azione come inizio e non come mera gestione fosse appannaggio di pochi.

Che la politica e le vicende umane siano ambiti che pongono alla filosofia interrogativi reali è, secondo Arendt, un dato ormai riconosciuto dal pensiero politico contemporaneo, nella misura in cui «nessuno crede più sinceramente che ciò di cui abbiamo bisogno [siano] dei "sapienti" e che la sola cosa che si può apprendere dagli eventi politici è la "follia del mondo"»³. L'interesse che si registra da parte della filosofia europea nei confronti della politica è riconducibile alla rilevanza di eventi traumatici che hanno segnato il Novecento, dalle guerre mondiali ai regimi totalitari fino alla minaccia atomica. In realtà, una dignità filosofica alla sfera delle vicende umane era stata conferita dal moderno concetto di storia hegeliano, che consentiva al filosofo «di scoprire un senso nella sfera politica e, tuttavia, di comprendere questo senso come una verità assoluta che trascende ogni consapevole intenzione e che opera alle spalle dell'attore politico»⁴. Questa soluzione, che tiene insieme vicende umane e verità e che prestabilisce un'armonia tra politica e filosofia senza mettere in discussione il privilegio di quest'ultima, sembra complicarsi nel contesto del XX secolo, in cui si fa strada una relazione tra pensiero ed evento per cui né il filosofo né ciò che egli pensa si pongono fuori dalla storia stessa. Questo cambiamento è attestato dal ruolo svolto dalla nozione di «storicità» che, in termini heideggeriani, si traduce nell'essere inviati sul proprio cammino, in una storia umana riferita alla «storia dell'essere che in essa si rivela»⁵. A differenza

² H. Arendt, *L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo*, cit., p. 199. La conferenza in questione è stata originariamente presentata all'*American Political Science Association*.

³ *Ibid.*, pp. 200-201.

⁴ *Ibid.*, p. 201.

⁵ *Ibid.*, p. 203.

della concezione hegeliana, questa «storia ontologica (*Seinsgeschichte*)» non svela alcuna trascendenza o assoluto, sgombrando altresì il campo dalla sapienza filosofica che, per via della vicinanza all'assoluto, legittimava la conoscenza di leggi per governare le caotiche vicende umane⁶.

Lasciarsi alle spalle la sapienza rappresenta il segnale di un rinnovato interesse della filosofia per la politica, perché dà modo di analizzare la sfera pubblica alla luce delle esperienze umane che si producono nel suo ambito. Tuttavia, questo quadro mutato in cui gli schemi tradizionali mostrano la propria usura non implica necessariamente l'abbandono dell'ostilità del filosofo nei confronti della *polis*. Se, infatti, la storicità rispetto alla storia dà conto della moderna coincidenza di pensiero ed evento, tuttavia condivide con questa il fatto di non riuscire mai a mettere a fuoco quello che Arendt considera il vero nocciolo della politica, cioè «l'uomo come essere che agisce»⁷. Qui si rintraccia la ragione per la quale questa concezione sembra riuscire a dare maggiormente conto delle «tendenze» generali di un'epoca o di problemi che hanno una prospettiva storica, dal ruolo della tecnica nel mondo alla crescente omogeneizzazione globale. Dinanzi a queste inclinazioni che si dispiegano lungo un'epoca, le domande che interrogano da sempre la scienza politica e che investono altresì la filosofia, «che cos'è la politica?», «chi è l'uomo in quanto essere politico?», «che cos'è la libertà?»⁸, cadono invece progressivamente nell'oblio.

Prima di affrontare tali quesiti dedicando ad essi alcuni dei suoi successivi scritti e interventi, Arendt ci offre una breve ricognizione delle diverse modalità in cui l'interesse per la politica si manifesta nelle principali correnti filosofiche a lei coeve. Così il nichilismo, che dal punto di vista della storicità costituisce il destino nascosto dell'età moderna, nella filosofia cattolica può essere letto come l'esito della deviazione dalla tradizione antica e cristiana che si scorge nella secolarizzazione moderna. Dinanzi al caos prodottosi nella sfera delle vicende umane nel Novecento, si fa appello alla forza ordinatrice di principi trascendenti la cui essenza consiste nella «ri-subordinazione dell'ambito mondano-politico a quello spirituale»⁹. Le risposte fornite da questi pensieri non vanno, secondo l'autrice, oltre il tenta-

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, p. 204.

⁸ *Ibid.*, p. 205.

⁹ *Ibid.* Secondo Arendt non è un caso che siano i filosofi cattolici, distanti da un certo hegelismo, a fornire elementi per riattivare lo studio dei problemi politici. «Uomini come Maritain e Gilson in Francia, Guardini e Joseph Pieper in Germania, esercitano un'influenza che si estende ben oltre l'ambito cattolico: riescono a risvegliare un interesse, ormai sopito, per i problemi classici e perenni della filosofia politica», *ibid.*, p. 206.

tivo di riordinare un mondo caotico attraverso la restaurazione della tradizione, senza riuscire a mettere a fuoco problemi complessi perché inediti rispetto al quadro categoriale della tradizione stessa. Ragion per cui le esperienze che sono alla base di quel rinnovato interesse per la politica si trovano a essere minimizzate, come esemplificano la descrizione dell'ideologia totalitaria in termini di religione secolare e la creazione di una società universale quale risposta a eventi globali¹⁰.

Questa breve ricostruzione dedicata al rapporto tra politica e filosofia fa altresì riferimento alle posizioni degli esistenzialisti francesi e del pensiero tedesco a lei contemporaneo. Quanto ai primi, l'interesse per la politica origina dall'impossibilità di fornire risposte adeguate ai problemi insiti nella filosofia, circostanza che li spinge verso un attivismo politico. La situazione contro cui occorre reagire è quella rappresentata da un'esistenza insensata e assurda, nella quale l'unica via di scampo è offerta dal balzo nell'azione. La nausea nei confronti del mero esistere può essere dissipata quando l'uomo si avvede di non essere solo "dato", ma di poter divenire qualunque cosa voglia attraverso l'*engagement*¹¹. In questa linea, «la libertà umana significa allora che l'uomo può creare se stesso in un oceano di possibilità caotiche»¹². Questo superamento dell'*impasse* nichilista attraverso l'azione sfocerebbe in una rivoluzione che non è mai diretta contro le condizioni politiche e sociali ma contro la condizione umana in quanto tale, ossia in quanto gettata e mortale. Pur nelle varianti, la linea comune tra le diverse posizioni è rintracciata in un umanesimo attivistico teso a costruire un mondo ordinato e comprensibile. Questi pensieri, sintetizza Arendt, si presentano come un tentativo di mettere al riparo la natura umana a spese delle sue condizioni, senza tenere in conto che questa stessa natura può essere a sua volta condizionata¹³.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 207-208. L'interpretazione del dominio totalitario a partire dall'ideologia come religione secolarizzata minimizzerebbe il trauma dei crimini compiuti, non prestando la dovuta attenzione alla questione dei caratteri della società moderna che il totalitarismo evidenzia, tra cui un «ateismo della mera indifferenza». Allo stesso modo la creazione di una società universale unificata dai medesimi principi per far fronte a nuovi eventi corre il rischio di depotenziare i problemi senza centrare la situazione reale. Il concetto di libertà non è, dal punto di vista politico, immaginabile al di fuori di una pluralità che includa «non solo differenti stili di vita e pensiero, ma differenti principi». In tal senso, una società potenzialmente universale potrebbe essere una minaccia per la libertà.

¹¹ *Ibid.*, p. 210, Arendt commenta alcune tesi tratte da *La nausée* di Sartre e da *L'homme révolté* di Camus. Per un ulteriore richiamo si veda H. Arendt, *Preface. The Gap Between Past and Future*, in *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, cit., tr. it. *Premessa: la lacuna tra passato e futuro*, in *Tra passato e futuro*, cit., p. 30.

¹² H. Arendt, *L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo*, in *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, cit., p. 210.

¹³ *Ibid.*, p. 212.

La breve ricostruzione del ruolo assunto dalla politica nel panorama filosofico del dopoguerra si chiude con un richiamo ai contributi offerti dal pensiero tedesco alla filosofia politica, per quanto si tratti di dottrine non spiccatamente politiche. Jaspers, in particolare, avrebbe il merito di aver in qualche modo raccolto l'invito kantiano a sviluppare una storia dal punto di vista cosmopolitico scrivendo una storia della filosofia pensata come fondazione di un possibile organismo politico mondiale. Questa possibilità è praticata alla luce della convinzione che in una situazione che si appresta a essere globale, la filosofia debba rispondere con una «comunicazione illimitata» confidando nella praticabilità della convivenza tra gli uomini e nella disposizione ad aprirsi e ascoltare¹⁴. Occorre rimarcare che la comunicazione non allude a una manifestazione dei pensieri ma al carattere comunicativo della verità stessa. A differenza del ruolo unificante che può svolgere la fede come principio unico che sta sopra agli uomini, secondo quanto si ricava dalla lettura di Gilson, una ragione jaspersianamente comunicativa potrebbe rappresentare un legame universale perché non collocabile né al di sopra né all'interno degli uomini, bensì tra di loro. Arendt sembra, tuttavia, nutrire dubbi sul fatto che la filosofia jaspersiana, come esperienza maturata in solitudine rivolta a un uomo al singolare, possa dare conto della politica quale esperienza per uomini che esistono al plurale¹⁵. Se la filosofia sembra aver abdicato alla sua pretesa sapienza dinanzi alle vicende umane, tuttavia i pensieri sommariamente rievocati non hanno offerto un'analisi di quegli eventi catastrofici che rappresentano la misura ineludibile del proprio contesto. A conclusione dello scritto, Arendt osserva in tono amaro che in questa mancata assunzione delle esperienze traumatiche del presente sembra rinnovarsi

[...] il tradizionale diniego di accordare alla sfera delle vicende umane quel *thaumadzein*, quello stupore di fronte a ciò che è in quanto è, che, secondo Platone e Aristotele, è all'origine di ogni filosofia, ma che anche loro avevano rifiutato di riconoscere come condizione preliminare della filosofia politica¹⁶.

Una filosofia politica che voglia essere più di una semplice reinterpretazione non deve sottrarsi all'atto originario dello stupore accompagnato dal

¹⁴ *Ibid.*, p. 214.

¹⁵ È possibile che il concetto heideggeriano di "mondo" rappresenti un tentativo di sottrarsi a questo rischio, per quanto la stessa autrice non si attardi in questo scritto nel discettare di una presunta "pluralità" rintracciabile nell'uso che Heidegger fa del termine "mortalità", *ibid.*, p. 216.

¹⁶ *Ibid.*, p. 218.

bisogno di interrogare gli accadimenti, anche qualora questi producano uno stravolgimento del mondo.

Questa ricognizione dei vari modi in cui il pensiero ha declinato le vicende umane consente ad Arendt di ribadire il legame tra esperienza e filosofia come *thaumadzein*, richiamando tra le righe la centralità della questione politica e del suo rapporto con la libertà, a fronte del ruolo dominante che invece le tendenze hanno assunto all'interno delle dottrine. Che il problema della libertà costituisca il nocciolo della politica per Arendt lo ricaviamo da vari luoghi disseminati nella sua produzione, specie nel saggio *What is Freedom?* e nei frammenti raccolti postumi con il titolo *Was ist Politik?*. Nel primo saggio Arendt mette in luce come alla tradizione filosofica vada attribuita una distorsione più che un chiarimento di quell'idea di libertà che origina dall'esperienza, riconducibile a un suo spostamento dalla sfera politica delle vicende umane a un ambito interiore rappresentato dalla volontà. A questo proposito, occorre tenere a mente che la libertà è divenuta oggetto di indagine da parte dei filosofi solo tardivamente e in subordine alle grandi questioni metafisiche. Di fatto, l'ambito proprio alla libertà è sempre stato quello politico, al punto che quest'ultimo, come pure l'azione che lo mette in movimento, sarebbe difficilmente immaginabile senza presupporre l'esistenza stessa della libertà. Non siamo dinanzi ad uno dei molti problemi che interessano la sfera politica – sottolinea Arendt – ma si tratta dell'elemento che le conferisce significato e che induce gli uomini a vivere entro una forma organizzativa. In tal senso, «[l]a politica trova nella libertà la sua ragion d'essere, e nell'azione il suo ambito sperimentale»¹⁷.

La libertà politica presa in esame non si muove nella direzione centripeta propria a esperienze derivate di libertà interiore. Queste, infatti, presuppongono una fuga da un mondo che misconosce la libertà verso un asilo interno in cui è possibile intrattenere un rapporto con se stessi. Non si potrebbe, tuttavia, scorgere il legame tra libertà e volontà se non fossero prima il mondo e il rapporto con gli altri a restituircene un'esperienza che ci rende progressivamente consapevoli. A questa libertà è altresì premesso un atto di liberazione, vale a dire l'essersi liberati dalle necessità materiali della vita, a seguito del quale è possibile abbandonare la casa e fare esperienza del mondo condividendo la compagnia di altri uomini liberi. Questo incontro è pensabile solo laddove esista «uno spazio pubblico comune [...]»; in altre parole, un mondo organizzato politicamente, nel quale ogni uomo libero [possa] inserirsi con l'atto e con la parola»¹⁸.

¹⁷ H. Arendt, *Che cos'è la libertà?*, cit., p. 196.

¹⁸ *Ibid.*, p. 199.

La libertà non costituisce un attributo proprio a qualunque tipo di comunità, né una caratteristica automatica di ogni rapporto umano, come si può facilmente intuire. Le comunità tribali o domestico-familiari, dominate dalle necessità vitali e dalla conservazione dell'esistenza, non esibiscono caratteri politici, né sono animate da azioni libere. Allo stesso modo, nelle comunità governate da dispotismi che cancellano lo spazio pubblico, la libertà è completamente inibita. Attraverso progressive specificazioni, Arendt perviene a mettere a fuoco un tratto caratteristico della sua teoria, vale a dire quel coappartenersi di libertà e politica che, pur fuoriuscendo dai binari delle dottrine moderne, si iscrive entro il contesto novecentesco trasfigurato dai regimi totalitari. Questo legame si esplicita nel bisogno di uno spazio pubblico garantito dalla politica attraverso il quale la libertà possa fare la sua comparsa nel mondo¹⁹. Vale la pena soffermarsi su come la direzione intrapresa nuoti con vigore contro la doppia corrente dell'incompatibilità fra libertà e politica esibita dai totalitarismi e della libertà dalla politica veicolata dalle dottrine liberali. La penetrazione in ogni ambito della vita da parte dei regimi totalitari, da una deprivazione dei diritti del cittadino fino a un capillare controllo biopolitico del privato, ha messo in dubbio la compatibilità stessa di libertà e politica. Inoltre, il fatto stesso che alcune politiche siano riuscite a liquidare la vita nelle sue libere espressioni indurrebbe a credere realmente che «la libertà cominci dove finisce la politica»²⁰. Se l'esperienza sembra suffragare la visione liberale che utilizza come scala per una libera comunità lo spazio per dispiegare attività economiche, culturali o di altro tipo – ma comunque estranee alla politica – anche la teoria ha per lungo tempo pensato alla libertà come emancipazione dalla politica. Il peso drammatico delle esperienze e la tradizione moderna convergono quindi in una distinzione della libertà dalla politica. Riguardo alla storia del pensiero in età moderna, basti richiamare in via succinta il nesso politica-sicurezza categorizzato da Hobbes e raffinato dalle scienze politiche e sociali nel XIX e XX secolo. Con queste il solco tra libertà e politica tracciato da Hobbes nel tutelare l'individuo dal rischio di morte si allarga all'assicurare lo svolgimento del processo vitale della società nel suo corso.

Arendt sembra intuire la direzione amministrativo-assicurativa che andrà assumendo la politica come governo del processo vitale nella contemporaneità, con una conseguente marginalizzazione del fenomeno libertà di

¹⁹ La libertà «[p]uò certo abitare ancora nel cuore degli uomini, sotto forma di desiderio, volontà, speranza o aspirazione struggente: ma tutti sappiamo bene come il cuore umano sia un luogo oscuro, e qualunque cosa accada nelle sue tenebre possa difficilmente esser chiamato un fatto dimostrabile», *ibid.*, p. 200.

²⁰ *Ibid.*

là dalla finalità extrapolitica assegnatale da parte del pensiero moderno. Ciò nonostante, in coerenza con un modo di pensare mai incline all'ossequio delle tendenze o ai vaticini, Arendt non si sottrae a quell'interrogativo sulla ricerca del senso che emerge nella semplice irrinunciabilità del *che cosa*, che si tratti di politica, di libertà, di autorità, di rivoluzione, di violenza o di totalitarismo²¹. La lacuna categoriale nella quale il suo presente l'ha situata la induce a compiere una sorta di *epochè* dei significati di una concettualità ormai in frantumi per indagarne con paziente sguardo retroflesso origini e radici²². Il suo è un lavoro che unisce la cura filologica nel distinguere i significati sedimentati in un'espressione con la ricerca di esperienze storiche dalla portata esemplare in chiave euristica, senza dimenticare lo sfondo teorico offerto dai pensatori politici e l'apporto di quel "museo immaginario" di opere d'arte cui attinge come un benjaminiano pescatore di perle²³.

Nella cornice di queste esigenze, si iscrive il bisogno di riflettere su un truismo apparentemente usurato come il sostenere che la libertà sia la ragione d'essere della politica e che si esperisca nell'azione. A tal fine occorre innanzitutto separare la libertà dalla volontà, quasi si potesse ridurla a una scelta tra due opzioni, per accostarla al poter «chiamare all'esistenza una cosa che prima non esisteva, non era "data", neppure come oggetto della facoltà conoscitiva o immaginativa»²⁴, interpretando alcuni riferimenti tratti dal *Riccardo III* di Shakespeare. Attenta a separare le funzioni che hanno il giudizio dell'intelletto e il comando della volontà, per Arendt a connotare un'azione in senso libero è il principio ispiratore che in essa si attualizza. Come mostrano la "virtù" di Montesquieu e la "distinzione" caratteristica presso i greci, l'azione libera scaturisce dal presentificare principi che si manifestano solo attraverso di essa e fino alla sua durata, quali l'onore, la gloria, l'amore dell'uguaglianza. In tal senso:

La libertà o il suo contrario appaiono nel mondo ogniqualvolta si rendono attuali questi principi: la comparsa della libertà, come la manifestazione dei principi, coincide con l'atto realizzatore. Gli uomini «sono» liberi – ciò che occorre distinguere dall'aver la facoltà di esserlo – nel momento in cui agiscono, né prima né dopo: «essere» liberi e agire sono la stessa cosa²⁵.

²¹ Mi permetto di rinviare a quanto osservato in N. Mattucci, *Al di là dello stato sovrano. L'identità impolitica nel pensiero di Hannah Arendt*, in C.B. Menghi (a cura di), *Sovranità e diritto*, Giappichelli, Torino 2004, p. 94.

²² Cfr. G. Bettini, *Introduzione*, in H. Arendt, *Ebraismo e modernità*, cit., pp. 6-7.

²³ Cfr. B. Levet, *Le musée imaginaire d'Hannah Arendt. Parcours littéraire, pictural, musical de l'oeuvre*, cit.

²⁴ H. Arendt, *Che cos'è la libertà?*, cit., p. 203.

²⁵ *Ibid.*, p. 205.

L'esempio migliore dell'equivalenza tra libertà e azione è rintracciato nella virtù descritta da Machiavelli, ossia nella capacità e nell'abile competenza dell'uomo nel rispondere alle occasioni che la fortuna può presentargli. Più che l'esito dell'atto virtuoso, è il virtuosismo della virtù stessa che rileva in quanto eccellenza nell'esecuzione e che dà conto altresì della metafora della politica come "arte", da non equivocare con l'opera d'arte, con il capolavoro o con qualunque prodotto di un processo di reificazione. La peculiare affinità tra politica e arti "senza opera" è il «bisogno di altri alla cui presenza comparire»²⁶, vale a dire di un pubblico che attesti l'esecuzione virtuosa degli artisti nonché l'azione degli uomini. La presenza di uno spazio pubblico in cui apparire costituisce allora un carattere essenziale di una comunità politica nel senso sin qui indicato, per quanto non lo si incontra con frequenza.

Caso esemplare di una forma di governo provvista di un teatro in cui la libertà ha potuto dispiegarsi è la *polis* greca. Si tratta per Arendt della comunità che in forma di città-Stato ha per prima esperito il nucleo del "politico" e che continua a risuonare nell'etimologia e nel senso di una parola impiegata in tutte le lingue europee²⁷. In queste esperienze il rapporto tra libertà e politica si è offerto nella sua immediatezza perché tali spazi erano destinati al movimento di uomini liberi ed erano interdetti agli schiavi o ai lavoratori manuali²⁸. Risignificare il concetto di libertà muovendo da un esempio di epifania politica è un'operazione che appare insolita alla stessa autrice, a fronte di una tendenza che, come abbiamo visto, ha investito la volontà e il pensiero della sua spiegazione. Tuttavia, quello della *polis* ha rappresentato lo spazio di attualizzazione della libertà attraverso azioni e parole che hanno assunto la forma di eventi da comunicare e rammemorare

²⁶ *Ibid.*, p. 206.

²⁷ «Del resto, non è facile, e può anche ingenerare confusione, discutere i principi animatori della politica senza attingere, in certa misura, alle esperienze dell'epoca classica greca o romana; ciò accade perché gli uomini non hanno mai, né prima né dopo, tenuto la politica in tanta considerazione, né visto altrettanto onorevole il suo esercizio», *ibid.*, p. 207.

²⁸ «Ciò che distingueva i greci dai barbari era il fatto che il loro essere-assieme si svolgeva nella modalità di parlare gli uni con gli altri e non nell'essere dominati. πολιτεύειν significa, nel discorso, λόγον ἔχον, regolamentare tutte le questioni. Πολιτικόν e λόγον ἔχον sono la stessa cosa. Questa è la libertà greca. Essa è essenzialmente un fatto di politica interna; il πολιτεύειν ha un limite nella politica estera, soprattutto nei rapporti con i barbari, dov'è necessaria la violenza; [...] La politica finisce e non inizia là dove "parla" la violenza. Per questo motivo, sul piano della politica interna, essa è limitata dal dominio sugli schiavi, anch'esso basato sulla violenza. [...] La libertà (ἐλευθερία) non è dunque né: esser liberi dal dover-obbedire=impartire ordini, né autonomia (Platone la rende tale), ma vita nella modalità di parlare gli uni con gli altri». La libertà dei greci si muoveva entro l'assoggettamento degli schiavi all'interno e quello dei barbari all'esterno, H. Arendt, *Quaderni e diari. 1950-1973*, cit., pp. 339-340.

come storie²⁹. La storia “pragmatica”, intesa come glorificazione della fama derivante da qualcosa di molto fragile come le gesta, inizia con la strada tracciata da Omero, nella cui scia si collocano il racconto e il ricordo di quanto è accaduto a un popolo celebrati dagli storici³⁰.

Ciò che fonda il popolo greco non è la πόλις – non è la fondazione della città, ma neppure un accadere, bensì, in realtà, le gesta, i πράγματα attraverso i quali i successori si distinguevano dagli altri popoli, nella misura in cui se ne ricordavano. Così, la gloria diventa più affidabile, meno effimera, più tangibile: nasce la cosiddetta realtà storica come luogo umano per la gloria del singolo. Questo è il popolo³¹.

In una successiva annotazione, Arendt precisa ancora che, pur nei suoi tratti tirannici e nella noncuranza della sfera privata, la polis è riuscita a formare individualità straordinarie perché la sua libertà è legata all’associazione tra δόξα e ἀγωγή, cioè alla discussione e allo sviluppo della propria particolarità attraverso la comunicazione e il confronto con gli altri³².

Le esperienze greche e romane della libertà sono presentate come un concetto spiccatamente politico perché consustanziale alla cittadinanza, a differenza di una tradizione filosofica che, secondo l’autrice, ha per lo più sperimentato questo fenomeno nel rapporto tra sé e sé, facendolo progressivamente coincidere con il libero arbitrio³³. Senza addentrarci nell’analisi dell’equazione tra libertà e volizione, ci limitiamo a porre l’accento su come lo spostamento registrato dalla sfera dell’azione alla forza di volontà implichi a livello politico una centralizzazione della sovranità (ai danni del virtuosismo). Aggiungiamo che nella sua genesi e genealogia filosofica la

²⁹ A proposito del ricorrente impiego della polis da parte di Arendt, richiamiamo quanto osservato da Portinaro: «Nonostante l’indubbio ed esemplare impegno civile della Arendt, la sua opera appare pervasa dalla consapevolezza che le grandi lezioni del passato giungano ormai all’uomo moderno con un’eco troppo affievolita. Di qui la sua elegante ambivalenza, in virtù della quale il modello della polis si rivela disponibile ad una duplice utilizzazione: a fornire gli strumenti per un’operazione di *démontage* delle istituzioni politiche della modernità e a porre le premesse per una rifondazione della sfera pubblica», P.P. Portinaro, *La politica come cominciamento e la fine della politica*, in R. Esposito (a cura di), *La pluralità ir-rappresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, cit., p. 40.

³⁰ Nel quaderno Arendt riflette sul problema contemporaneo di storia soggettiva e oggettiva alla luce della storiografia di Tuciddide. Se, come accadeva presso i greci, si tramandasse solo ciò che è stato scelto in quanto ha senso (non perché qualcuno glielo attribuisca) verrebbe meno il problema storico legato al rapporto tra fatti e significati, cfr. H. Arendt, *Quaderni e diari. 1950-1973*, cit., p. 346.

³¹ *Ibid.*, p. 342.

³² *Ibid.*, p. 343.

³³ Cfr. H. Arendt, *Che cos’è la libertà?*, cit., p. 211.

libertà è stata pensata come emanazione della volontà, quindi come una facoltà soggettiva che attiene all'autogoverno della cittadella interiore, al dominio di sé. Si è così affermata una nozione antipolitica di libertà come ritiro dal mondo e dai rapporti plurali fuori di sé, celebrando un dominio compiuto di sé nella forma del soggetto sovrano³⁴.

A fronte di un contesto in cui il problema della libertà è essenzialmente trattato come questione di libero arbitrio per via della tradizione cristiana e di una cultura filosofica antipolitica³⁵, Arendt guarda ai momenti politici e prefilosofici dell'antichità nella convinzione che rappresentino l'esperienza più luminosa di libertà vissuta nell'agire e che non siano del tutto perduti per gli uomini³⁶. Si tratta di uno spazio originariamente politico messo tra parentesi da una tradizione impolitica fondata sul rapporto tra volontà e sovranità³⁷. A partire dalla connessione linguistica tra libertà e inizio, rintracciata nelle parole greche e latine impiegate per indicare l'idea di azione, Arendt accosta l'esperienza della *polis* e quella del popolo romano. I termini greci utilizzati per esprimere l'azione in due sue diverse fasi sono ἄρχεῖν e πράττειν, iniziare e porre in atto, quelli latini *agere* e *gerere*, che rendono il mettere in moto e il proseguire³⁸. La parola ἄρχεῖν in particolare racchiude l'esperienza della libertà come capacità di iniziare qualcosa di nuovo, requisito di chi già governa perché emancipato dalle incombenze che l'ἄρχων può realizzare (πράττειν) solo tra i suoi pari. La libertà del popolo romano si misura invece nel proseguire e dirigere le faccende della città (*res gestae*) a fronte dell'eredità lasciata con l'opera di fondazione-inizio

³⁴ Cfr. É. Tassin, *Le peuple ne veut pas*, in A. Kupiec, M. Leibovici, G. Muhlmann, É. Tassin (sous la direction de), *Hannah Arendt. Crises de l'état-nation*, cit., p. 307. Quando la volontà sperimenta l'incapacità di potere ciò che vuole si trasforma in volontà di oppressione. In questa lotta con sé da parte di una volontà intrinsecamente ambigua, libertà e sovranità indicheranno il dominio di questa divisione interna.

³⁵ «Per tutta la filosofia politica è rimasto un fattore decisivo che essa sia cominciata con il tramonto della *polis* e con la reazione di Platone alla corruzione di ciò che è politico. Aristotele tenta di mitigarlo, ma niente più», H. Arendt, *Quaderni e diari. 1950-1973*, cit., p. 355. Nel Quaderno XVIII aggiunge, a proposito di Platone e Aristotele, che l'interrogativo che li muove è chiedersi, di fronte al declino della *polis*, come riorganizzarla vivendo al di fuori di essa pur facendone parte, cfr. H. Arendt, *Che cos'è la libertà?*, cit., p. 361.

³⁶ Il peso che l'antichità ha nel pensiero arendtiano non va spiegato, per sua stessa ammissione, nei termini di amore per l'erudizione, di nostalgia o di continuità con una tradizione premoderna. Si tratta, invece, di richiamare nella contemporaneità il carattere esemplare di esperienze che non hanno avuto equivalenti, cfr. H. Arendt, *Che cos'è la libertà?*, cit., p. 220.

³⁷ Cfr. É. Tassin, *Le peuple ne veut pas*, cit., p. 305.

³⁸ Cfr. H. Arendt, *Che cos'è la libertà?*, cit., p. 221.

dagli avi³⁹. Come rilevato per l'esempio della *polis*, anche Roma sconterebbe la mancanza di una teoria pertinente «alle grandi istituzioni di libertà della *res publica* romana»⁴⁰.

Rispetto alla tradizione della libertà intesa in termini di volizione, Arendt evidenzia come nell'unica opera politica di Agostino, *De civitate Dei*, si rintracci un nesso con l'esperienza romana in una visione della libertà che da possesso del singolo è declinata come «caratteristica dell'esistenza dell'uomo nel mondo»⁴¹. Torna il richiamo, precedentemente analizzato, alla venuta al mondo dell'uomo come epifania della libertà. La nascita rappresenta l'introduzione di un nuovo inizio in un mondo già esistente e che continuerà a esistere anche dopo la scomparsa di ogni singolo individuo in quanto «novità». L'uomo, nella misura in cui è un inizio, può incominciare nuove cose, in tal senso la sua nascita rappresenta l'introduzione nel mondo della libertà come capacità di dare inizio. Si può sinteticamente affermare che in questa visione libertà e umanità si coimplicano. Oltre che osservare come questa parte dell'opera di Agostino presenti una concettualizzazione

³⁹ Un'ulteriore precisazione in tal senso la rintracciamo nel Quaderno XVIII: «[...] il punto essenziale è che, per i romani, gli avi sono *eo ipso* i *maiores*, ovvero coloro che hanno fondato la città e istituito la legge. Per questo, nel corso della storia, l'agire perde del tutto il senso del cominciare e del portare-a-compimento (ἀρχεῖν e πράττειν) e diviene *agere*, che propriamente significa essere attivi, occuparsi di, per conservare ciò che è stato fondato», H. Arendt, *Quaderni e diari. 1950-1973*, cit., p. 373. Sul punto si veda altresì H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., pp. 37-38, laddove l'autrice rimarca il connubio tra esseri liberi e iniziare rinvenuto nel mondo greco e nel mondo romano, nell'azione del capo e nella grandezza dei padri fondatori. Arendt si sofferma altresì su una feconda distinzione che caratterizza le due tradizioni: quella relativa all'attività legislativa e alla funzione della legge. Nella *polis* la legge traccia i confini delimitando lo spazio di estensione della forza. Come un urbanista o un architetto, i *nomoi* pongono un limite dall'interno verso l'esterno entro il quale si dispiega lo spazio di libertà politica del cittadino. La smodatezza e la sconfinatezza proprie dell'agire debbono essere confinate dalla legge all'interno della città. Guerra, combattimento e violenza sono usate verso l'esterno, in un agire che, non potendo fare a meno di comando e obbedienza, si presenta impolitico. A partire dal combattimento si costruisce un'identità interna tra cittadini di pari grado. Il concetto romano di legge, invece, prende le mosse dal contratto fondativo della città e dalla sua missione di espandersi includendo in essa, attraverso alleanze in forma di contratti, anche elementi estranei. Nel «serrare il mondo intero in un sistema di contratti» la politica romana si caratterizza soprattutto come politica estera, segnatamente come ordine costruito fuori dai propri confini attraverso vincoli-relazioni che producono una politicizzazione dei rapporti tra i popoli (da cui originerebbe per Arendt il mondo occidentale *qua* mondo). Tanto i greci quanto i romani sarebbero vittime delle loro leggi: le città-Stato potevano moltiplicarsi ma non unirsi in modo stabile, le alleanze romane finivano per imporre un dominio mondiale che non poteva che declinare. Se con la caduta di Roma è venuto meno per sempre il «centro di un mondo», con la fine di Atene si è eclissato un «vertice delle possibilità umane e mondane», *ibid.*, pp. 86 ss.

⁴⁰ H. Arendt, *Che cos'è la libertà?*, cit., p. 222.

⁴¹ *Ibid.*

della visione romana di libertà, Arendt richiama altresì alcuni passi del Nuovo Testamento per sottolineare che in esso la potenza della libertà è associata alla fede (e non alla volontà), la cui opera si manifesta nei “miracoli”. L’impiego di questo termine è flesso dall’autrice in una prospettiva mondana e politica, non ultraterrena, con allusioni a quello che è il «requisito» di ogni miracolo: interrompere fenomeni inseriti in una spirale processuale introducendovi «l’inatteso imprevisto»⁴².

Arendt chiude la sua riflessione sostenendo che la facoltà di essere liberi, in quanto cominciamento di ogni attività umana, sopravvive anche nei periodi dominati da automatismi processuali pur non essendo tangibile, mondana e quindi politica. A ben vedere, ogni realtà è intessuta di eventi infinitamente improbabili che appaiono in questo senso “miracolosi” e che ci sorprendono quando accadono. Allo stesso modo i processi storici possono essere prodotti e spezzati dalle azioni impreviste che l’uomo compie come iniziatore. In questa linea, «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»⁴³, specie dinanzi a tendenze catastrofiste in cui un atto compiuto in libertà non è automatico.

Il contesto in frantumi che Arendt assume nelle sue riflessioni e che la induce a guardare costantemente al passato non è volto a «riannodare il filo spezzato della tradizione o inventare qualche nuovo surrogato *à la page* per colmare la lacuna tra passato e futuro»⁴⁴. Dalla riflessione sul senso della metafora kafkiana di «Egli», in lotta tra un passato che lo sospinge in avanti e un futuro che lo ricaccia indietro, l’uomo nella misura in cui pensa può mantenere la sua posizione *tra* queste forze vivendo a pieno nella lacuna che sarà in grado di ricavarci. Si tratta di uno spazio atemporale scoperto nel cuore del tempo che nessuna tradizione passa in consegna ma che ogni nuovo essere umano come inizio e ogni generazione a venire debbono ricavarci e mantenere. In realtà, la lotta descritta dalla parabola kafkiana sembra essere l’ideale seguito di quanto René Char osservava in *Feuillets d’Hypnos* rimarcando che “la nostra eredità non è preceduta da alcun testamento”. Il posizionarsi col pensiero inizia dal fatto politico di un legame interrotto, di una mancata continuità tramandata. Non si è, tuttavia, «equipaggiati» per potersi situare in questa lacuna attraverso il pensiero, ma occorre lavorare in questa direzione con la pratica. Quelle di Arendt vogliono allora essere semplicemente «esercitazioni di pensiero politico» che si

⁴² *Ibid.*, p. 223.

⁴³ *Ibid.*, p. 226.

⁴⁴ H. Arendt, *Premessa: la lacuna tra passato e futuro*, cit., p. 37.

muovono nel senso di una possibile acquisizione del *come* si pensa senza fornire verità o suggerire prescrizioni⁴⁵. Questi esercizi prendono le mosse da quello che appare un punto nodale dell'*opus* arendtiana e che in questa sede abbiamo più volte evidenziato, ossia la convinzione che «il pensiero stesso nasca dai fatti dell'esperienza viva e debba rimanervi legato come agli unici segni indicatori validi per la propria ispirazione»⁴⁶. Sono gli avvenimenti politici concreti a sollecitare gli esercizi di pensiero che Arendt traccia nel presente, rivisitando criticamente il passato per immaginare una prospettiva politica futura che, almeno nelle intenzioni, non vuole delineare un orizzonte utopico⁴⁷. Si tratta più in dettaglio di ripercorrere il passato sottoponendolo a un vaglio critico, a un'attenta distinzione per portare alla luce «le origini autentiche dei concetti tradizionali», quell'essenza che ha forgiato parole chiavi del lessico politico e che è ormai disseccata lasciando solo «gusci vuoti» concettuali⁴⁸.

A fronte di una tradizione che non è più in grado di fornire risposte valide, la linea metodologica indicata sembra riposizionare nel presente gli interrogativi elementari e irrinunciabili sul *che cosa* della politica, e lo fa attraverso un'indagine critica che appare sperimentale nel ricercare origini e senso autentico di alcuni paradigmi. La raccolta di frammenti pubblicata postuma con il titolo *Was ist Politik?*, che documenta il progetto di un'*Introduction into Politics* più volte rinviato e mai realizzato, fornisce indicazioni e approfondimenti ulteriori – come del resto il *Denktagebuch* – rispetto alle linee seguite dal pensiero politico arendtiano a fronte delle esperienze fondamentali del proprio secolo⁴⁹. Sappiamo che *The Human Condition*,

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*, p. 38.

⁴⁷ Sternberger ritiene invece che Arendt abbia colto solo il lato oscuro della modernità, quello dell'orrore totalitario, che la porta a rivolgere lo sguardo all'antichità e ai suoi ordini decaduti in cerca di un esilio utopico. Per quanto la sua preoccupazione riguardi il proprio presente, nel pensiero dell'autrice non si rintraccerebbe una forma politica anche profondamente trasformata che possa stare al passo di quelle rievocate nel mondo antico, cfr. D. Sternberger, *Politica e Leviatano. Una disputa intorno allo Stato antico e moderno*, cit., pp. 186-192.

⁴⁸ H. Arendt, *Premessa: la lacuna tra passato e futuro*, cit., p. 38. Riguardo all'analisi di un passato che si presenta in frammenti non più ordinati da norme cfr. F. Foher, *La consapevolezza dei principi. Hannah Arendt e altri studi*, FrancoAngeli, Milano 1995, p. 112.

⁴⁹ Cfr. U. Ludz, *I progetti di Hannah Arendt per una Introduzione alla politica*, cit., pp. 109 ss., in questa appendice la curatrice ha ricostruito la cronologia dei manoscritti conservati alla Library of Congress di Washington in forma dattiloscritta cercando di fornire loro un ordine e di contestualizzarli entro l'*iter* filosofico arendtiano. Alla domanda di sovvenzione che l'autrice sottopone alla Rockefeller Foundation nel 1959 per sospendere le lezioni per due anni e dedicarsi alla stesura dell'*Introduction* allega una "Description of Proposal" che dà conto della traiettoria che le sue riflessioni avrebbero potuto prendere dopo la pubblicazione di *The*

uscito nel 1958, doveva rappresentare una sorta di «*prolegomena*» al progetto di introduzione alla politica, nel quale Arendt si proponeva di fare un riesame critico (e non un rigetto) dei concetti tradizionali del pensiero politico per comprenderne l'origine prima che assumessero la forma di «monete consumate» o di «astratte generalizzazioni»⁵⁰. Come attestato, il primo obiettivo del lavoro che si accingeva a sviluppare avrebbe riguardato l'analisi delle esperienze storiche e politiche che hanno concretamente forgiato i concetti politici nella convinzione che «le esperienze che si celano dietro i concetti, fossero pure i più consunti, rimangono valide, e devono essere ricatturate e ri-attualizzate»⁵¹. L'esempio di questa metodologia, come rimarca la stessa autrice, è dato dalla rilettura del concetto di autorità che incontriamo in *What is Authority?*⁵². Il secondo scopo del libro doveva essere quello di indagare le istituzioni che possono corrispondere ai vari modi della pluralità umana, guardando altresì al loro rapporto. Se, in termini di pluralità, l'azione è legata all'essere-insieme con gli altri mentre il pensiero all'essere-insieme con il proprio sé, la conclusione del volume avrebbe riguardato il rapporto tra politica e filosofia.

Quanto al politico come modo di vivere insieme in una dimensione più istituzionale, i documenti che ne annunciano il progetto danno conto di una delle pieghe che l'opera arendtiana andava assumendo all'interno di quello che rimane il filo conduttore principale del suo *iter*: l'interesse filosofico per la sfera politica. Nel discutere alcuni dei luoghi trattati in questo laboratorio, pur nel loro carattere provvisorio e disorganico, il primo frammento datato 1950 introduce la questione del *che cosa* rispetto alla politica, legandola subito al «dato di fatto della pluralità degli uomini»⁵³. L'incapacità da parte delle filosofie di andare a fondo quando si tratta di politica, come se in essa non ci fosse profondità, si deve al loro occuparsi esclusivamente

Human Condition. Con buona probabilità, come Ludz segnala, il percorso che tiene insieme *vita activa* e *vita contemplativa*, da *The Human Condition* a *The Life of the Mind*, avrebbe avuto come tappa intermedia e come nesso questa introduzione. Sul punto si rinvia altresì a E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. 1906-1975. Per amore del mondo*, cit., pp. 371-372.

⁵⁰ Si veda in tal senso il «Documento sul progetto per una *Introduzione alla politica*» in appendice alla versione italiana di *Che cos'è la politica?*, segnatamente la «Descrizione del progetto per la Rockefeller Foundation, dicembre 1959», pp. 160-161.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² Cfr. H. Arendt, *What is Authority?*, in *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, cit., tr. it. *Che cos'è l'autorità?*, in *Tra passato e futuro*, cit.

⁵³ H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 5. Come la curatrice ha avuto modo di rimarcare, Arendt non traccia una netta linea di distinzione tra «politica» (*Politik*) e «politico» (*das Politische*) utilizzando talvolta il primo termine per indicare tanto l'uso corrente quanto il criterio o la categoria.

dell'uomo al singolare. Questa visione monista ricalcherebbe l'idea mono-teistica della solitudine divina e sarebbe alla base dell'impossibilità di concepire una politica nel solco del creazionismo occidentale. La costitutiva pluralità degli esseri umani, già analizzata in precedenza, si manifesta in una dimensione politica "esternalizzata" nell'*infra* relazionale che sorge *tra* gli uomini, al di fuori di una presunta essenza posseduta dall'uomo. Nell'assumere la pluralità come *conditio*, Arendt potrà affermare che «la politica [...] organizza *a priori* gli assolutamente diversi in vista di un'uguaglianza *relativa*, e per distinguerli dai *relativamente* diversi»⁵⁴.

Se approfondire la linea tracciata da pluralità a politica sul piano delle origini del lessico e della forma istituzionale è uno dei fini che guida la sua ricerca, nei frammenti si ricava come Arendt intendesse svilupparla senza ignorare lo svilimento della politica (ridotta a pregiudizio verso la politica) avvenuto a seguito delle catastrofi novecentesche. Come rilevato per il senso comune allorché si tratta di comprendere, allo stesso modo il pregiudizio segnala lo stato reale della situazione, ossia il pericolo che l'umanità si autoelimini attraverso gli strumenti di cui dispone la politica, per quanto in tal modo si rischi di equivocare quest'ultima con ciò che potrebbe annullarla. Questa paura di estinguersi, resa concreta soprattutto dall'atomica, potrebbe portare ad affidarsi a impersonali processi burocratici di livello mondiale che acuirebbero l'impotenza degli uomini. A ciò si aggiunga che l'esclusiva preoccupazione per il genere umano derivante dai rischi innescati dal connubio tecnica-violenza è a sua volta impolitica perché continua a porre al centro l'uomo e non lo spazio mondano in cui le relazioni umane si dispiegano.

La duplice minaccia totalitaria e nucleare offre uno spaccato foriero di sciagure dinanzi alle quali la discutibilità del senso del politico appare più che legittima. La comprensione del significato passa attraverso un'indagine delle tracce di esperienze reali che possano fornire poche risposte fondamentali. Tra queste si incontra la *polis*, «quella forma di organizzazione della convivenza che ha determinato in maniera talmente *esemplare* e decisiva l'idea che ancora oggi abbiamo di politica, che persino il termine con cui tutte le lingue europee la definiscono deriva da lì»⁵⁵. Ciò che rende la *polis* un'esperienza di politica esemplare, distinguendola da altre forme di vita comunitaria, è la libertà declinata in termini negativi come non dominare e non essere dominati e in positivo come pari diritto all'attività politico-dialogica (*isonomia-isegoria*). La libertà, vincolata a uno spazio di appa-

⁵⁴ *Ibid.*, p. 8.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 27. Corsivo mio.

rizzazione e di comunicazione tra i propri pari, è l'elemento politico che caratterizza il caso greco.

Per comprendere la traiettoria delineata dall'analisi di questo antico retroscena, va ricordato che il superamento del pregiudizio verso la politica attiene altresì alla convinzione che essa costituisca una sorta di ingrediente necessario della convivenza umana. Al contrario, «il politico in quanto tale è esistito così poco sempre e dovunque, che in termini storici solo poche grandi epoche l'hanno conosciuto e realizzato»⁵⁶. Tuttavia, quelli che Arendt considera «casi fortunati» registrati nel corso della storia dell'umanità appaiono comunque decisivi, non certo per la loro riproponibilità nel presente, ma per aver dato consistenza reale a idee e concetti che possono illuminare anche periodi in cui la virtualità-potenzialità del politico rimane inespressa. Come dire che le sporadiche epifanie in cui l'idea di libertà si è attualizzata permangono quali esempi in giacenza da rammemorare come indicatori in quelle epoche pietrificate che esigono esercizi di immaginazione politica⁵⁷. Il contenuto dello spazio della *polis* richiamato in questa dimensione consiste nella libertà di muoversi e iniziare qualcosa di inaudito, nel coraggioso abbandono della protezione domestica, nella comunicazione tra propri pari facendo esperienza di quella poliedricità di prospettive attraverso cui il mondo si manifesta⁵⁸. La libertà che dà senso alla politica intreccia spontaneità, dialogo e discernimento. Come abbiamo già avuto modo di far notare, il significato politico della facoltà di iniziare si è rivelato a pieno allorché i regimi totalitari non hanno soppresso unicamente la libertà di opinione, ma hanno preteso di depredare i nuovi nati di quella spontaneità che rinnova quotidianamente il mondo. Solo grazie alla libertà dell'inizio imprevedibile il mondo può essere sottratto al determinismo e immesso nel nuovo. Questa facoltà di principiare si forma dal singolo e, una volta agita, ha bisogno degli altri per essere portata a termine. La compagnia, lo scambio e il confronto di opinioni sono essenziali per esperire il mondo nella sua realtà, come qualcosa che si mostra a ognuno in modo diverso e che diviene comprensibile nel parlarne. La vera sostanza dell'agire e parlare liberamente si coglie nel potersi muovere tra una pluralità di aspetti. Alla base di quella relazione eminentemente po-

⁵⁶ *Ibid.*, p. 32.

⁵⁷ Sul piano della teoria questa situazione è caratterizzata da uno spostamento della libertà dal piano pubblico dell'azione e dello spazio che intrattiene gli uomini a quello invisibile del processo che scorre dietro di loro.

⁵⁸ Un'esemplare prefigurazione della vita agonale della *polis* la si incontra nell'epica omerica. Rispetto alla politica delle grandi imprese che attraversa i poemi omerici, la città offre a queste gesta un luogo concreto edificato attorno allo spazio pubblico al fine di assicurare stabilità ad azioni e parole che altrimenti sarebbero effimere.

litica che si coagula attorno alla reciproca persuasione, vi è il discernimento, vale a dire il saper vedere le cose da diverse prospettive tenendole in conto quando si tratta di comprendere una situazione⁵⁹. Nell'esperienza ellenica siamo di fronte a una libertà che è politica di per sé e non in quanto fine che trascende una serie di mezzi politici.

La disamina delle risposte che nel corso della storia sono state fornite alla domanda sul senso del politico conduce Arendt dall'antichità allo spazio pubblico ecclesiastico medievale fino agli albori dell'età moderna, ossia fino al progressivo affermarsi della sfera della vita e della necessità nell'ambito pubblico come società. Senza ripercorrere tappe che in alcune casi appaiono fortemente compresse, segnaliamo soltanto che nel moderno concetto di politica l'essere liberi per Arendt si localizza progressivamente nell'ambito della vita e della proprietà, ossia di quanto c'è di più proprio e di meno comune⁶⁰. La politica riguarderà sempre di più l'attività di governo che presiede alla tutela della sicurezza dell'individuo nel suo dominio privato, fatta eccezione per le esperienze dirette di agire politico e di libertà come partecipazione emerse nelle situazioni rivoluzionarie. Si è fatta strada anche l'idea che nel politico sia in gioco la vita come nuda esistenza di tutti. In sintesi, che si tratti di tutelare la vita o la libertà, nel "secolo breve" la questione del senso della politica sembra progressivamente attratta nel raggio d'azione che incrementa la violenza all'interno dello spazio pubblico statale. Sia nella teoria che nella realtà lo sviluppo tecnico ha dato luogo a «un progresso delle possibilità di reciproca distruzione» che conferisce, per Arendt come per altri studiosi, priorità alla questione politica della violenza e delle armi nucleari nelle relazioni internazionali⁶¹.

⁵⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 76-77. Questa capacità avvia a una libertà di movimento nel mondo dello spirito che procede unitamente a quella del mondo fisico. Tale discernimento, che lega la comprensione politica all'acquisizione di una visione multiprospettica della realtà, riappare, secondo Arendt, in Kant nella forma del «pensiero aperto» o della «mentalità allargata».

⁶⁰ Cfr. *ibid.*, p. 52.

⁶¹ Una critica disincantata alla *hybris* produttiva dell'uomo e alla potenza delle cose stesse la incontriamo nella variegata produzione di Günther Anders, specie nei molti interventi sugli effetti dell'atomica. Nella corsa agli armamenti nucleari, ma anche nel suo uso civile, Anders vede la prosecuzione di un metodo che non ha nulla a che vedere con un mezzo da utilizzare per uno scopo. La categoria atomica trascende qualsiasi fine e mette in forse la stessa possibilità di porsene. In questo scenario, il pericolo della catastrofe non può apparire inattuale o anacronistico solo per il fatto di non essere prossimo a compiersi, poiché i metodi dell'autodistruzione una volta appresi non si cancellano, come pure non è facile disfarsi di un ordigno una volta realizzato. Tra i vari scritti si veda G. Anders, *Die atomare Drohung. Radikale Überlegungen zum atomaren Zeitalter*, C. H. Beck, München 1981, tr. fr. *La Menace nucléaire. Considérations radicales sur l'âge atomique*, Éditions du Rocher, Paris, 2006.

L'orizzonte delle esperienze politiche coeve alle riflessioni arendtiane, stretto tra guerre e catastrofi, sembra indicarle inequivocabilmente che lo spazio tra gli uomini è ormai percorso da strumenti di un agire violento capace di dissolvere l'*infra* e coloro che vi dimorano⁶². Tuttavia, in politica occorre continuare a “distinguere”, differenziando il senso dell'agire, che si rivela solo nel suo compiersi, lo scopo, che si fa reale quando l'attività si è conclusa, il fine, che attiene al criterio per valutare quanto si fa, e il principio, che riguarda la convinzione condivisa da un certo gruppo⁶³. Se la questione dei principi si è spenta con quella che ha riguardato la migliore forma di governo, il senso della politica, invece, ossia i contenuti duraturi che si manifestano nell'agire di concerto, non è stato più posto in modo autentico. In sintesi, in una realtà che esperisce la politica prevalentemente in forma violenta, ci si formerà a una visione dell'agire in termini di mera coartazione. Pur nella piena consapevolezza dei tempi bui che avvolgono il mondo, Arendt continua a ribadire che nella sfera politica – e non in altre – si ha ancora il diritto di aspettarsi miracoli, almeno finché gli esseri umani saranno in grado di compiere l'infinitamente improbabile agendo⁶⁴.

2. Rivoluzioni e disobbedienza civile

Dopo aver preso in esame il *che cosa* della politica con riferimento alla libertà e all'esemplarità della *polis*, potremmo volgere lo sguardo alle altre esperienze politicamente significative discusse da Arendt a partire dal volume *On Revolution*. Tuttavia, una reale comprensione della portata di queste epifanie può schiudersi se letta sullo sfondo del già richiamato rapporto tra filosofia e politica che l'autrice evoca nelle conferenze, nelle discussioni, nelle opere, a conferma di un interrogativo posto costante-

⁶² Riguardo al rapporto di Arendt con l'impalcatura categoriale moderna, Galli ha messo in luce come la sua “disappartenenza” maturata con l'esilio le consenta di non credere al catastrofismo della catastrofe e di non abbandonarsi al corso necessario del moderno. Il fluire della storia continua a essere punteggiato da «attimi rilevanti». Per tale ragione, «l'esaurirsi delle categorie portanti della modernità non è recepito come il tracollo di ogni possibile esperienza politica: è nella Arendt, assai più che in Schmitt, l'indicazione di una 'politica oltre lo Stato' [...]», C. Galli, *Hannah Arendt e le categorie politiche della modernità*, in R. Esposito (a cura di), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, cit., p. 25.

⁶³ Cfr. H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., pp. 99 ss.

⁶⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 26-27. A commento si rimanda a A. Papa, *Nati per incominciare. Vita e politica in Hannah Arendt*, cit., p. 124, che sottolinea come l'uomo arendtiano appaia simile a una sorta di taumaturgo, in virtù della sua possibilità di compiere miracoli.

mente. A questo proposito, nel testo pubblicato su «Merkur» per gli ottant'anni di Martin Heidegger, *Martin Heidegger is achtzig Jahre alt*⁶⁵, Arendt sembra cogliere il movimento del pensiero del maestro nella relazione tra «vicinanza e lontananza», «presenza e assenza», «occultare e rivelare», presentata come la nota fondamentale che attraversa la sua opera e che accorda tutto il resto⁶⁶. Se ci ponessimo la stessa domanda rispetto al pensiero arendtiano, il costante questionare che accompagna i suoi scritti porterebbe probabilmente a muoverci attorno al rapporto tra filosofia e politica, liberato da una stretta fusionale e analizzato nella sua tensione dal punto in cui il saper vedere e prevedere ha marginalizzato azioni e parole. Il suo approccio prende le distanze in più occasioni dal platonismo e da una tradizione che trasferisce la teoria delle idee all'ambito politico, come possiamo ricavare da alcuni riferimenti tratti dal carteggio con Heidegger e Jaspers⁶⁷, nei frammenti raccolti in *Was ist Politik?*, in un ciclo di lezioni tenuto nel 1954 sul tema *Philosophy and Politics*⁶⁸ e in *Tradition and the Modern Age*⁶⁹.

⁶⁵ H. Arendt, *Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt*, in «Merkur», n. 10, pp. 893-902, tr. it. *Hannah Arendt per Martin Heidegger*, in H. Arendt, M. Heidegger, *Lettere 1925-1975. E altre testimonianze*, cit., pp. 138-148.

⁶⁶ A proposito del pensiero come «giungere-nella-vicinanza di ciò che è lontano», la stessa Arendt aggiunge che anche il ricordo retrospettivo capovolge ciò che è vicino e ciò è lontano per come sono dati sensibilmente. Così può accadere che quando qualcosa non è più oggetto di impressione e di presenza possa schiudere il suo significato attraverso un pensiero che diventa rammemorante, cfr. *ibid.*, p. 145.

⁶⁷ In una lettera ad Heidegger del maggio 1954, Arendt sintetizza sommariamente alcune delle questioni a cui stava lavorando in quel periodo. Tra queste riferisce di un'analisi delle forme dello Stato a partire da Montesquieu per rintracciare il punto in cui il concetto di dominio penetra nel mondo politico (si veda in proposito la conferenza inedita del 1953, ora pubblicata con il titolo *The Great Tradition* e suddivisa in due parti, cfr. H. Arendt, *The Great Tradition. I. Law and Power*, in «Social Research», n. 3, 2007, pp. 713-726 e Ead., *The Great Tradition. II. Ruling and Being Ruled*, in «Social Research», n. 4, 2007, pp. 941-954). A questo primo obiettivo aggiunge l'intento di analizzare, partendo da Hobbes e Marx, quelle attività riversate dalla *vita contemplativa* in quella *activa* (lavorare, produrre, agire) e conclude con un terzo proposito riguardante l'esposizione dei rapporti tra filosofia e politica. A partire dall'interpretazione heideggeriana del mito della caverna, si propone di analizzare le posizioni di Platone e di Aristotele nei riguardi della *polis*, cfr. H. Arendt, M. Heidegger, *Lettere 1925-1975. E altre testimonianze*, cit., p. 111. Sul rapporto tra filosofia e politica si veda altresì H. Arendt, K. Jaspers, *Briefwechsel 1926-1969*, cit., pp. 324 ss.

⁶⁸ Cfr. H. Arendt, M. Heidegger, *Lettere 1925-1975. E altre testimonianze*, cit., p. 111. Nella lettera già richiamata (8 maggio 1954), Arendt, riferendosi al piano di lavoro suindicato, ne parla in termini di questioni che la interrogavano sin dalla stesura dell'opera consacrata al totalitarismo e che ha iniziato a esporre in forma sperimentale in una serie di lezioni tenute a Princeton e a Notre Dame (come apprendiamo anche dalla biografia, E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. 1906-1975. Per amore del mondo*, cit., p. 338). Parte del manoscritto relativo a

In questa prospettiva, possiamo rilevare in via succinta come, nei frammenti destinati a comporre l'introduzione, lo svilimento della politica da parte della filosofia sia ricondotto alla dicotomia pochi/molti dell'accademia di Platone e alla sua applicazione delle idee accessibili solo ai filosofi alla sfera giuridico-politica⁷⁰. L'ambito di libertà accademica, in particolare, si pone come un surrogato dell'*agora* della *polis*, praticabile abbandonando lo spazio del vero politico. La degradazione del politico si manifesta nel fatto che la *polis* diventa condizione dal punto di vista delle necessità vitali per l'esistenza di una sfera di libertà di pochi. L'identità tra politica e libertà si riduce così a una mera correlazione, gettando le basi per una sfera politica non più attivata dalla libertà ma preoccupata dell'efficienza nel tutelare la vita nei suoi aspetti materiali⁷¹.

In *Philosophy and Politics*, si analizza la frattura inaugurata tra filosofia e politica dal processo e dalla condanna a morte di Socrate, quale momento in cui comincia a essere posta in dubbio la validità della persuasione (*peithein*) come forma di discorso politico⁷². L'opposizione tra verità e opinione che Platone ne trae è, secondo Arendt, una conclusione profondamente antisocratica. Per Socrate la *doxa* era la formulazione in termini dialogici del *dokei moi*, del modo singolare e unico in cui il mondo ci appare, rivelando la sua realtà nel mostrarsi diversamente. Il ruolo del filosofo non era quello di governare la città o di rivelare verità, ma di pungolare i cittadini come un tafano per attivarne le opinioni. La maieutica stessa, quale ricerca ed emersione di una *doxa* veritiera, era un'attività politica non misurabile in termini di risultati generali⁷³. Uno scambio di prospettive attorno a quanto appare comune e che in più non ha bisogno di conclusioni per essere significativo è tipico dell'amicizia. Nel dialogo tra amici si attualizza un tipo di comprensione che

queste lezioni è apparso in «Social Research», cfr. H. Arendt, *Philosophy and Politics*, in «Social Research», n. 1, 1990, pp. 73-103, si veda a commento M. Canovan, *Socrates or Heidegger? Hannah Arendt's Reflections on Philosophy and Politics*, in «Social Research», n. 1, 1990, pp. 135-166.

⁶⁹ Cfr. H. Arendt, *Tradition and the Modern Age*, in *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, cit., tr. it. *La tradizione e l'età moderna*, in *Tra passato e futuro*, cit.

⁷⁰ Cfr. H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 42.

⁷¹ Cfr. *ibid.*, p. 46.

⁷² H. Arendt, *Philosophy and Politics*, cit., p. 73.

⁷³ Per i mortali l'importante era che la *doxa* fosse veritiera, che si potesse scorgere la verità in ogni *doxa* (nello scambio di quelle opinioni che consentono di rivelarsi reciprocamente). In questa particolare lettura, la consapevolezza del non sapere socratico riguarderebbe l'accettazione dei limiti alla verità per i mortali attraverso il *dokein*. Solo chiedendo e apprendendo attraverso lo scambio di *doxai* accediamo alla verità del compagno. La *doxa* non è allora una distorsione arbitraria, ma ciò a cui la verità aderisce.

è politica per eccellenza: il vedere il mondo dal punto di vista dell'altro⁷⁴. Secondo Arendt, si potrebbe attribuire a Socrate la convinzione che la funzione politica del filosofo consista nell'aiutare a edificare un mondo comune cementato dalla comprensione dell'amicizia. Questa è un'esperienza fatta primariamente con se stessi, in quel dialogo silenzioso con sé proprio del due-in-uno, più volte chiamato in causa da Arendt. I presupposti della convivenza si rintracciano nel saper vivere primariamente con quel sé che non si può abbandonare e con il quale non si deve essere in disaccordo. Questo dialogo, condizione del pensiero, non è una prerogativa del filosofo ma riguarda il buon funzionamento della *polis*, poiché reca il segno dall'interno di quella pluralità che caratterizza gli uomini⁷⁵. La riflessione amicale tra sé e sé di matrice socratica, che transita nella comunicazione tra cittadini per ritornare al pensiero, sembrerebbe essere un'indicazione proficua per una dimensione mondana della filosofia politica⁷⁶. Per quanto le intuizioni socratiche siano state disperse nel vortice processuale e smarrite da una tradizione filosofica che ha progressivamente identificato politica e governo, nella comprensione amicale dell'altro esperita nel due-in-uno è iscritto quel dato di fatto della pluralità degli uomini che, per Arendt, è il miracolo da cui la filosofia politica dovrebbe farsi stupire⁷⁷. Da qui l'esempio dell'amicizia come legame politico, ripreso con forza nel discorso pronunciato in occasione del conferimento del premio Lessing⁷⁸.

Il dialogo tra amici nell'antichità apriva a una condivisione del mondo e a una sua umanizzazione, ben diversa da quella visione intimista conforme a un individuo moderno posto ai margini della vita pubblica. Proprio perché le cose del mondo diventano umane solo quando sono oggetto di discorso con i nostri simili, il costante scambio di parole che sostanzia l'amicizia non è intimamente personale ma pone domande politiche riferite al mondo. Per quanto svilita a momento privato nell'età moderna, confusa con il calore amondano della fra-

⁷⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 82-84.

⁷⁵ Cfr. *ibid.*, p. 89.

⁷⁶ La rilettura socratica fornita da Arendt in questa conferenza a lungo inedita rappresenterebbe una risorsa per ripensare le basi della comunità umana e del suo vivere politico. È stato altresì osservato che in esso si profilerebbe la traccia, non ripresa, per un «nuovo spazio per la filosofia politica che impegn[i] il filosofo ad occuparsi costantemente della realtà mondana e degli affari umani», A. Meccariello, *Philosophy and Politics. The Problem of Action and Thought after the French Revolution. Appunti su un inedito arendtiano*, in M. Durst, A. Meccariello (a cura di), *Hannah Arendt. Percorsi di ricerca tra passato e futuro. 1975-2005*, Giuntina, Firenze 2006, p. 146.

⁷⁷ Cfr. H. Arendt, *Philosophy and Politics*, cit., p. 103.

⁷⁸ Cfr. H. Arendt, *L'umanità in tempi bui*, cit., pp. 83 ss.

tellanza nei tempi bui, l'amicizia, come Lessing aveva intuito, rappresenta l'esperienza del parlare con cui «impariamo a diventare umani»⁷⁹.

In *Tradition and the Modern Age*, riferendosi a un ciclo che va da Platone a Marx, la filosofia politica è analizzata attraverso il rapporto che i filosofi hanno intrattenuto con la politica, inaugurando una tradizione che inizierebbe con l'applicazione delle categorie filosofiche alle vicende umane e terminerebbe con il ripudio della filosofia, meglio ancora con un'opposizione tra pensiero e azione in cui entrambe smarriscono il significato. Questa tradizione è stata fratturata, e con essa la continuità della storia occidentale, da forme di dominio totalitarie inedite che sfuggono ai moduli interpretativi offerti dalle categorie note della filosofia politica, i cui crimini eccedono gli schemi dell'etica tradizionale e stressano la struttura giuridica utilizzata sino a quel momento⁸⁰. Tale cesura segna, secondo l'autrice, una demarcazione tra l'età moderna, che aveva preso avvio con le scienze naturali nel XVII secolo raggiungendo l'apice politico con le rivoluzioni del XVIII secolo, e gli eventi catastrofici del XX, a partire dalla Prima guerra mondiale. Anche se alcuni pensatori avevano presagito il silenzio che ormai avvolgeva la tradizione, il carattere non deliberabile della sua frattura la rende incontrovertibile «come solo i fatti possono esserlo (mai le idee)»⁸¹.

⁷⁹ Arendt fa riferimento all'opera lessinghiana *Nathan il saggio* che, pur essendo moderna, potrebbe essere considerata come il «dramma classico dell'amicizia» (*ibid.*, p. 87). Che Lessing fosse consapevole del valore politico dell'amicizia lo attesterebbe, secondo Arendt, la sua particolare vigilanza riferita non alla soggettività bensì al rapporto con il mondo. Posto di fronte all'eventualità di sacrificare un'amicizia in nome di una dottrina razzista, magari provvista di prove inoppugnabili, Lessing avrebbe risposto che «nessuna idea sulla natura dell'Islam, dell'Ebraismo o del Cristianesimo avrebbe potuto impedirgli di allacciare un'amicizia o di dialogare con un maomettano convinto, un ebreo pio o un cristiano credente. La sua coscienza tanto ferma quanto integralmente libera sarebbe bastata a smascherare "obiettivamente", come un errore, ogni dottrina che rendesse impossibile in via di principio l'amicizia tra gli uomini», *ibid.*, p. 96.

⁸⁰ Cfr. H. Arendt, *La tradizione e l'età moderna*, in *Tra passato e futuro*, cit., p. 52.

⁸¹ «Kierkegaard, Marx e Nietzsche si trovano alla fine della tradizione, un attimo prima della frattura», Arendt li considera «pietre miliari» sulla via di un passato che ha perso la sua autorità, *ibid.*, pp. 53-54. Le loro imprese, in piena indipendenza, sono presentate come operazioni di capovolgimento-rovesciamento (rispettivamente dal dubbio alla fede, dalla contemplazione al lavoro, dalla trascendenza alla materialità sensibile della vita), descrivibili come dei «balzi» con cui la tradizione giunge al capolinea, cfr. *ibid.*, pp. 55 ss. Arendt ne parla in termini di variazioni contro il reiterato motivo della presunta astrazione dell'idea filosofica di uomo. Queste operazioni di inversione possono interpretarsi come un porre a testa in giù la tradizione, meglio ancora come un platonismo capovolto. Va rimarcato, precisa l'autrice, che a sua volta il platonismo, specie i passaggi che si compiono attraverso la caverna, effettua una serie di rovesciamenti nei confronti del mondo omerico e delle credenze dei greci, cfr. *ibid.*, pp. 63-66. Sulla lettura fornita del mito della caverna cfr. H. Arendt,

Questa civiltà culturale in cocci fornisce l'opportunità, tuttavia, di guardare al passato senza il peso della tradizione, «con un'immediatezza che gli scritti e le voci dell'Occidente non avevano più conosciuto da quando la civiltà romana si sottomise all'autorità del pensiero greco»⁸².

Pur nella distanza dall'espressione "filosofia politica" rivendicata dichiarandosi "teorica politica"⁸³, nel porsi contro ogni metafisica del politico il pensiero di Arendt sembra quindi guardare, «con gli occhi sgombri dalla filosofia»⁸⁴, a una politica attraverso esempi, oasi, brecce, accostabili secondo una costellazione che consenta a essi di significare assieme, a patto di mantenerne la specifica singolarità e di non sottoporli a torsioni nostalgico-utopiche⁸⁵. Il gesto di rottura arendtiano verso una certa tradizione si compie nei confronti di quelle dottrine che suppliscono alla mancanza di politico nei legami e negli affari umani con ordini e relazioni improntate al rapporto comando-obbedienza. La critica alla filosofia che ha fatto della politica il dominio della ragione è mossa dal fragile terreno della pluralità degli uomini e delle loro relazioni, dal punto in cui il governo si è sostituito all'azione⁸⁶. Questo intento, che è insieme decostruttivo e propositivo, presiede alla ricerca di strade inedite nel riesplorare il passato prestando attenzione agli inter-

Philosophy and Politics, cit., pp. 94-96, per un commento cfr. M. Abensour, *Against the Sovereignty of Philosophy over Politics: Arendt's Reading of Plato's Cave Allegory*, in «Social Research», n. 4, 2007, pp. 955-982 che fa riferimento, riguardo ad Arendt, a un ribaltamento del platonismo e di quella tradizione che ha fatto del mito della caverna il centro. Sia che si prenda in considerazione il punto di vista dei prigionieri o quello dei filosofi che hanno contemplato le idee, a dominare lo scenario è soprattutto la dimensione del vedere e non l'intreccio di parole e azioni.

⁸² H. Arendt, *La tradizione e l'età moderna*, in *Tra passato e futuro*, cit., p. 55.

⁸³ Cfr. H. Arendt, "Che cosa resta? Resta la lingua". *Una conversazione con Günther Gaus*, cit., p. 35. La celebre intervista inizia con la sottolineatura da parte di Gaus di come Arendt fosse la prima donna a partecipare al suo ciclo di interviste, rimarcando come la filosofia apparisse in genere un mestiere «molto mascolino». Da qui la sua domanda su come vivesse il suo essere donna nella cerchia dei filosofi. Arendt dichiara di non appartenere alla cerchia dei filosofi e di non sentirsi tale. La professione che si auto-attribuisce è, invece, quella di teorica politica.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 36. Arendt afferma di aver preso congedo dalla filosofia. La filosofia politica, in particolare, si presenta ai suoi occhi «sovraccarica di tradizione». Vi è inoltre una tensione di fondo tra filosofia e politica, un'inimicizia da parte di molti dei filosofi verso la politica, non imputabile a motivi personali ma alla «cosa stessa».

⁸⁵ Si rimanda sul punto a quanto messo in luce da Collin, cfr. F. Collin, *L'homme est-il devenu superflu? Hannah Arendt*, cit., pp. 15-18.

⁸⁶ Cfr. M. Abensour, *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, cit., pp. 109-110. In questo solco, secondo l'autore, occorrerebbe collocare l'atteggiamento critico di Arendt nei confronti di alcuni filosofi e la rivalutazione di quelli che appaiono come "scrittori politici", tra i quali Machiavelli, Montesquieu e Tocqueville.

valli tra forme politiche in cui l'azione sembra rinascere. Le breccie della storia politica appartengono all'esperienza comunale, consiliare, al tesoro perduto delle rivoluzioni e a quegli atti di partecipazione politica che possono prendere forma attraverso il dissenso. Guerra totale e crimini totalitari hanno mostrato come il mondo possa essere desertificato e trasformato in una materia inanimata. Quando il mondo delle relazioni è distrutto, la legge dell'agire è soppiantata da uno spazio incolto dal punto di vista politico che rischia di dislocare progressivamente il deserto anche nelle poche oasi di libertà (facendo di esso una condizione più che una congiuntura)⁸⁷. Tuttavia, di fronte al rischio di un possibile adattamento alle condizioni del deserto, Arendt continua a sollecitare una vigile preoccupazione per il mondo che sappia tradursi anche in un coraggioso agire di concerto.

Dopo averci dato le condizioni di possibilità e di pensabilità di una vita politica che metta al centro un mondo comune nel segno del dialogo plurale e dell'esercizio del giudizio politico, dopo aver preso a esempio la città greca e l'esperienza romana per chiarire il coappartenersi di politica e libertà e richiamare la funzione della legge, Arendt fornisce alcune indicazioni rispetto a una politica delle iniziative e delle resistenze. Si tratta di casi particolari che sembrano assumere un carattere esemplare nell'orizzonte desolato e spolicizzato di una modernità avviata al crepuscolo. Attingendo al lessico impiegato nelle questioni di filosofia morale, potremmo dire che, in un presente spaesato, Arendt risale con vigore la corrente di un passato liberato dai ceppi della tradizione alla ricerca di segnali – “cartelli stradali” – attraverso i quali continuare a tracciare sentieri nell'unico luogo in cui la politica può avere dimora: il mondo come ciò che abbiamo in comune⁸⁸. Perché l'uomo non sia superfluo, perché il mondo possa conservare la sua umanità senza affondare sotto il peso delle sostanzializzazioni identitarie, volontaristiche o sovrane, non c'è che una politica e delle iniziative e del dialogo che ciascuno può avviare con gli altri. Negli esempi riletti da Arendt nel corso delle sue riflessioni, dalle città greche alle rivoluzioni, quello spazio per la politica che punteggia il mondo comune ha come coordina-

⁸⁷ Cfr. H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 152.

⁸⁸ Nel già richiamato discorso per gli ottant'anni di Heidegger, ci sembra che quanto rimarcato da Arendt a proposito dei «segnavia» heideggeriani possa fornire qualche elemento per comprendere quelle tracce politiche che l'autrice ha esplorato andando alla ricerca delle sospensioni del governo in cui l'azione si è manifestata, aprendo, come vedremo nel prossimo paragrafo, una dimensione politica che prova a dare conto di pratiche partecipative e relazionali senza fissare modelli. I «segnavia» rinviano a quell'attività del pensiero esemplificabile nel tracciare sentieri senza una meta determinata, finendo altresì in luoghi non battuti, nella consapevolezza che, al di là del raccolto, è il tracciare stesso che rientra nel proprio mestiere, cfr. H. Arendt, M. Heidegger, *Lettere 1925-1975. E altre testimonianze*, cit., pp. 141-142.

te esperienziali la pluralità e la libertà d'agire, coniugabili in eventi costitutivamente interruttivi come la nascita di ciascuno e la fondazione politica. La natalità metaforizza la fondazione come miracolo che sfugge alle maglie causali perché il cominciamento, e allo stesso modo la libertà, è imprevedibile e non sa cosa inizia⁸⁹.

La fondazione politica riecheggia l'evento della natalità negli scritti arendtiani ed è analizzata alla luce della storia delle rivoluzioni succedutesi da Filadelfia a Budapest. Alla legge della pluralità, condizione di un agire radicato nell'esserci degli uomini e cifra di un mondo abitato da differenze di singolarità, culture e popoli, si accompagna una libertà come senso di una politica autentica che celebri la partecipazione a uno spazio pubblico sottratto al dominare e all'essere dominati. Una politica nel segno della libertà di iniziare e partecipare costituisce una scena che, dall'esperienza greca, si è ricomposta solo a tratti in alcune fasi delle rivoluzioni o nello spontaneismo dei movimenti studenteschi⁹⁰. La ricerca di un terreno istitutivo per la politica nel presente, come possibilità per una partecipazione libera e interrelata, la porta a flettere lo sguardo sui lampi fuggevoli che balenano dalla lettura degli scritti di Rosa Luxemburg e che le segnalano un percorso rivoluzionario da esplorare⁹¹. Distanziandosi dalla visione invalsa della rivoluzione come lotta per conquistare il potere, Arendt cerca di ampliarne la portata attraverso una comprensione dell'esperienza che l'idea ha cristallizzato, preceduta da una consueta analisi

⁸⁹ Cfr. F. Collin, *L'homme est-il devenu superflu? Hannah Arendt*, cit., pp. 23-24, la fondazione è un momento iniziatico che non sa a cosa richiamarsi: anche se messo in prospettiva ci saranno linee di fuga e apparirà uno iato incolmabile.

⁹⁰ «Hannah Arendt è stata forse l'ultimo dei filosofi classici della politica, perché fin dall'inizio e poi per tutta la vita non si è allontanata dalla convinzione che la *ragion d'essere* della politica è la libertà, e suo compito è produrre situazioni che creino e allarghino lo spazio della libertà», R. Zorzi, *Introduzione*, in H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. XXX.

⁹¹ Young-Bruehl ha osservato che la genesi del libro *On Revolution* si può rintracciare nella lettura fatta a Berkeley di Rosa Luxemburg. Aggiungendo che «la sua immersione totale nella teoria politica europea [...] l'aveva convinta più che mai che non era questa la tradizione nella quale avrebbe potuto trovare intuizioni politiche scerve dai “vecchi pregiudizi dei filosofi”. Forse, pensò, era la tradizione rivoluzionaria americana quella che poteva darle ciò che cercava, e di cui aveva trovato solo qualche traccia nel libro della Luxemburg. Fu dunque con un senso di anticipazione che cominciò a preparare una bibliografia in vista di una futura immersione, questa volta negli scritti dei Padri fondatori americani», E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. 1906-1975. Per amore del mondo*, cit., p. 338. Zorzi ricorda che l'idea del libro, oltre che ricondursi alla passione per la figura di Luxemburg e per la sua teoria politica, origina dalla partecipazione a un seminario dedicato agli Stati Uniti e allo spirito rivoluzionario nel 1959, anno in cui la pubblicazione del volume di Robert Palmer (id., *The Age of the Democratic Revolutions. A Political History of Europe and America. 1760-1800*, Princeton University Press, Princeton 1959) contribuisce a riaccendere l'interesse nei confronti della fondazione statunitense, cfr. R. Zorzi, *Introduzione*, cit., p. XLI.

preliminare dei significati addensatisi nella parola. Vale la pena fare solo un cenno all'intreccio di piani disciplinari che la ricognizione di *On Revolution* offre – storia, pensiero politico, sociologia, scienza politica, cultura classica e letteratura – muovendosi con disinvoltura in una geografia politica-storica-letteraria attraversata alla ricerca di tracce di spazi per la libertà, per quanto problematici. Questo immergersi nella storia, nella filosofia, nella letteratura portando a galla momenti, esperienze, riflessioni, citazioni, avvicinati spesso al fine di gettare una nuova luce sui significati sedimentati in una parola, più che apparire come un metodo peculiare è stato oggetto di critiche rilevate da più parti⁹². Le perplessità che alcuni interpreti hanno sollevato, soprattutto su un piano storico, non devono indurci a sottovalutare la cruciale rilevanza di un'opera che consente nello stesso tempo di pensare la modernità politica e i rari momenti in cui l'evento politico riemerge attraverso l'azione concertata⁹³.

⁹² Il libro di Arendt disorienta quanti sono abituati a steccati canonici con il suo incessante andirivieni tra piani e registri diversi, al fine di cercare conferme, indicazioni o nuove piste per il suo lavoro. «Quel cogliere, per esempio, la storia per flash, senza raccontarla e discuterla, ma estraendone quanto sul momento le serviva, non poteva piacere agli storici ordinati che in quel trascorrere da Francia ad America a Russia, dalla Grecia a Roma al Rinascimento, da Polibio a Machiavelli a Tocqueville, da Melville a Dostoevskij e da Settecento a Novecento, per paragoni o accostamenti balenanti che scendono sulla pagina come fendenti, svolti per quel tanto necessario a chiarire quel punto particolare e poi abbandonati, non scorgevano un metodo, né rigore di ricerca», R. Zorzi, *Introduzione*, cit., p. LXV. Oltre a questa attacco di carattere metodologico, al testo si rimprovera altresì un atteggiamento che rischia di ricalcare un certo weberismo, ossia canonizzare una certa idea di rivoluzione rispetto alla quale parametrare le sue epifanie sentenziandone l'esito più o meno felice. In questa direzione si colloca quanto osservato da Hobsbawm che situa il terreno dello studio tra psicologia e letteratura, offrendo costruzioni metafisiche al di sotto delle quali scomparirebbero i fatti storici. Se l'unica rivoluzione degna di tale nome è quella in cui i fattori politici sono prioritari rispetto a quelli economici e sociali, gli storici non dovrebbero occuparsi di nessuna rivoluzione, poiché è impensabile che tali fattori siano estranei al processo rivoluzionario, cfr. E.J. Hobsbawm, *Recensione* di H. Arendt, *On Revolution*, in «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*, Weidenfeld and Nicholson, London 1972, pp. 201-208, tr. it. *Hannah Arendt sulla rivoluzione*, in Id., *I rivoluzionari*, Einaudi, Torino 1975, pp. 243-251. Una lettura più benevola la ricaviamo da Nisbet che, pur concordando con molte conclusioni del testo, sottolinea la carenza di un quadro storico attendibile da parte di Arendt riguardo alla situazione americana prerivoluzionaria, che la farebbe propendere per la contestata tesi del minor peso della questione sociale sul territorio americano rispetto a quello francese, R. Nisbet, *Hannah Arendt and the American Revolution*, in «Social Research», n. 1, 1977, pp. 63-79, tr. it. *Hannah Arendt e la rivoluzione americana*, in «Comunità», n. 183, 1981, pp. 81-95. Per ulteriori approfondimenti cfr. N. Jacobson, *Parable and Paradox: in Response to Arendt's On Revolution*, in «Salmagundi», n. 60, 1983, pp. 123-139, G. Kateb, *Arendt and Representative Democracy*, in «Salmagundi», n. 60, 1983, pp. 20-59, S. Wolin, *Hannah Arendt: Democracy and the Political*, in «Salmagundi», n. 60, 1983, pp. 3-19.

⁹³ Cfr. A. Amiel, *Expérience et conceptualisation. Comment se pensent les revolutions. Comment les penser*, in M.-C. Caloz Tschopp (sous la direction de), *Lire Hannah Arendt*

Arendt si interessa alle rivoluzioni poiché rappresentano l'unico evento politico che pone dinanzi al problema di un nuovo inizio. Il loro significato ha a che vedere con l'avvio di un corso interamente nuovo della storia nella cui trama la libertà fa la sua comparsa. Questo connubio tra cominciamento e libertà è il discrimine per selezionare, qualificare e comprendere le rivoluzioni in età moderna⁹⁴. La libertà politica evocata è quella propria all'esperienza delle città-stato greche raccontate da Erodoto, in cui l'organizzazione politica è pensata nella dimensione del non-governo, vale a dire come mancanza di distinzione tra governare ed essere governati. Si tratta di quell'*isonomia* garantita artificialmente attraverso la legge della cittadinanza e che rende uguali i differenti per natura. Arendt insiste su quel nesso tra libertà e uguaglianza che si manifesta soprattutto in quelle attività che esigono la presenza e la condivisione degli altri.

Se questa declinazione antica della libertà è, come abbiamo visto, quella che dà senso alla politica e che può manifestarsi tra gli uomini quando parlano e agiscono di concerto, le rivoluzioni rappresentano nuove esperienze in termini di libertà, soprattutto se si fa riferimento alla distanza temporale che le separa da esempi più volte richiamati da Arendt, come quello romano⁹⁵. Il *pathos* di novità connesso alla scoperta dell'umana capacità di iniziare che sostanzia la libertà è ciò che connota e distingue un evento rivoluzionario da un qualunque altro tipo di insurrezione. Detto in altri termini, siamo dinanzi a una rivoluzione quando nel suo corso la liberazione mira alla libertà, vale a dire quando i gesti di liberazione dall'oppressione sono accompagnati dalla costruzione di una dimora stabile per la libertà come modo di vivere politico⁹⁶.

La preoccupazione nel distinguere, che caratterizza il costante esame al quale sottopone il vocabolario politico, non riguarda tanto o soltanto il «potere comunicativo della parola», quanto la sua «qualità rivelatoria», ossia la sua apertura a qualcosa di molto reale come l'esperienza che esige a sua volta uno sguardo retrospettivo al terreno storico che le fa da ancoraggio⁹⁷.

aujourd'hui. Pouvoir, guerre, pensée, jugement politique, L'Harmattan, Paris 2008, p. 139. L'autrice sottolinea come l'opera dedicata alle rivoluzioni rappresenti la concettualizzazione politica arendtiana per eccellenza.

⁹⁴ Cfr. H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., pp. 24-25. Alcuni ritengono questa condizione preliminare del tutto fuorviante, cfr. E.J. Hobsbawm, *Hannah Arendt sulla rivoluzione*, cit., pp. 246 ss.

⁹⁵ Per un approfondimento si rinvia a M.-C. Caloz-Tschopp, *Résister en politique, résister en philosophie. Avec Arendt, Castoriadis et Ivekovic*, La Dispute, Paris 2008, pp. 218 ss.

⁹⁶ Cfr. H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., pp. 31-32.

⁹⁷ H. Arendt, *Hannah Arendt su Hannah Arendt*, cit., pp. 164-166. Questo scritto rappresenta la trascrizione di un incontro "tra pari" avvenuto nel 1972, al quale hanno preso parte,

Se guardiamo al termine rivoluzione, che originariamente indica un moto astrale regolare e immutabile, esso transita inizialmente nel linguaggio politico come istanza restauratrice di un ordine legittimo che permane nelle fasi iniziali delle rivoluzioni del XVIII secolo. Quando nel corso degli eventi ci si accorge che non è possibile ripristinare lo stato precedente e che quanto accade paradossalmente sfugge di mano ai suoi iniziatori andando nella direzione dell'instaurazione di un nuovo ordine, allora la rivoluzione acquista il significato iniziatico e interruttivo che la qualifica, rivelando altresì che il campo della vita pubblica di lì in avanti deve aprire a quanti non sono mai stati liberi⁹⁸. Rompendo con una visione continuista di matrice marxiana, la rivoluzione in termini arendtiani non è né strumento né momento necessario lungo il cammino che porta alla libertà, ma è esperienza corale esibita nella partecipazione all'istituzione della politica⁹⁹. Questi aspetti di sorpresa, novità, imprevedibilità, che Arendt rintraccia in alcuni eventi nominabili in termini rivoluzionari, emergono con nitidezza dalla luce balenata per qualche settimana in Ungheria nel 1956.

La rivoluzione ungherese ha innanzitutto interrotto automatismi e ripetizioni nei fenomeni politici del tempo cui si era ormai indifferenti. Si è trattato di un avvenimento politico inaspettato e non pronosticabile che ha colto di sorpresa i suoi attori, i suoi spettatori e i suoi detrattori¹⁰⁰.

oltre ad Hannah Arendt, Mary McCarthy, Richard Bernstein, Hans Jonas, Albrecht Wellmer, Crawford B. MacPherson, Christian Bay, George Baird, Hans Morghanthau, Ed Weissman, Michail Gertstein, Frederick M. Barnard. In questa conversazione vengono discusse e sollevate critiche rispetto ad alcune delle tesi degli scritti arendtiani. Ci sembra utile in questa sede richiamare il riferimento al potere rivelatorio e aprente delle parole quando sono ancorate a un'esperienza storica. Oggetto della diatriba è la tenuta dei termini rispetto alla realtà e se questo legame fornisca indicazioni per comprenderla.

⁹⁸ Cfr. H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 51.

⁹⁹ Annoverabile tra gli esempi di politica, la libertà sostanzia la rivoluzione come espressione di azioni concertate non necessarie o preventivabili. In tale direzione, Forti mette in guardia da una possibile identificazione della distinzione liberazione-libertà con la classica distinzione libertà negativa-libertà positiva. Come già rilevato discutendo del miracolo della politica, Arendt non intende la libertà come un atto di volontà che dispiega una proprietà del singolo, ma come ciò che si manifesta «nella relazione plurale tra gli uomini» quando si prende parte, in senso repubblicano, alla «cosa pubblica», S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit., p. 240.

¹⁰⁰ «Questo avvenimento non è stato affatto anticipato dagli sviluppi polacchi. È giunto completamente inaspettato e ha colto tutti di sorpresa, quelli che hanno agito e sofferto come quelli che hanno assistito con rabbia impotente dall'esterno, o quelli che a Mosca si preparavano ad invadere e conquistare il paese come un territorio nemico. Perciò ciò che è accaduto qui è stato qualcosa in cui nessuno più credeva, ammesso che ci avesse mai creduto. Certamente non vi credevano né i comunisti, né gli anticomunisti, né tantomeno quelli che, senza sapere o senza curarsi del prezzo che altra gente avrebbe dovuto pagare, parlavano

Se la «rivoluzione spontanea» di Rosa Luxemburg è mai esistita, abbiamo avuto il privilegio di vederla: questa improvvisa interruzione di un popolo oppresso che voleva la propria libertà e quasi nient'altro, senza il caos demoralizzante di una sconfitta militare che la precedesse, senza tecniche da colpo di Stato, senza una rete abilmente intessuta di organizzatori e cospiratori, senza l'insidiosa propaganda di un partito rivoluzionario; qualcosa cioè che tutti, conservatori e liberali, radicali e rivoluzionari, avevano scartato da tempo come nobile sogno¹⁰¹.

Questa visione iniziatica e corale che insiste su una dimensione interruttiva e non necessaria si accompagna a una distinzione ulteriore tracciata da Arendt nel demarcare le rivoluzioni, quella tra sociale e politico. A partire dal lungo capitolo intitolato *The Social Question*, Arendt mette al centro le cause del fallimento delle rivoluzioni comparando gli avvenimenti francesi con quelli americani. Quella francese è analizzata come una catastrofe, esito del terrore, agita dall'urgenza del processo vitale che i poveri incarnano, da sentimenti di compassione e dalla lotta all'ipocrisia. A dominare il corso della rivoluzione è la preoccupazione di emancipare gli uomini da sofferenze e miserie che liberano, a loro volta, la forza devastatrice della necessità. L'instaurazione della libertà abdica di fronte all'irruzione di una moltitudine spinta da necessità biologiche e disumanizzata dalla miseria. La questione sociale, che l'irruzione di una massa di poveri sulla scena rappresenta, paralizza il corso politico della rivoluzione perché la maledizione della povertà non è solo il bisogno ma anche l'oscurità. Il ruolo della sofferenza si comprende, secondo l'autrice, anche facendo riferimento all'uso della parola "*peuple*" che evoca «non i cittadini, ma il basso popolo» associato alla compassione suscitata da una condizione infelice¹⁰². Da qui la legittimazione di quanti rappresentano il popolo, derivata da un sentimento di comune sofferenza nei confronti della classe dei poveri. La compassione non è, per Arendt, un legame significativo dal punto di vista politico perché, diversamente dalla solidarietà, va a dissipare quell'intervallo che consente alle relazioni umane di attualizzarsi nello spazio pubblico.

La compassione parla solo nella misura in cui deve rispondere direttamente ai suoni e ai gesti, ossia alle pure e semplici espressioni con cui la sofferenza diviene udibile e visibile al mondo. Di solito, non è la compassione che si lancia nell'azione per cambiare le condizioni del mondo al fine di alleviare le sofferenze umane: ma se lo fa, respinge i logori e noiosi processi della persuasione, del negoziato

delle possibilità e dei doveri di ribellarsi al terrore totalitario». H. Arendt, *Riflessioni sulla rivoluzione ungherese*, cit., p. 91.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 92.

¹⁰² H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 78.

e del compromesso, che sono i processi della legge e della politica, e presta la sua voce agli stessi uomini che soffrono e che devono pretendere un'azione veloce e diretta, ossia l'azione per mezzo della violenza¹⁰³.

L'immensità della miseria e del sentimento di pietà che suscitava il popolo ha distolto dalla fondazione della libertà, spostando l'attenzione dalla repubblica e dalle istituzioni durevoli che i rivoluzionari avrebbero potuto darsi a quella volontà popolare cementata dalla lotta contro il nemico comune: il proprio sé particolare¹⁰⁴. Le conseguenze dell'esposizione del cuore umano e delle sue passioni alla luce del mondo, nonché del derivare legge e potere da una volontà popolare-generale indistinta e mutevole nella sua onnipotenza, conducono la rivoluzione a una degenerazione sul duplice piano della caccia all'ipocrita e di una processualità inarrestabile incapace di darsi un fondamento stabile e di legittimarsi.

Quanto all'impoliticità dei sentimenti, Arendt, coerentemente con la sua distinzione tra pubblico e privato, evoca una deteriorabilità dei motivi del cuore allorché esposti alla luce distorsiva del mondo. Per quanto possano avere rapporti con il pensiero e la ragione, la loro sede di elezione è un luogo sottratto all'occhio e che ha un bisogno costitutivo di ombra come il cuore umano. In questa medesima direzione, quando la ricerca delle motivazioni in base alle quali si agisce invade la scena politica si introduce un discrimine tra essere e apparire che rischia di trasformare tutti in ipocriti, avvelenando i rapporti umani. Allo stesso modo, aggiunge, i tentativi di fare emergere la bontà nella sfera pubblica possono sfociare nel crimine. Non siamo dinanzi a una critica dei sentimenti e delle relazioni a essi ispirate, quanto a una distinzione di ambiti, che ha al fondo il mondo classico, sintetizzabile altresì nelle differenze tra pubblico-privato, luce-ombra, politica-natura.

Vale la pena soffermarsi sulla funzione avuta dalla guerra senza limiti all'ipocrisia, scatenata nel processo rivoluzionario, che ha trasformato la dittatura in terrore producendo l'autoepurazione dei capi. La metafora teatrale che ricorre tra gli uomini della rivoluzione è quella della volontà di strappare la maschera a una società ipocrita. Tuttavia, l'interminabile caccia agli ipocriti e la passione per smascherare la società non lasciano sulla scena esseri naturali senza protezione, poiché l'ipocrita coincide con l'attore. Quando sulla scena della rivoluzione compaiono i poveri, uomini naturali senza armatura giuridica, la preoccupazione non è stata quella della loro

¹⁰³ *Ibid.*, p. 94.

¹⁰⁴ A più riprese nel testo Arendt sottolinea come alla base di questa nozione di popolo vi sia la volontà generale di matrice roussoviana resa operativa nel suo potenziale assolutistico da Robespierre, cfr. *ibid.*, p. 83.

emancipazione come cittadini, ma, in linea con quanto osservato sui diritti naturali a proposito delle *Origins of Totalitarianism*, di eguagliarli in virtù dell'esser nati¹⁰⁵. La questione sociale e l'indistinzione tra natura e politica, alla base di uno Stato fondabile sui diritti dell'uomo come essere naturale, pregiudicano la riuscita di un processo di liberazione agito dalla fatalità della miseria che finisce per cortocircuitare nel terrore.

A rilevare in questa sede, e sulla base della nostra ipotesi di lettura, è il come l'analisi degli effetti distorsivi che le passioni, dalla sofferenza alla compassione fino all'ipocrisia, hanno impresso sul processo rivoluzionario, rappresenti in realtà un'ulteriore modalità, seppur *in negativo*, di tratteggiare i contorni del politico, delimitando la sua sfera e il suo senso nella distanza dal terreno di un'esperienza che ha ispirato molti avvenimenti analoghi. Gli *hommes des lettres* erano legati ai poveri da una comune oscurità che li ricacciava nell'insignificanza politica della sfera privata, unica realtà nella quale potevano coltivare una sorta di passione per la libertà pubblica. Tuttavia, l'ombra delle passioni non riesce ad afferrare l'idea centrale di rivoluzione, vale a dire l'instaurazione della libertà attraverso la fondazione di uno Stato nel quale avere cittadinanza. Nella modernità questo atto fondativo si identifica con la formulazione di una costituzione. Non sono certo mancate costituzioni nella Francia rivoluzionaria, ma si è trattato di carte prive di autorità divenute nel tempo espressione di formalismo astratto adatto a esperti e scollato da un reale ancoraggio popolare. Questo avvicinarsi di costituzioni ha comunque creato una tradizione che ha influenzato generazioni di studiosi, marginalizzando il fatto che rivoluzione, fondazione e costituzione siano «congiunzioni correlative»¹⁰⁶.

La rivoluzione americana, presentata per molti aspetti in opposizione a quella francese, assume nella disamina arendtiana un carattere esemplare specie in rapporto alla *constitutio libertatis* avviata dalla Dichiarazione d'Indipendenza e culminata nella Costituzione dell'Unione. Occorre ricostruire gli elementi che hanno concorso a una fondazione politico-giuridica durevole, chiedendosi se, oltre a tracciare i confini per un mondo politico nuovo definendo le leggi che dovevano governarlo, si sia altresì costruito uno spazio per assicurare la sopravvivenza dello spirito e della felicità pubblica¹⁰⁷. La questione sociale ha avuto, secondo Arendt, minore incidenza negli avvenimenti americani, nella misura in cui lo spettacolo della povertà e il sentimento della compassione non hanno distolto lo sguardo dei Padri

¹⁰⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 114-117.

¹⁰⁶ *Ibid.*, pp. 135-136.

¹⁰⁷ Cfr. *ibid.*, p. 137.

Fondatori, rimasti uomini d'azione dall'indipendenza all'unione. Ciò non implica un'illusoria assenza della questione sociale¹⁰⁸, «dal momento che una miseria abietta e degradante esisteva ovunque nella forma della schiavitù e del lavoro dei negri»¹⁰⁹. Tuttavia, il crimine primordiale della schiavitù, incompatibile con la libertà anche agli occhi degli europei, non generava nella pratica quel sentimento di compassione verso i propri simili che ha deviato il corso della rivoluzione francese. Se il peso della povertà non è stato determinante, anche per via di un impegno prerivoluzionario a diminuirlo, la crescente passione per la ricchezza ha fatto di questo territorio una terra promessa per l'immigrazione di massa che ha rischiato di inaridire lo

¹⁰⁸ Tra le varie obiezioni mosse al testo arendtiano, Enegrén evidenzia come l'affrancamento dalla necessità e dalla povertà in America, condizione preliminare all'instaurazione della libertà politica, sia più postulato che dimostrato, per quanto la situazione socio-economica fosse più prospera di quella francese. Inoltre, l'attribuzione alla rivoluzione francese di una visione della libertà politica, che appare un prolungamento di libertà naturali e diritti innati, non dà conto dell'influenza che il giusnaturalismo ha avuto in terra americana, basti pensare al peso delle teorie di Locke. Lo stesso John Adams, il cui pensiero è continuo punto di riferimento per l'autrice, riconosce che la Dichiarazione d'Indipendenza si ispiri ai diritti naturali proclamati da Locke. Su questa scia, Arendt sottovaluterebbe altresì l'influenza di Thomas Paine propendendo per una lettura che risente della lente toquevilliana. In questa linea, abbagliata dalla passione per la libertà, dall'esperienza dei corpi intermedi, dalle dichiarazioni d'intenti dei Padri Fondatori, prese come modello senza la consapevolezza che la realtà descritta appare smussata dalle asperità, l'autrice avrebbe cercato in questa immagine edulcorata – per denunciarne alla fine i possibili perversimenti – un ancoraggio moderno al suo ideale di *polis*, cfr. A. Enegrén, *Révolution et Fondation*, cit., pp. 56-58. Dello stesso avviso Forti che definisce «ostinato» e «imbarazzante» il rifiuto arendtiano di riconoscere come i trattati sul governo lockiano fossero più di una fonte teorica per i fondatori. Di contro, segnala come negli ultimi trent'anni la storiografia abbia ridimensionato il peso di Locke aprendo a quello della tradizione repubblicana, cfr. S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit., p. 252. Segnaliamo, tuttavia, come in *Civil Disobedience* Arendt scriva: «Quando i firmatari della *Dichiarazione d'Indipendenza* “impegnarono reciprocamente” le loro esistenze, le loro fortune e il loro onore sacro, si conformarono sia allo spirito di queste esperienze americane che alle generalizzazioni teoriche di Locke, ispirate anch'esse a queste esperienze» (H. Arendt, *La disobbedienza civile*, cit., pp. 72-73). Il quadro arendtiano, inoltre, non terrebbe conto della situazione prerivoluzionaria americana, caratterizzata da sperequazioni economiche e da un malcontento che spingono a mutamenti sociali, catalizzati dalla guerra di indipendenza nei confronti della madrepatria inglese, cfr. R. Nisbet, *Hannah Arendt and the American Revolution*, cit., p. 86. L'ipotesi che la questione sociale abbia fatto deviare la rivoluzione francese è lontana dall'essere condivisa, per quanto la pressione sociale in America non appaia paragonabile a quella dei sanculotti. Tuttavia, pur avanzando più di un dubbio sull'attendibilità storica del volume, occorre rimarcare che la sua prospettiva è più ambiziosa di quella storica, perché ha la pretesa di collocare la storia dell'avvenimento rivoluzionario all'origine della democrazia, al fine di investigarne origine, criteri di legittimità e deviazioni, cfr. M. Cedronio, *La democrazia in pericolo. Politica e storia nel pensiero di Hannah Arendt*, cit., p. 168.

¹⁰⁹ H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 73.

spirito pubblico e di ripiegare l'individuo nella sfera privata, riecheggiando quanto intuito da Tocqueville.

Nel tratteggiare il nucleo della rivoluzione, ossia la sua portata fondativa, Arendt sposta il fuoco teorico dalla proclamazione dei diritti umani all'istituzione della libertà entro una cornice repubblicana. A partire da questo assunto e dall'interrogativo su quale sia il contenuto nuovo e rivoluzionario di una costituzione, si rileva come nell'esperienza americana il costituzionalismo non indichi una limitazione del potere ma una sua instaurazione, come la proclamazione per tutti gli uomini dei diritti degli inglesi sancisca in realtà la necessità di un governo per tutti, a differenza di quanto accade in Francia con i diritti dell'uomo come essere naturale affermati fuori dallo Stato¹¹⁰. Secondo Arendt, lo scopo delle costituzioni dei vari Stati confluiti nell'unione va nella direzione della creazione di nuovi centri di potere più che della sua limitazione attraverso la mera salvaguardia delle libertà civili. Il termine sta quindi a indicare che il grande tempio della libertà federale deve basarsi sulla fondazione e sulla corretta distribuzione del potere attraverso la costruzione di un assetto politico in cui libertà e potere possano armonizzarsi. Alla base di questa conversione dell'interpretazione prevalentemente liberale della costituzione, a favore di un'accentuazione del potere politico come autentico centro dell'esperienza rivoluzionaria, vi è la preferenza accordata a una fonte posta *a latere* della più battuta linea contrattualista, vale a dire la teoria della divisione dei poteri di Montesquieu. Inteso in termini di bilanciamento ed equilibrio, i fondatori avrebbero attinto a una visione in cui il potere può essere fermato o conservato nella sua integrità solo da un altro potere. Ne consegue che il principio di separazione dei poteri non ha solo lo scopo di evitare monopoli da parte del governo, ma anche quello di generare costantemente nuovo potere evitando che si accresca troppo danneggiando le altre fonti. Se si guarda all'impresa americana, il compito dei fondatori è stato quello di creare un equilibrio tra potere dell'unione e degli Stati in termini non meramente sottrattivi o di delega. In questo senso, la finalità della costituzione è stata la creazione di un centro di potere interamente nuovo mantenendo le sue potenzialità senza che le altre fonti si inaridissero all'ingresso di nuovi membri¹¹¹.

Oltre alle differenze nel contesto sociale e nella modalità fondativa, le vicende delle due rivoluzioni comparate ci vengono diversamente restituite anche riguardo all'origine del potere e all'autorità, analizzata all'interno del diverso quadro politico che precede gli eventi e alla luce di un'antipodica

¹¹⁰ «Il guaio con questi diritti è che sono stati sempre considerati qualcosa di meno dei diritti civili e ad essi si appellavano come ultima istanza solo coloro che avevano perduto i loro normali diritti dei cittadini». *Ibid.*, pp. 164-165.

¹¹¹ Cfr. *ibid.*, pp. 170-173.

legittimazione dell'inizio. La forza dell'esperienza maturata nel passato da una parte e la stabilizzazione del momento fondativo attraverso l'autorità riconosciuta alla costituzione dall'altra rappresentano le coordinate che rivelano l'esemplarità americana nel dare stabilità a uno spazio politico sorto dall'agire di concerto. Per quel che riguarda le matrici, al contenuto e all'esito delle due rivoluzioni non è estraneo il diverso retroscena che vuole la lacuna aperta dall'assolutismo monarchico, che getta gli uomini nello stato di natura, opposta a una monarchia costituzionale all'ombra della quale si forma un potere territorialmente articolato che mantiene in vita le azioni attraverso il vincolo della promessa¹¹². Arendt indugia nell'analisi delle caratteristiche dei corpi politici costituitisi sul suolo americano prima della rivoluzione, riscontrandovi alcuni tratti dell'agire politico autentico tematizzato nei suoi scritti, al fine di evidenziare come l'esperienza di autogoverno dei coloni abbia fornito la rete politica che ha consentito di uscire vittoriosi dalla guerra. Più in dettaglio, gli emigranti britannici si erano organizzati in società politiche in cui le azioni concertate avevano portato alla formazione di un potere reso stabile rispetto alle incertezze future dalla forza del mutuo promettere. Nella facoltà di fare e mantenere promesse, è insita la capacità umana di costruire un mondo. È quindi un tessuto politico che intesse azioni, potere e promesse quello che viene alla ribalta con l'indipendenza, mostrando una struttura organizzata territorialmente dalla colonia alla contea, in cui ciascuna comunità aveva propri rappresentanti scelti fra amici e vicini, ossia in quella prossimità garantita dalla condivisione di un luogo. L'intreccio fra azione, potere e promessa rappresenta l'esperienza che radica e direziona la fondazione, come ribadito *a fortiori*:

La grammatica dell'azione – l'azione è l'unica facoltà umana che esige una pluralità di uomini – e la sintassi del potere – il potere è l'unico attributo umano che si esplica solo in quello spazio terreno fra gli uomini per mezzo del quale gli uomini sono reciprocamente collegati – confluiscono nell'atto della fondazione, grazie alla facoltà di fare e mantenere promesse, che nel campo della politica è forse la più alta delle facoltà umane¹¹³.

Questo diverso retroterra, che vede la rivoluzione sorgere da una parte sulla dissoluzione di un ordine cementato da privilegi surrogabili solo da un'ideologia, dall'altra su un sistema di promesse e accordi che non viene meno con gli statuti concessi ai coloni, è all'origine di una visione del potere del popolo in cui alla forza naturale prepolitica della moltitudine è oppo-

¹¹² Cfr. *ibid.*, p. 200.

¹¹³ *Ibid.*, p. 199.

sta quella dei corpi vincolati da fiducia. A questi diversi significati del binomio potere-popolo fa da sponda una modalità altrettanto lontana di intendere l'autorità, atta a stabilizzare il nuovo governo e a conferire legittimità alle sue espressioni legislative. Nella Francia rivoluzionaria, l'indistinzione tra origine del potere e fonte di ogni diritto conduce a una deificazione del popolo, che riproduce il problema dell'assoluto in linea con una monarchia il cui potere secolare era il calco della volontà divina¹¹⁴. Come è stato lucidamente rimarcato¹¹⁵, in questo testo Arendt invita a pensare che la significazione politica non passi per la sovranità, ma che al contrario esiga una disarticolazione dell'alleanza popolo-soggetto-sovrano. Il popolo che vuole, la cui soggettivazione è prodotta dalla volontà nei modi della sovranità, non va confuso con il popolo-plurale che agisce e nasce dalle sue azioni. In *On Revolution* ci è consegnata una nozione di popolo che si muove in questa seconda direzione, vale a dire come un'interazione conflittuale di pluralità che agiscono il proprio potere di cominciare, libere dalla cappa sovrana¹¹⁶. È chiaro che il popolo evocato è quello che si vincola con patti e promesse, che agisce e delibera senza ergersi a soggetto collettivo di una volontà generale.

Ad assicurare stabilità al nuovo assetto americano è invece l'autorità insita nell'atto stesso della fondazione, che prevale sui richiami alla trascendenza e sulle verità auto-evidenti, per quanto concettualmente il nuovo mondo rimanga legato agli schemi interpretativi europei non riuscendo, secondo Arendt, a produrre una teoria all'altezza della pratica delle promesse e della felicità pubblica esperita nell'azione (non dissimilmente da quanto rilevato a proposito della *polis*)¹¹⁷. In cerca di esempi per le proprie esperienze, gli uomini della rivoluzione si rivolgono, come già Machiavelli aveva fatto, al precedente della storia romana pensando a un'istituzione che separasse autorità e potere. L'autorità dei senatori romani riguardava la trasmissione del principio legato all'inizio, ossia la vitalità e l'accrescimento dello spirito di fondazione dei progenitori. Il legame americano quasi religioso nei confronti della rivo-

¹¹⁴ Cfr. C. Ferrié, *Le pouvoir du peuple entre nation et fédération*, cit., pp. 68-69. La sovranità nazionale rappresenta, per Arendt, la forma più pericolosa che il principio dell'assoluto possa acquisire nello spazio politico. La rivoluzione francese e quella russa hanno fatto della volontà generale del popolo un assoluto posto alla base del potere e dell'autorità. Su questa stessa linea critica cfr. J.-C. Poizat, *L'invention d'une politique non souveraine: Arendt et l'espoir européen*, cit., pp. 245-250, Poizat cerca di dare conto di come l'opera arendtiana sia percorsa da cima a fondo da una politica che si sforza di escludere la nozione di sovranità che, genealogicamente, ci colloca nella tradizione paolina del soggetto dotato di volontà.

¹¹⁵ Cfr. É. Tassin, *Le peuple ne veut pas*, cit., pp. 303-304.

¹¹⁷ Cfr. H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., pp. 224-225.

luzione e della costituzione rievoca il vincolo con l'inizio, così come la *pietas* romana indicava il collegamento con la fondazione della città e con le proprie radici¹¹⁸. Dinanzi al circolo vizioso in cui generalmente si trovano a cadere le cose prime e che ha indotto i rivoluzionari come uomini d'azione a fare appello a legislatori immortali, occorrerebbe spezzare le catene del fondamento e dell'origine ricordando che ciascuno è preparato a istituire il nuovo in quanto iniziatore. A salvare l'atto dell'inizio dalla sua arbitrarietà è il principio che fa la sua comparsa insieme al nuovo. Con questi termini Arendt compie una mondanizzazione del momento iniziatico-fondativo, a fronte della quale la comune deliberazione e le mutue promesse americane sono interpretate come principi di quell'atto di fondazione che ha nella costituzione la sua fonte di autorità. In questa linea, si comprende che «per quanto decisamente l'esperienza coloniale e la storia precoloniale possano aver influito sul corso della rivoluzione e sulla formazione delle istituzioni pubbliche in questo paese, la sua storia come entità indipendente comincia solo con la rivoluzione e con la fondazione della repubblica»¹¹⁹.

La comparazione delle due rivoluzioni che attraversa tutto il volume non va intesa come la costruzione di un'opposizione gerarchica fra un ideale politico positivo e uno negativo¹²⁰, alla cui base vi sarebbe una sorta di gratitudine per la terra di accoglienza. E non lo dimostrano solo le ombre che faranno seguito alla *constitutio libertatis* americana, evocate nell'incapacità da parte dei fondatori di teorizzarne l'esperienza. L'intento arendtiano è quello di interrogare il terreno degli avvenimenti per mettere in luce le epifanie di una politica nel segno della libertà, lungo un cammino moderno costruito sul rapporto governanti-governati in cui la partecipazione politica ha avuto raramente una scena. Se il fine della rivoluzione è dare alla libertà uno spazio durevole entro cui dispiegarsi¹²¹, Arendt ne ripercorre la degenerazione a varie altezze operando distinzioni per chiarire i significati. Il

¹¹⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 227-230.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 244.

¹²⁰ Ci riferiamo all'interpretazione habermasiana della "buona" e della "cattiva" rivoluzione, contrapposte ideologicamente per richiamare l'ideale aristotelico alla ricerca di una nuova *polis* da opporre alle aporie del moderno emerse con l'episodio francese, cfr. J. Habermas, *Die Geschichte von den zwei Revolutionen (Hannah Arendt)*, in «Merkur», n. 218, 1966, pp. 479-482. Per alcuni rilievi critici di questa lettura cfr. S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit., p. 260, inoltre cfr. L. Bazzicalupo, *Hannah Arendt. La storia per la politica*, cit., pp. 178 ss.

¹²¹ Nel rapporto tra inizio e durata, fondazione e stabilità, Tassin rinviene un aspetto tensivo se non addirittura paradossale della rivoluzione che è senza soluzione. Come dire che la libertà è il prezzo da pagare per la sua fondazione. Cfr. E. Tassin, "...sed victa Catoni": *The Defeated Cause of Revolutions*, in «Social Research», n. 4, 2007, p. 1122.

carattere esemplare del caso americano si rinviene, più che da un confronto valoriale con quello francese, nell'aver fornito indicazioni nella direzione di una modalità differente di intendere la politica, presa in esame nell'ultimo paragrafo, che può forse illuminare il presente aprendo sentieri *a latere* della norma sovrano-rappresentativa.

La centralità della partecipazione, in rapporto all'obbligo politico e alla sfera del diritto, torna con forza nel breve *Civil Disobedience*, intervento che si inserisce in un dibattito vivace che anima gli studiosi alla fine degli anni Sessanta, a fronte dei movimenti che, nelle loro varie figurazioni, attraversano tanto il vecchio quanto il nuovo mondo mutandone talora il profilo politico¹²². Pur sollecitata dall'esperienza e da quanto la contemporaneità politica offriva alle sue riflessioni, questo scritto si iscrive a pieno nel solco tracciato da *On Revolution* con gli interrogativi sollevati riguardo ai momenti in cui la storia ha esibito un connubio tra libertà e potere nel segno dell'agire di concerto, e non di una grammatica del dominio, e alla sua reale possibilità di "durare" attraverso la fondazione di uno spazio per la politica. Le note di Arendt si propongono di rispondere alla domanda relativa al rapporto morale che lega un cittadino al diritto in una società basata sul consenso. Anche la disobbedienza, come altre parole chiavi del suo lessico politico, è sottoposta a un vaglio critico che implica, come già più volte sottolineato, un'attenzione al distinguere il fenomeno tracciando i suoi confini e fornendo le sue coordinate, specie rispetto ad altri comportamenti cui è solitamente assimilato. È il caso dell'obiettore di coscienza o di chi, trasgredendo una legge, intende, in qualche modo, testarne la legittimità/costituzionalità richiamandosi a un superiore diritto. La disobbedienza si distingue da questi fenomeni individuali in quanto azione di un gruppo di persone, anche indiretta – ad esempio si violano le regole del traffico non perché di per sé inique, ma come gesto di protesta contro l'orientamento governativo – per segnalare una decisione ritenuta ingiusta. Il primo elemento distintivo che Arendt si preoccupa di evidenziare è che non siamo dinanzi a un atto individuale dettato dalla coscienza, quanto alla decisione comune da parte di una minoranza organizzata, e non «comunanza di inte-

¹²² Per una ricostruzione della letteratura che offre un quadro delle posizioni americane si rinvia a T. Serra, *Presentazione*, in H. Arendt, *La Disobbedienza civile e altri saggi*, cit., p. 1. Nella biografia si ricorda che il testo in questione, risalente all'estate del 1970, rappresenta la rielaborazione di un intervento su «Il rapporto morale tra il cittadino e la legge in una società del consenso» per un convegno tenuto all'università di New York sul tema «La legalità è morta?», E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. 1906-1975. Per amore del mondo*, cit., p. 482.

ressi», di opporsi alla politica governativa¹²³. In buona sostanza, l'azione concertata rimanda a un accordo che avvalora le opinioni.

In questa direzione, i riferimenti classici al processo di Socrate e alla sua accettazione della morte (narrati nel Critone) o al testo di Thoreau sembrano invece collocarsi rispettivamente sul terreno dell'ingiustizia subita nel processo e di quella delle leggi¹²⁴, in una prospettiva che interroga gli obblighi morali della coscienza senza questionare realmente i «rapporti morali del cittadino con la legge»¹²⁵. La coscienza prescrive essenzialmente per sé tracciando confini che le azioni non potranno valicare se si vuole continuare a convivere con se stessi. Si tratta, tuttavia, di regole negative che, socraticamente, valgono per l'uomo capace di dialogare con se stesso. Da un orizzonte politico-giuridico, l'obbligo della coscienza presenta due difficoltà: in primo luogo per essere valido deve rimanere soggettivo e non può essere generalizzato («ciò che non permette a me di vivere potrebbe non disturbare la coscienza di un altro»), in secondo luogo esso origina da un'innata capacità di distinguere il bene dal male, da un interesse verso se stessi che non è scontato¹²⁶. Ne consegue che, per quanto gli esseri umani abbiano la capacità di dialogare con sé, non si può certo fare una stima di quanti effettivamente lo facciano, perché il pensare a ciò che si fa prescinde dall'educazione e dalla posizione sociale. Ponendo le basi per quelle che saranno le sue considerazioni morali, Arendt può ben dire che «gli uomini virtuosi si rivelano nei momenti difficili, quando appaiono all'improvviso, come dal nulla, in tutti gli strati sociali»¹²⁷. Ci sembra, tuttavia, che tra la censura morale esercitabile su di sé dissuadendosi dal fare il male per non «trovarsi faccia a faccia con se stessi[i]» e la sfera politica si cerchi di gettare un ponte¹²⁸. Se la regola negativa valida *in foro conscientiae* non è generalizzabile e non può persuadere gli altri, è comunque possibile che la sua presenza in un certo numero di obiettori che le danno voce e la rendono pubblica comunicandola in piazza le conferisca un significato politico. In questo modo, il giudizio della coscienza entra a far parte della pubblica opinione.

La disobbedienza civile è contestualizzata all'interno di un clima di rifiuto di obbedienza alle istituzioni che segnala uno sfaldarsi della loro autorità e un conseguente indebolimento della loro legittimità, riconducibili alla

¹²³ Cfr. H. Arendt, *La disobbedienza civile*, cit., pp. 36-37.

¹²⁴ Cfr. Platone, *Apologia di Socrate. Critone*, Bur, Milano 2007, H.D. Thoreau, *Civil Disobedience and Other Essays*, Dover Publications, New York 1993.

¹²⁵ H. Arendt, *La disobbedienza civile*, cit., p. 41.

¹²⁶ *Ibid.*, pp. 45-46.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 46.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 49.

difficoltà di svolgere le proprie funzioni. Pur sostanziandosi in una violazione della legge che dal punto di vista giuridico è assimilabile a un episodio criminale, Arendt mette in guardia dalla sovrapposizione di due piani da tenere distinti anche qualora la situazione rivoluzionaria, che queste sfide all'autorità possono generare, sfoci in una rivoluzione vera e propria. Quella praticata come disobbedienza è una violazione aperta e pubblica della legge, in nome di un disaccordo di principio, diversa da una violazione segreta attuata per i propri interessi¹²⁹. Da qui:

Atti di disobbedienza civile intervengono quando un certo numero di cittadini ha acquisito la convinzione che i normali meccanismi di cambiamento non funzionino più e che le loro richieste non sarebbero ascoltate o non avrebbero alcun effetto – o, ancora, proprio al contrario, quando essi credono che sia possibile far mutare rotta a un governo impegnato in qualche azione la cui legittimità e la cui costituzionalità siano fortemente in discussione¹³⁰.

Fra queste azioni sono annoverati, riferendosi agli Stati Uniti, i sette anni di guerra non dichiarata in Vietnam, il peso dei servizi segreti negli affari pubblici, le minacce alle libertà fondamentali riconosciute dal Primo Emendamento, per dirne alcuni. La disobbedienza civile qualifica atti volti a ottenere un mutamento di rotta nella politica governativa o un ripristino di una situazione vulnerata, in forza dei quali si sfida l'autorità facendosi portatori di un diritto altro. I mezzi utilizzabili per dare risonanza alla causa lamentata debbono essere guidati, oltre che dall'imperativo della pubblicità, da quello della non violenza¹³¹. Dopo aver toccato il piano della morale, l'analisi di

¹²⁹ Cfr. G. Muhlmann, *Hannah Arendt et la tradition libérale: héritage et différences*, in A. Kupiec, M. Leibovici, G. Muhlmann, É. Tassin (sous la direction de), *Hannah Arendt. Crises de l'état-nation*, cit., p. 332. L'autrice ritiene che la traduzione *Disobbedienza civile*, italiana e francese, ne accentui il carattere liberale. Più che un atto singolo a difesa di un diritto civile, si tratterebbe di un *atto civico* che riguarda il rapporto tra legge e cittadinanza. Intesa come contestazione pubblica collettiva di una legge, "disobbedienza civica" parrebbe una traduzione più appropriata.

¹³⁰ H. Arendt, *La disobbedienza civile*, cit., p. 57.

¹³¹ Cfr. *ibid.*, p. 59. Questo rilievo si chiarisce ulteriormente alla luce della distinzione tra potere e violenza – oggetto dello scritto *On Violence* – che succintamente possiamo sintetizzare nella differenza tra l'agire di concerto e quella moltiplicazione della forza naturale/umana che gli strumenti consentono. In tal senso, «[l]o scontro frontale fra i carri armati russi e la resistenza del tutto non violenta del popolo cecoslovacco è un caso da manuale di un confronto fra la violenza e il potere allo stato puro», più esplicitamente «[l]a violenza può sempre distruggere il potere; dalla canna del fucile nasce l'ordine più efficace, che ha come risultato l'obbedienza più immediata e perfetta. Quello che non può mai uscire dalla canna di un fucile è il potere», H. Arendt, *Sulla violenza*, cit., p. 57. Quando il potere si scontra con la violenza difficilmente l'esito è incerto, precisa l'autrice, così «[s]e il dramma potente e

Arendt si assesta entro il rapporto tra politica e diritto, metaforizzabile in quello tra mutamento e stabilizzazione, non dissimilmente da quanto osservato per il nesso potere-fondazione emerso con le rivoluzioni. Così si arriva a sostenere che, ai cambiamenti radicali che hanno riguardato la legislazione del lavoro o la decisione della Corte Suprema di intervenire per bloccare leggi statali contrarie all'uguaglianza razziale, siano stati d'impulso i movimenti di disobbedienza civile attraverso azioni extragiuridiche¹³².

Nell'ultima parte del testo, la lettura prettamente politica della disobbedienza è ulteriormente indagata ma alla luce della possibile "compatibilità" con la cornice giuridica del territorio statunitense. Arendt si interroga sulla rivitalizzazione delle istituzioni democratiche nel tempo, immaginando modalità che aprano ai cambiamenti senza chiamare in causa la violenza. Nell'evocare lo spirito che aveva presieduto alla fondazione, ossia il consenso a un reciproco impegno in cui la pluralità aveva preso la forma di un'unione, mette in luce come l'obbligazione che qualifica principalmente il *citadino* sia la *mutua promessa*. Facendo eco a quanto notoriamente osservato da Tocqueville, l'intreccio tra consenso e diritto al disaccordo è posto come un «principio di organizzazione dell'azione» attraverso cui gli abitanti hanno appreso «l'arte di associarsi insieme», autentico punto di forza dell'organizzazione politica statunitense¹³³. Arendt arriva così a sostenere che la disobbedienza rappresenti una rinnovata forma dell'antica tradizione dell'associazionismo volontario, che tanta parte aveva avuto in quell'organizzazione politicamente reticolare del paese richiamata nella fondazione. Da qui, con le parole di Tocqueville, le azioni compiute da uomini che si cercano e associano per creare qualcosa di nuovo, o modificare l'esistente, sono viste come un *esempio* che si vede da lontano¹³⁴. Tenendo ferma la vocazione spiccatamen-

ben riuscito della resistenza non violenta di Gandhi si fosse scontrato con un nemico diverso – la Russia di Stalin, la Germania di Hitler, o magari il Giappone anteguerra, invece che con l'Inghilterra – il risultato non sarebbe stato la decolonizzazione, ma un massacro e la sotto-missione. Tuttavia, l'Inghilterra in India e la Francia in Algeria hanno avuto le loro buone ragioni per non strafare», *ibid.*, pp. 57-58.

¹³² Cfr. H. Arendt, *La disobbedienza civile*, cit., pp. 63-65.

¹³³ *Ibid.*, p. 80.

¹³⁴ Cfr. *ibid.*, p. 81. Inoltre cfr. A. de Tocqueville, *La democrazia in America* (1835-1840), a cura di N. Matteucci, Utet, Torino 2007, in particolare i capitoli V, VI e VII del secondo volume. Arendt si riferisce esplicitamente alla seguente osservazione: «Non appena un certo numero di abitanti degli Stati Uniti hanno concepito un sentimento o un'idea che vogliono introdurre nel mondo, si cercano, e, quando si sono trovati, si uniscono. Da allora non sono più uomini da soli, ma una potenza visibile a distanza, le cui azioni servono d'esempio: che parla e che viene ascoltata», *ibid.*, p. 600. Inoltre, cfr. C. Ferrié, *Le pouvoir du peuple entre nation et fédération*, cit., pp. 75-77. Secondo Ferrié, il 1968 è l'ultima occasione per riflettere sulla costituzione del potere popolare: in questo clima la disobbedienza civi-

te politica della disobbedienza, Arendt la confronta quindi con la partecipazione a un'associazione volontaria, facendo qualche cenno ai rischi dell'una e dell'altra. Se le associazioni volontarie nel mondo contemporaneo sembrano costituirsi prevalentemente, se non esclusivamente, a tutela di interessi particolari, i gruppi che praticano la disobbedienza, come quello studentesco, sono esposti alla minaccia della violenza e al contagio ideologico. Si tratta di un pericolo, opposto a bilanciamento di un altro pericolo maggiore, quale l'onnipotenza della maggioranza.

Lo spostamento dell'asse concettuale della disobbedienza da possibili derive violente o criminali alla sfera dell'associazionismo volontario («colui che pratica la disobbedienza civile fa parte di un gruppo e questo gruppo, lo si voglia o no, è formato e animato dallo stesso spirito che ha informato le associazioni volontarie») sembra inalvearla entro il canale dialettico-riformista delle istituzioni, fornendole altresì una legittimazione. In questa direzione, Arendt riferisce della capacità delle minoranze disobbedienti di fare leva su maggioranze passive modificandone opinioni e stati d'animo. Il suo obiettivo, tuttavia, non si arresta a un'analisi della possibile compatibilità del fenomeno con lo spirito delle leggi americane, ma si avventura sul terreno del riconoscimento all'interno delle istituzioni politiche, nella pretesa di trasformare un movimento che esprime il proprio punto di vista in una «potenza sempre presente con la quale occorrerebbe fare i conti»¹³⁵. Più che trattarsi di una giustificazione sul piano giuridico, il terreno arendtiano sembra essere quello di una peculiare visione filosofica dell'azione politica come fondamento della legalità, in cui la disobbedienza civile rappresenti il momento politico originario e istituyente che interrompe e rinnova le istituzioni senza negarne la necessità¹³⁶.

le configurerebbe un esempio di democrazia partecipativa e di potere consiliare contro l'abuso sovrano e la ragion di Stato.

¹³⁵ H. Arendt, *La disobbedienza civile*, cit., p. 87. Muovendo dal rifiuto della Corte Suprema di prendere in esame ricorsi che contestavano la costituzionalità di atti legislativi ed esecutivi concernenti la guerra in Vietnam in base alla *dottrina del campo politico*, Arendt parla di una reintroduzione del principio della sovranità e della ragion di Stato in un ordinamento che li aveva rifiutati. Se la dottrina delle questioni politiche mette al centro l'interesse dello Stato sovrano, allora l'autrice arriva a sostenere che «l'introduzione della disobbedienza civile nelle nostre istituzioni politiche potrebbe costituire il rimedio migliore contro questa impotenza ultima del controllo giurisdizionale».

¹³⁶ Cfr. F. Ciaramelli, *Tra legalità e trasgressione: implicazioni filosofiche della disobbedienza civile*, in F. Fistetti, F.R. Recchia Luciani (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia e totalitarismo*, cit., pp. 246-247. «In quanto espressione politica, la disobbedienza civile può vivificare le istituzioni, ricondurle alla loro sorgente, alimentarle a partire dalla loro azione creatrice e discontinua che è l'azione propriamente politica» (*ibid.*, p. 243). Il destino delle democrazie moderne si lascerebbe decifrare nella parabola postrivoluzionaria indagata nelle

Le riflessioni che Arendt ha fornito delle breccie rivoluzionarie e delle potenzialità della disobbedienza civile sono segnali indicativi nella direzione di una trama inedita per una politica intessuta da una partecipazione concertata che non sia intermittente. Tuttavia, nella riaffermazione della priorità del momento creativo politico su quello stabilizzatore del diritto, suscita più di una perplessità l'idea, non esente da contraddizioni, di trasformare la disobbedienza in pratica istituzionalizzata, come pure la preminenza accordata a un'azione giustificabile sulla base dell'essere condivisa da un gruppo, ma esente da misure di confronto che ne avvalorino la legittimità¹³⁷. Arendt si interroga sulla portata delle rivolte nei ghetti e nelle università, chiedendosi, con le parole dello scrittore cecoslovacco Pavol Kohout, se queste indichino l'inizio di qualcosa di nuovo – il «nuovo esempio» – o se invece segnalino il declino di una facoltà dell'umanità¹³⁸. Di certo il «nuovo esempio» non può essere il frutto di pratiche violente, e forse l'insolita via della costituzionalizzazione della disobbedienza in parte si potrebbe ricondurre alla sua collocazione sul terreno del potere, sottraendolo a quello della violenza. In un dibattito di quegli stessi anni¹³⁹, Arendt os-

pagine di *On Revolution*, che denuncia il rischio di una compressione dello spazio per esercitare la libertà. Come dire che le rivoluzioni istituiscono la libertà, soprattutto la sua titolarità, ma non lo spazio per esercitarla. Il discorso sulla disobbedienza in Arendt va collocato in questo presupposto politico e collegato alla storicità di istituzioni alterabili e modificabili attraverso un'attività istituyente che conferisca a esse valore e legittimità. Facendo una comparazione, si potrebbe dire che mentre la disobbedienza rawlsiana è atto interno all'ordine statuito, quella arendtiana si posiziona al limite, rinviando allo spazio politico come momento creativo e legittimante.

¹³⁷ Cfr. T. Serra, *Presentazione*, cit., pp. 17-19. Serra ha sottolineato in proposito come la codificazione della disobbedienza contravverrebbe alla libertà che ne qualifica la vocazione spiccatamente politica. Inoltre, il rischio di aprire a un'apologia dell'azione che abbia qualunque contenuto, purché concertato, non è risolvibile con la mentalità allargata del soggetto. Mancando una visione del bene comune, l'azione sarebbe priva di un metro di confronto, con il pericolo di «una continua dissoluzione e rifondazione della società», *ibid.*, p. 18. Ben più limitata è la portata riconosciuta alla disobbedienza civile da parte di Rawls, che ne definisce le coordinate entro il quadro di uno «Stato democratico più o meno giusto, e per quei cittadini che riconoscono e accettano la legittimità della costituzione». A partire da questa premessa, la disobbedienza civile è presentata come «un atto di coscienza pubblico, non violento, e tuttavia politico, contrario alla legge, in genere compiuto con lo scopo di produrre un cambiamento nelle leggi o nelle politiche del governo. Agendo in questo modo, ci si rivolge al senso di giustizia della maggioranza della comunità e si dichiara che, secondo le proprie opinioni ponderate, non vengono rispettati i principi della cooperazione sociale tra uomini liberi ed eguali», J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge 1971, tr. it. *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 2009, pp. 347-349.

¹³⁸ H. Arendt, *Sulla violenza*, cit., p. 91.

¹³⁹ Cfr. H. Arendt, «In der zweiten Phase der demokratischen Revolution» (1971), in *Gespräche mit Hannah Arendt*, hrsg. von A. Reif, Piper Verlag GmbH, München 1976, pp.

serva che, nel movimento che ha preso avvio negli Stati Uniti attraversando il mondo intero, gli studenti hanno fatto esperienza della gioia dell'azione e della fiducia nella possibilità del cambiamento. Per gli studenti e i gruppi che pensano in modo responsabile, la questione che si pone è quella di sapere come sia possibile ristabilire la costituzionalità dinanzi a strane idee della ragion di Stato che si sono progressivamente affermate con il nuovo concetto di "sicurezza nazionale"¹⁴⁰.

Quel che lamenta Arendt è la mancanza di spazi pubblici nei quali i cittadini possano formarsi delle opinioni discutendo, riunendosi attorno a un tavolo per ascoltarsi e risponderci. L'attività politica dell'individuo non può risolversi in un consenso ai candidati scelti dai partiti. Da qui la simpatia da sempre accordata alla democrazia dei consigli come alternativa ai partiti, dal momento che all'interno dei primi la scelta viene fatta dal basso. Per cercare di far comprendere ai suoi interlocutori quale potrebbe esserne la portata, suggerisce loro di immaginare di avere dei consigli di quartiere frequentati da quanti si interessino realmente ai problemi e che vogliano discutere la situazione politica del paese o del quartiere stesso. A partire da questo presupposto di libera partecipazione e di scambio di opinioni, si potrebbe individuare con chiarezza il rappresentante più adatto per un consiglio di livello superiore. Si tratta semplicemente di "un esempio" di possibile selezione effettuata dal basso verso l'alto e non viceversa¹⁴¹.

71-100, tr. fr. *Assistons-nous à la seconde phase de la révolution démocratique? Symptômes de crise de la démocratie occidentale. Exemple de départ: les États-Unis (1971)*, in «*Édifier un monde*». *Interventions 1971-1975*, édit. par D. Séglaud, Éditions du Seuil, Paris 2007, p. 21. Questo testo rappresenta la trascrizione di una discussione all'interno del "Bildungsforum" di Düsseldorf del 1971, che ha visto coinvolti nel dibattito Hannah Arendt, Hans Dichgans, Arnold Gehelen, Werner Maihofer, coordinati da Dolf Sternberger. La gioventù che protesta contro la guerra in Vietnam è estremamente morale agli occhi di Arendt e una delle ragioni di questa consapevolezza è Auschwitz. Quelli che appartengono a questa generazione ne hanno scoperto l'orrore a scuola, all'università e temono di poter riprodurre quella stessa complicità al regime. A superare ogni misura in Vietnam, secondo Arendt, è stato il massacro nel villaggio di May Lai.

¹⁴⁰ Cfr. H. Arendt, «Fernsehgespräch mit Roger Errera» (Oktober 1973), in Ead., *Ich vill verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*, hrsg. von U. Ludz, Piper Verlag GmbH, München 1996, pp. 114-131, tr. fr. *Discussion télévisée avec Roger Errera* (October 1973, New York, Diffusée par l'ORTF le 6 juillet 1974 dans la série «Un certain regard»), in «*Édifier un monde*». *Interventions 1971-1975*, cit., pp. 131-137. Ai dubbi sulla legittimità della guerra, ai rischi di abuso da parte della polizia federale, al tema della crisi della costituzione – già sollevati nel precedente dibattito – si aggiungono i riferimenti che Arendt fa agli abusi dell'esecutivo e al caso Watergate.

¹⁴¹ Cfr. H. Arendt, *Assistons-nous à la seconde phase de la révolution démocratique? Symptômes de crise de la démocratie occidentale. Exemple de départ: les États-Unis (1971)*, cit., p. 44.

3. La democrazia dei consigli

L'analisi sin qui condotta può essere conclusa, anche se solo in via provvisoria, ricostruendo alcune delle indicazioni propositive che gli scritti arendtiani ci presentano nella direzione di una pratica politica agita da ognuno in concerto con gli altri e nell'attualizzare quel diritto a un posto nel mondo che renda significative e non effimere azioni e parole. Questa libertà politica, fioriera di felicità pubblica, ha avuto una scena intermittente nella storia del mondo, riuscendo tuttavia a conservare la sua attitudine virtuale anche in epoche pietrificate dal punto di vista politico. In fondo, nell'inizio che ciascuno rappresenta in quanto essere natale è inscritto il miracolo che sfugge alla prevedibilità, metaforizzando altresì la fondazione come cominciamento politico. Tale momento iniziatico-fondativo si scontra con l'arbitrio dell'atto che emerge dal nulla, spiegato generalmente come qualcosa di derivato, supportato con ancoraggi metafisici e religiosi, o, in termini moderni, con secolarizzazioni non meno mascheranti come la volontà o la sovranità. Se messa in prospettiva, la fondazione presenta comunque vie di fuga e uno iato che non può essere colmato da richiami all'assoluto¹⁴².

Come filosofa che annuncia il principio del cominciamento¹⁴³, la nascita appare ad Arendt quasi una rivoluzione copernicana che fa ruotare gli uomini attorno a questo evento, perché non si tratta solo di un fatto naturale o meramente biologico, ma quando si intreccia con il mondo mostra la sua potenzialità nel mettere in gioco la pluralità. Nascita come inizio e pluralità sono condizioni di possibilità della politica da articolare in uno spazio che mantenga l'intervallo tra gli uomini e che sia vivificato da legami di solidarietà e amicizia. Gli esempi per la politica sin qui presi in esame vanno intesi come narrazioni di esperienze significative nelle quali libertà e pluralità di voci hanno incontrato uno spazio e un tempo, per quanto brevi, per potersi dispiegare. Si tratta ora di comprendere quali pratiche siano state sperimentate in queste epifanie politicamente autentiche nel segno della pluralità-partecipazione, distinguendole e distanziandole dalla categoria sovrano-rappresentativa che ha contrassegnato e continua a strutturare l'architettura politica moderna.

Qualche notazione prima di tratteggiare il tentativo di smarcarsi da alcuni assunti moderni, prospettando sentieri per la politica che, per quanto

¹⁴² Cfr. F. Collin, *L'homme est-il devenu superflu? Hannah Arendt*, cit., pp. 23-24.

¹⁴³ Cfr. M. Abensour, *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, cit., pp. 128-129. Questa definizione è assimilabile a quella per cui Bloch annuncia il principio speranza, Jonas quello responsabilità e – aggiungiamo noi con Portinaro – Anders quello disperazione (cfr. P.P. Portinaro, *Il principio disperazione. Tre studi su Günther Anders*, Bollati Boringhieri, Torino 2003).

interrotti, pongono interrogativi alle forme di organizzazioni statuali a vocazione rappresentativa e partitica sul piano della legittimazione e dei legami con il mondo. È la stessa autrice che, incalzata da un gruppo di pari, precisa che il tema del pensiero, se non vuole aprire a mere astrazioni sistematizzanti, deve rimanere il solido terreno dell'*esperienza*. Inoltre, in armonia con la cura per le distinzioni che la contraddistingue, afferma che la differenza tra pubblico e privato si coglie nella preoccupazione per il mondo e non per se stessi («Rosa Luxemburg era *molto* preoccupata del mondo e *niente affatto* preoccupata di sé»¹⁴⁴). Riguardo a un possibile domicilio che istituisca durevolmente pluralità e azione del singolo in termini partecipativi, oltre a sottolineare l'esigenza della divisione delle fonti del potere, Arendt dichiara di avere una «simpatia romantica per i consigli», vale a dire per un «sistema che non è mai stato veramente sperimentato, e che questo è qualcosa che si costruisce dalla base, così che si possa veramente dire *potestas in populo*, e cioè che il potere viene dal basso e non dall'alto»¹⁴⁵. Si tratta ora di approfondire questa indicazione, che ci riporta ad alcuni luoghi di *On Revolution*, con il precisare preliminarmente la sua distanza da un potere che viene dall'alto e dalla semantica appropriativa ed espropriativa che sovranità e rappresentanza evocano.

Secondo Arendt, gli Stati Uniti avrebbero mancato nella capacità di narrare l'esperienza della fondazione. La rivoluzione è rimasta sterile dal punto di vista della teoria politica – a differenza del caso francese – decretando un inaridimento della libertà pubblica a beneficio di valori sociali come il benessere. E aggiunge che «se [...] è vero che ogni pensiero incomincia con un ricordo, è anche vero che nessun ricordo rimane sicuro se non è condensato e distillato in un sistema di nozioni concettuali entro il quale può ulteriormente elaborarsi»¹⁴⁶. La dispersione dello spirito rivoluzionario e della felicità pubblica derivatane è ricondotta alla mancata istituzionaliz-

¹⁴⁴ H. Arendt, *Hannah Arendt su Hannah Arendt*, cit., p. 158. Nella recensione alla biografia di Nettl, Arendt sottolinea come la figura di Rosa Luxemburg fosse quella di una *outsider*, vissuta ai margini del socialismo europeo, nonostante alcuni momenti di splendore. «Era una *outsider*, non solo perché era e rimaneva una ebrea polacca in un paese che non amava e in un partito che cominciò ben presto a disprezzare, ma anche perché era una donna», H. Arendt, *Elogio di Rosa Luxemburg. Rivoluzionaria senza partito*, cit., p. 52 (corsivo mio). Sulle affinità biografiche tra Arendt e Luxemburg si veda A. Dal Lago, *La lezione dei perdenti*, in H. Arendt, *Elogio di Rosa Luxemburg. Rivoluzionaria senza partito*, cit., p. 41. Per una lettura congiunta delle due pensatrici centrata sull'analisi delle forme di governo popolari, si rinvia al recente R. D'Alessandro, *La comunità possibile. La democrazia consiliare in Rosa Luxemburg e Hannah Arendt*, Mimesis, Milano-Udine 2011.

¹⁴⁵ H. Arendt, *Hannah Arendt su Hannah Arendt*, cit., p. 169.

¹⁴⁶ H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., pp. 252-253.

zazione di *townships* ed esperienze assembleari, fonti originarie di ogni attività politica. La *township* è un'organizzazione politica comprendente un gruppo di città, villaggi, borgate, circondati dalla campagna, con funzioni di governo locale. Nell'attingere a una linea di pensiero che emergerebbe in poche lettere risalenti all'ultimo periodo della vita di Jefferson, Arendt fa riferimento a un "ripensamento" di quest'ultimo rispetto all'esito della rivoluzione e alle funzioni svolte nel paese, riscontrabile in una sua propensione tardiva per quel sistema di circoscrizioni e di piccole repubbliche che avevano dato vigore allo spirito rivoluzionario in forza di una partecipazione costante agli affari pubblici¹⁴⁷. A costituzione istituita, il problema sollevato riguardava il modo di rendere ciascun membro attivo nel governo degli affari pubblici – non solamente il giorno delle elezioni – al fine di rendere viva la presenza del paese tra i cittadini. Se lo scopo della rivoluzione era la *constitutio libertatis*, allora la cellula circoscrizionale poteva essere la sede del suo esercizio da salvaguardare per non disperderne lo spirito pubblico. «Il principio basilare del sistema delle circoscrizioni – scrive Arendt – [...] era che nessuno si poteva dire felice senza possedere la sua parte di felicità pubblica e che nessuno poteva essere considerato né felice né libero senza partecipare, avendone una parte, al pubblico potere»¹⁴⁸.

Questa cellula partecipativa di base esemplifica, per Arendt, una nuova forma di governo che affiora con sorprendente costanza in circostanze rivoluzionarie. Se nel territorio americano quella dell'azione politica era una pratica consolidata già come esperienza prerivoluzionaria, in Francia ha rappresentato un portato spontaneo della rivoluzione nel corso dell'esperienza repubblicana¹⁴⁹. Da qui, a parziale bilanciamento delle critiche sollevate rispetto a una lettura delle due rivoluzioni eccessivamente dicotomica e sostanzialmente risolta a favore del caso americano, il riconoscimento del valore assembleare-partecipativo delle società e dei circoli costituitisi per mantenere vivo lo spirito pubblico e aprire la politica ai cittadini. Le sezioni della Comune e le società popolari diffuse nel corso della rivoluzione, pur rappresentando gruppi di pressione dei poveri, manifestano una vocazione

¹⁴⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 289-294. Sempre attingendo al carteggio di Jefferson, l'integrazione di tali strutture entro quella governativa risulterebbe da un sistema articolato fra circoscrizioni, contee, Stato e unione, volto a formare una gradazione di autorità, ciascuna in base alla legge, in possesso della propria porzione delegata di poteri al fine di costituire un sistema di freni e contrappesi fondamentali per il governo. Arendt ritiene che in questa articolazione della voce del popolo ci fossero i fermenti per una nuova forma di governo. Per un approfondimento si rinvia a A. Amiel, *La non philosophie de Hannah Arendt. Révolution et jugement*, cit., pp. 84 ss.

¹⁴⁸ H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 294.

¹⁴⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 277-278.

all'autogoverno dalla quale si ricavano i segnali di una possibile nuova forma di organizzazione politica¹⁵⁰. Questi deboli inizi che avrebbero potuto creare un sistema inedito sono stati progressivamente schiacciati dal potere centrale. Da questo punto di vista, il terrore è letto come un tentativo di organizzare il popolo francese in un gigantesco meccanismo di partito.

Sia il richiamo all'esperienza americana che a quella francese mette in luce l'emergere di nuclei partecipativi di base, sorti spontaneamente e a propensione federale¹⁵¹. Tuttavia, se i sospetti partitici hanno avuto la meglio nel caso francese, i fondatori non hanno istituzionalizzato la tradizione assembleare concentrandosi invece sulla rappresentanza. Nel sintetizzare le due principali visioni che si sono avvicinate riguardo al paradigma rappresentativo, vale a dire quella identitaria nella quale i rappresentanti sono vincolati al mandato come meri traduttori della volontà, quella "autorizzativa" in cui i rappresentanti governano gli eletti per un certo periodo, in entrambi i casi si assiste a un inaridimento dello spazio pubblico. Nella prima ipotesi i rappresentanti sono equiparabili ad amministratori che non hanno bisogno di confrontarsi con una sfera di pubblica opinione, nella seconda si ritorna alla distinzione governanti-governati, vale a dire a una politica come affare per pochi che assopisce lo spirito dei cittadini. La critica all'incapacità americana di fornire una possibilità futura alle esperienze di autogoverno diviene occasione per mettere a tema una critica ai fondamenti della rappresentanza. Al contrario, Arendt rintraccia in filigrana, negli interstizi rivoluzionari di una modernità strutturata in via prioritaria sulla categoria sovrano-rappresentativa, la possibilità di una politica nel segno dell'attività di ciascuno che ha lampeggiato episodicamente nella storia, lasciando tuttavia una traccia che vale la pena approfondire. Cellule di autogoverno spontaneo riemergono con costanza nel corso delle rivoluzioni e con altrettanta regolarità entrano in conflitto con il sistema dei partiti, mettendo in luce due diversi modi di pensare l'organizzazione politica dei cittadini.

I segnali politici forniti carsicamente dalle circoscrizioni, dalle società popolari e dai consigli municipali sembrano ripetersi nella Comune di Parigi del 1871 fino agli eventi rivoluzionari del Novecento. Anche gli eventi nella Russia del 1905 e del 1917 ripropongono una forma di potere che dà spazio alla creatività del popolo e dei suoi consigli e che ben presto si trova

¹⁵⁰ «Nelle sezioni e nelle società si sviluppò una vera e propria bramosia di dibattiti, di istruzione, di mutui chiarimenti e scambi di idee, anche se tutto ciò doveva restare senza conseguenze immediate sugli uomini che erano al potere», *ibid.*, pp. 283-285.

¹⁵¹ Per un approfondimento del federalismo in Arendt, quale alternativa allo Stato sovrano, si rimanda a D. Klumeyer, *Hannah Arendt's Case for Federalism*, in «The Journal of Federalism», n. 1, 2009, pp. 31-58.

a essere ridotto a impotenza dal partito. Nessuna tradizione, secondo Arendt, può dare conto di come le rivoluzioni siano cadenzate dalla ripetuta comparsa di organi d'azione che mostrano *in nuce* una forma politica inedita. Più in dettaglio, gli esempi addotti riguardano: l'anno 1870, quando la capitale francese si organizza spontaneamente in un corpo federale in miniatura da cui prende avvio la Comune di Parigi nella primavera del 1871; l'anno 1905, quando l'ondata di scioperi spontanei che scuote la Russia si rivela in grado di mettere a punto una linea politica organizzando i lavoratori delle fabbriche in soviet, ossia in consigli per un autogoverno rappresentativo¹⁵². A questi casi si aggiungono la rivoluzione di febbraio 1917 in Russia e l'esperienza degli anni 1918-1919 in Germania, allorché i soldati e gli operai si riuniscono in *Arbeiter- und Soldatenräte*, chiedendo a Berlino che questo sistema costituisca la pietra di fondazione della nuova costituzione tedesca¹⁵³. L'ultimo avvenimento preso in esame è il riproporsi dei consigli nel corso della rivoluzione ungherese del 1956.

Muovendo dal terreno dell'esperienza offerto da questi casi e dalla ricostruzione fornita dalle fonti utilizzate¹⁵⁴, Arendt cerca di enucleare le caratteristiche nella consapevolezza che si tratti di fenomeni analoghi, dal comune profilo interruttivo, che non hanno creato alcuna una tradizione. A uno sguardo retrospettivo, questi consigli si presentano come corpi che coniugano azione e ordine, nel senso che da una parte sono l'esito spontaneo della rivoluzione e appaiono legati a uno strato sociale oppresso, dall'altra gettano le basi per una forma di nuovo ordine politico democratico fondato sulla discussione e sulla partecipazione agli affari del paese. Il principio ispiratore di queste cellule è l'«idea consiliare», vale a dire l'aspirazione a una partecipazione diretta, estesa e illimitata del singolo alla vita pubblica¹⁵⁵. Questi elementi conducono i consigli a un inevitabile conflitto con i partiti, specie per via di quella cesura che si crea all'interno di questi ultimi tra gli esperti detentori del sapere e la massa del popolo chiamata semplicemente a eseguire senza potersi formare un'opinione al riguardo. In questo scollamento tra sapere e fare, lo spazio della libertà non potrà che disperdersi. La passione che invece Arendt manifesta

¹⁵² Cfr. H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 303. Una delle fonti arendtiane è O. Anweiler, *Die Rätebewegung in Russland 1905-1921*, Brill, Leiden 1958, tr. it. *Storia dei Soviet. I consigli di fabbrica in Urss 1905-1921*, Laterza, Bari 1971.

¹⁵³ Cfr. H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 304. Assieme ai *bohémien* dei caffè di Monaco viene instaurata nella primavera del 1919 la *Räterepublik* bavarese, per quanto di breve durata.

¹⁵⁴ Oltre al testo già richiamato di Anweiler, si aggiunga Id., *Die Räte in der ungarischen Revolution*, in «Osteuropa», vol. VIII, 1958 ed H. Neubauer, *München und Moskau 1918-1919. Zur Geschichte der Rätebewegung in Bayern*, in «Jahrbücher für Geschichte Osteuropas», n. 4, 1958.

¹⁵⁵ H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 305.

nei confronti dell'esperienza consiliare non va equivocata con la speranza che il momento rivoluzionario continui al fine di mantenere in vita i suoi organi. Al contrario, di questi laboratori di libertà pubblica sembra apprezzare le potenzialità fondative e durevoli, più in dettaglio la propensione a porre le basi per l'edificazione di una repubblica. Nel riecheggiare quanto suggeritole dalla lettura di Rosa Luxemburg, il rischio che si corre nel corso di un movimento rivoluzionario è quello di sopprimere lo spirito pubblico lasciando che la vita politica si assopisca sotto il governo di un'oligarchia burocratica. Senza il confronto anche polemico tra liberi pensieri formati attraverso libere associazioni ed esprimibili in forza della libertà di stampa, la vita istituzionale diventa mera apparenza. In questa direzione, i consigli rappresentano, in termini arendtiani, autentici spazi di libertà, ossia luoghi ed esempi per la politica.

Tali fucine libertarie, tuttavia, non sono riuscite a realizzare una nuova forma di governo, pur essendo sopravvissute, come nel caso della rivoluzione di febbraio del 1917 in Russia e di quella ungherese del 1956, un tempo sufficiente per mostrare il possibile funzionamento di una repubblica fondata sui consigli. Scrive Arendt in proposito:

In entrambi i casi erano sorti ovunque consigli o soviet completamente indipendenti gli uni dagli altri: in Russia i consigli degli operai, dei soldati e dei contadini, in Ungheria i più disparati tipi di consigli: consigli di vicinato che sorsero in tutti i quartieri residenziali, consigli cosiddetti rivoluzionari che sorsero dalla lotta comune nelle strade, consigli di scrittori e artisti, nati nei caffè di Budapest, consigli di studenti e di giovani nelle università, consigli di operai nelle fabbriche, consigli nell'esercito, tra i funzionari dello stato e così via¹⁵⁶.

Il fatto che questi gruppi abbiano assunto una forma consiliare ha trasformato in legame politico quella che era una semplice prossimità. Arendt ne rimarca soprattutto la rapidità con la quale, pur nelle differenze e nelle distanze, hanno creato coordinamenti su base territoriale al cui interno eleggere i rappresentanti per le assemblee di livello superiore.

Il caso ungherese è particolarmente emblematico in tal senso. Nel saggio a esso dedicato, emerge con forza come la spinta spontaneistica sia riuscita a trasformare in meno di un giorno una dimostrazione studentesca in una rivoluzione¹⁵⁷. La «pura volontà di agire insieme», e non un programma o un manifesto, ha formulato in tempi rapidi richieste ovvie: l'abbandono del territorio da parte delle truppe russe e nel contempo un nuovo governo nato da libere elezioni, perché «la questione non riguardava più lo

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 309.

¹⁵⁷ Cfr. H. Arendt, *Riflessioni sulla rivoluzione ungherese*, cit., p. 106.

spazio da concedere alle libertà d'azione, parola e pensiero, ma il modo in cui istituzionalizzare una libertà che era già un dato acquisito»¹⁵⁸. Questa rivolta, osserva Arendt, non ha generato il caos o il «governo della plebaglia» ma «consigli rivoluzionari ed operai», vale a dire una cellula organizzativa di base che si ripropone con sorprendente costanza quando il popolo ha l'opportunità di agire politicamente senza essere guidato dall'alto attraverso direttive di partito¹⁵⁹. I consigli sono quindi organi d'azione sorti all'interno del popolo, che ne smentiscono l'inclinazione anarchica e che si occupano della riorganizzazione della vita politica ed economica del paese.

Occorre a questa altezza del problema cercare di dare conto di come quella consiliare, seppur sconfitta, abbia esemplificato un'alternativa al modello rappresentativo democratico a base pluripartitica, ispirato da interessi di classe o ideologici, e di come questa fucina partecipativa abbia espresso altresì quella vocazione federativa che, a differenza della *reductio* sussuntiva tipica del paradigma sovrano-rappresentativo, può consentire la coesistenza di prospettive plurali ispirate alla pratica di autogoverno. Nella demarcazione che Arendt compie tra queste due pratiche, l'episodio ungherese è quello che consente di riflettere su una modalità differente di intendere la forma organizzativa del vivere insieme che la politica è chiamata ad attualizzare. Sganciati da matrici ideologiche, osteggiati dalle burocrazie di partito, ignorati dai teorici politici, i consigli sono “apparsi” e “riapparsi” spontaneamente per più di un secolo dispiegando inediti tratti di democraticità. I suoi principi sono opposti a quelli del partito, nella misura in cui i suoi membri sono scelti dal basso e «proposti all'elettorato o singolarmente con scelte alternative o come lista di candidati»; inoltre, l'elettore non decide in conformità a un programma o a un'appartenenza di carattere ideologico, ma facendo affidamento sulla stima nei confronti di un uomo che, tuttavia, deve dar prova di «integrità personale, coraggio e capacità di giudizio»¹⁶⁰; ne consegue che la fiducia sarà accordata all'eletto sulla base di questi presupposti e che la preferenza data sarà quella dei pari e non del partito. Che l'elezione riguardasse i consigli di base o le assemblee superiori, il principio ispiratore non è stato quello dell'affiliazione partitica, bensì il disinteresse per i propri affari privati e l'interesse per il mondo reale.

Altro elemento democratico inedito intrinseco all'esperienza consiliare,

¹⁵⁸ *Ibid.* «È stato come se l'ideologia, di qualsiasi marchio o colore, fosse stata semplicemente cancellata dall'esistenza e dalla memoria nel momento in cui la gente, intellettuali e lavoratori, comunisti e non, si è ritrovata insieme nelle strade a combattere per la libertà», *ibid.*, p. 107.

¹⁵⁹ *Ibid.*

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 109.

analizzata guardando prevalentemente all'osservatorio ungherese con qualche incursione nella rivoluzione russa, è la flessibilità di un sistema che nasce dal semplice trovarsi insieme di un numero di persone che iniziano ad agire di concerto. Consigli di ogni tipologia si sono così costituiti all'unisono dando una forma politica a un precedente modo di associarsi in circoli, anche solo di vicinato, in cui ci si conosceva. In breve tempo, il vivere assieme o il ritrovarsi in uno spazio in comune, che si tratti di vicinato, di studenti, intellettuali, militari o operai, ha assunto connotazioni politiche con la pratica consiliare, fino a estendersi in forme territoriali più ampie quali i consigli regionali. Anche se per soli dodici giorni, la luce intermittente della rivoluzione ha rischiarato i tempi bui del totalitarismo sovietico. Arendt ne ha analizzato le potenzialità sul piano teorico e sul piano istituzionale, fornendoci elementi di riflessione anche nella direzione di una rifocalizzazione del politico a partire dalla centralità della partecipazione, o libertà pubblica, nei contesti della realtà in cui si vive. Così,

Come in tutti gli altri casi in cui per un brevissimo momento della storia la voce del popolo è risuonata chiara tra le urla della folla, non più soffocata dalle burocrazie di partito, noi non possiamo che tracciare un quadro molto schematico delle potenzialità e della fisionomia dell'unico sistema democratico che in Europa, dove il sistema partitico ha perso credibilità quasi sul nascere, sia mai stato popolare. La nascita dei consigli, non la restaurazione dei partiti, fu il chiaro segno di un vero insorgere della democrazia contro la dittatura, della libertà contro la tirannide¹⁶¹.

Se i consigli sono stati un esempio, per quanto tremolante, di una riaffermazione dell'azione, del legame della prossimità e della fiducia, della priorità del mondo sulla sfera privata o più semplicemente del "politico" (in termini arendtiani), il sistema partitico si è dimostrato efficace nella garanzia delle libertà costituzionali ma carente quanto al controllo dei governanti e alla partecipazione dei cittadini alla "cosa pubblica"¹⁶². Mentre i consigli sono la "diretta espressione del popolo" che agisce, i partiti sono istituti che forniscono al governo parlamentare il "sostegno del popolo" cui resta preclusa l'ini-

¹⁶¹ *Ibid.*, pp. 110-111. La solidità della rete consiliare creatasi è attestata dalle tre settimane impiegate dall'esercito russo per "normalizzare" il paese. I primi a essere sciolti sono stati proprio i consigli rivoluzionari, organi della libertà d'azione.

¹⁶² Cfr. E. Tassin, "...sed victa Catoni": *The Defeated Cause of Revolutions*, cit., pp. 1122-1123. Il successo del sistema dei partiti e la disfatta di quello dei consigli rientrerebbe nel paradosso tra inizio e durata che caratterizza la natura stessa della rivoluzione. Quando una rivoluzione riesce vuol dire che ha instaurato una struttura partitica e che l'autentica democrazia politica è collassata. In realtà, è solo nel suo fallimento che possiamo percepire quella libertà politica a cui si è almeno tentato di dare forma.

ziativa politica. Il discrimine maggiore fra questi due diversi modi di dare consistenza e forma politica al popolo è pertanto l'elemento partecipativo, vale a dire quella libertà d'agire che qualifica gli esseri umani come iniziatori e che può attualizzarsi solo in uno spazio pubblico intessuto da relazioni solidali. La funzione primaria del modello partitico è quindi quella rappresentativa, espressa attraverso la nomina dei candidati a incarichi elettivi, lasciando che la partecipazione dei cittadini alla vita pubblica assuma altre forme e che le questioni politiche siano presentate sotto un profilo puramente amministrativo. In un sistema in cui ciascuno può attendersi nella migliore delle ipotesi di essere rappresentato, la sfera delle opinioni e delle azioni rischia di inaridirsi e di essere soppiantata dall'interesse e dagli stati d'animo¹⁶³.

La critica arendtiana alla messa in forma della volontà popolare nel solco che, soprattutto nel Novecento, ha intrecciato la mediazione rappresentativa a quella partitica, non cerca correttivi o riforme per rivitalizzare la dialettica rappresentativa con il fare leva sulla funzione democratizzante di una sfera pubblica di ascendenza kantiana, che nel mondo contemporaneo appare come l'ipotesi realisticamente più praticabile per riattivare il rapporto tra eletti ed elettori. La distinzione presentataci è tanto l'indicazione di un sentiero alternativo che, seppur interrotto, rimane nel cuore del politico, quanto la messa in discussione di quell'essenza espropriativa e gerarchizzante che in forma di dominio agisce attraverso il processo rappresentativo. Il rappresentante può al massimo rappresentare gli interessi agendo in empatia con l'elettore, accertandone necessità e bisogni allo scopo di garantire, nella migliore delle ipotesi, il benessere e la felicità del privato. Se un governo democratico è tale perché il suo scopo è l'incremento della salute popolare, rivela altresì tratti oligarchici nella misura in cui la libertà e la felicità pubblica sono appannaggio di pochi¹⁶⁴. Quand'anche l'élite che governa la necessità dei molti comunicasse con il proprio elettorato, svolgendo la sua attività politica in un parlamento in cui si muove tra pari, quest'ultimo potrebbe al più acconsentire a una scelta operata senza il suo coinvolgimento entro un rapporto che non è mai orizzontale, ma sbilanciato

¹⁶³ Cfr. H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., pp. 311-312.

¹⁶⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 311-312. A suffragio di questa distinzione del piano politico da quello amministrativo, Arendt ricorda come nel corso dell'esperienza consiliare la confusione e sovrapposizione dei piani abbia portato i consigli degli operai a tentare di gestire le fabbriche andando incontro a un fallimento. «Infatti le qualità dello statista e dell'uomo politico e le qualità del direttore o amministratore di un'azienda non solo non sono le stesse, ma per di più assai raramente si trovano nello stesso individuo; l'uno deve saper trattare con uomini nel campo delle relazioni umane, in cui vige il principio della libertà, mentre l'altro deve saper maneggiare le cose e gli uomini in un settore in cui vige il campo della necessità», *ibid.*, p. 318.

sul fronte della gerarchia governante-governato. È nella stessa grammatica del sistema partitico surrogare la formula del governo del popolo da parte del popolo con quella del governo del popolo da parte di un'élite da esso scaturita, lasciando di fatto inalterato il rapporto tra i pochi che fanno esperienza dello spazio pubblico e i molti oscurati che ne restano ai margini¹⁶⁵. Come appare dallo scritto *On Violence*¹⁶⁶, l'autentica peculiarità degli affari pubblici potrà riapparire quando non sarà più ridotta ad ambito di esercizio del dominio. È proprio da questa equiparazione che emerge la tendenza a confondere potere, potenza, forza, autorità e violenza, quasi si trattasse di differenze puramente nominali che indicano la medesima sostanza: il *chi* comanda *chi*¹⁶⁷.

La contemporaneità fa i conti, secondo Arendt, con una mentalità che difonde la convinzione che quella politica sia una carriera in cui i candidati sono selezionati da partiti nel disinteresse di larghi strati della popolazione per la vita pubblica. Questa visione è in linea con una crescente burocratizzazione dello spazio politico cui hanno contribuito in modo determinante le macchine partitiche, sia nei casi in cui alla voce dei cittadini era negata la possibilità di articolarsi, sia laddove libertà di parola e di pensiero erano garantite. I governi si sono così trasformati in amministrazioni, le repubbliche in burocrazie, con una riduzione dell'ambito pubblico che ha un lungo corso nella modernità, ma che ha incontrato un'accelerazione con la macchina-partito¹⁶⁸. Se guardiamo all'opposizione tra burocratizzazione-amministrazione e partecipazione-discussione alla luce di quell'attenzione al distinguere che attraversa in modo trasversale l'opera arendtiana, non possiamo non scorgervi il riemergere di quella separazione tra sociale e politico che tanta parte ha avuto sia tra i detrattori che tra i sostenitori delle sue riflessioni.

Ci sembra emblematico, a chiarimento di una disgiunzione tra piani spesso qualificata come irrealista o come un nostalgico vagheggiamento di un ritorno a un'aristocrazia politica, fare riferimento a quanto sottolineato da Arendt su sollecitazione dell'amica Mary McCarthy che le chiede legittimamente

¹⁶⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 322-324, forse, precisa Arendt, il significato più autentico dei partiti è stato quello di selezionare e reclutare nelle masse popolari le proprie élites, sostituendo quelle premoderne di nascita e di ricchezza.

¹⁶⁶ Cfr. H. Arendt, *Sulla violenza*, cit., pp. 46-46.

¹⁶⁷ Ricoeur ha sottolineato come la vigilanza semantica che caratterizza le distinzioni arendtiane sia una delle finalità del suo pensiero. Basti pensare all'attenzione con cui separa i concetti e lotta contro le confusioni, cercando di lavorare allo smantellamento dei sistemi di pensiero che li hanno prodotti. Da qui discute il tentativo arendtiano di sottrarre il potere al terreno della dominazione e della gerarchia, cfr. P. Ricoeur, *Pouvoir et violence*, in *Colloque Hannah Arendt. Politique et pensée*, cit., pp. 157 ss.

¹⁶⁸ Cfr. H. Arendt, *Sulla violenza*, cit., p. 89.

cosa accada in uno spazio pubblico che non si occupi del sociale. Arendt risponde che «[l]a vita cambia continuamente e ci sono costantemente cose che richiedono di essere discusse. In tutti i tempi, le persone che vivono insieme avranno affari che appartengono alla sfera pubblica – “che sono degni di essere discussi in pubblico”. Quali *siano* queste questioni in ciascun *momento* storico è probabilmente *estremamente* mutevole»¹⁶⁹. Per quanto sociale e politico appaiano inestricabili, Arendt con pervicacia ribadisce che si tratta di stabilire la “giusta misura” tra ciò che può essere amministrato e non soggetto a pubblico dibattito e viceversa. La distinzione non riguarda una diversa materia oggetto del politico e del sociale, ma una diversa modalità o un diverso punto di vista con il quale approcciare la medesima questione. Riferendosi al problema abitativo come esempio, occuparsi della disponibilità di abitazioni è un aspetto sociale, chiedersi invece se avere un’abitazione dignitosa implichi oppure no un diverso grado di integrazione è un problema politico. C’è quindi un lato della questione che chiama in causa solo l’amministrazione delle cose ed è quello della risoluzione dei problemi sociali, l’altro, invece, esige una discussione perché si tratta di un ambito di «*comune interesse pubblico*» e ha una chiara valenza politica¹⁷⁰.

In conclusione, di là da un’opposizione tra esperienza consiliare e sistema partitico, a tratti eccessivamente radicalizzata, e da una rilettura delle vicende rivoluzionarie non priva di forzature, quel che va rilevato sul piano teorico è come un pensiero che muove dichiaratamente dal terreno dell’esperienza, pur senza mai aderirvi pienamente, nel seguire e ricomporre i sentieri interrotti delle cellule assembleari rivoluzionarie ci abbia offerto un esercizio di immaginazione politica con una carica fortemente atopica, non privo di suggestioni sul piano istituzionale¹⁷¹. In questa ricostruzione dell’opera arendtiana secondo il doppio filo del rovesciamento dell’illi-

¹⁶⁹ H. Arendt, *Hannah Arendt su Hannah Arendt*, cit., p. 161.

¹⁷⁰ *Ibid.*, pp. 162-163.

¹⁷¹ *On Revolution* si chiude con una proposta che, ispirandosi al sistema dei consigli, mette al centro l’auto-selezione e la fiducia personale. In altri termini, per scardinare la società di massa occorrerebbe irrorarla alla base con un’élite scelta fra quanti dimostrano di occuparsi di qualcosa di più della felicità privata. Si tratterebbe di una sorta di governo dei migliori che ripropone al cuore della politica un principio di esclusione non dettato dall’esterno, nel senso che quelli che ne fanno parte sono auto-eletti mentre quelli che ne stanno fuori sono auto-esclusi, cfr. H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 324. Portinaro ha osservato in proposito che a un’articolata diagnosi della modernità Arendt ha opposto una soluzione istituzionale debole che approderebbe a una «inattuale riattualizzazione Straussiana del “governo dei migliori”», P.P. Portinaro, *La politica come cominciamento e la fine della politica*, cit., p. 42. Ulteriori critiche sono rilevate da Sternberger, che in questo esito aristocratico-consiliare rintraccia analogie con Platone, D. Sternberger, *Politica e Leviatano. Una disputa intorno allo Stato antico e moderno*, cit., p. 184.

mitatezza totalitaria sul piano dell'edificazione di un mondo in comune e della rilevanza degli esempi, che si tratti di persone o di esperienze capaci di illuminare i periodi oscuri, la politica intesa come spazio di attualizzazione della libertà pubblica sembra avere particolarmente bisogno di un «nuovo esempio» nell'epoca odierna. Non sappiamo se la pratica consiliare che ha romanticamente appassionato Arendt, al di là della genesi rivoluzionaria, possa essere un segnavia nella direzione di una struttura federativa in cui l'autorità promani dal basso senza comprimere potere e pluralità. Sappiamo, tuttavia, che proprio riguardo al “diritto ad avere diritti” di Israele, Arendt aveva auspicato che la sua struttura non fosse quella dello Stato-nazione di matrice europea, bensì quella di uno Stato binazionale retto su consigli municipali e rurali arabo-ebraici e ampliabile nel tempo fino a una federazione di popoli del Mediterraneo¹⁷². Per quanto l'idea di una cooperazione arabo-ebraica apparisse irrealistica e destinata all'insuccesso, per Arendt l'edificazione di una patria ebraica in Palestina era un obiettivo da non sacrificare in nome di una pseudo-sovrantà e da raggiungere attraverso la solida base dell'amicizia politica, «mostra[ndo] al mondo che tra i due popoli non esistono differenze che non possano essere superate»¹⁷³.

¹⁷² Scrive in proposito Arendt: «[n]el migliore dei casi, la divisione di un paese tanto piccolo potrebbe significare la fossilizzazione del conflitto, che finirebbe col bloccare lo sviluppo di entrambi i popoli; nel peggiore dei casi, essa costituirebbe uno stadio temporaneo, durante il quale entrambe le parti si preparerebbero ad un'altra guerra. La proposta alternativa di uno Stato federato [...] è molto più realistica; benché istituisca un governo comune per due popoli diversi, essa evita il problema della frammentazione in gruppi di maggioranza e di minoranza, che è insolubile per definizione. Una struttura federata, inoltre, dovrebbe basarsi su consigli istituiti dalla comunità arabo-ebraica, il che starebbe ad indicare che il conflitto arabo-ebraico sarebbe risolto a livello più concreto e più promettente, quello del buon vicinato. Uno Stato federato, infine, potrebbe costituire il primo gradino per successive e più ampie strutture federate, nel vicino Oriente e nell'area mediterranea», H. Arendt, *To Save the Jewish Homeland: There is Still Time*, in «Commentary», V, 1948, pp. 398-406, tr. it. *Salvare la patria ebraica: c'è ancora tempo*, in Ead., *Ebraismo e modernità*, cit., p. 172. Sul punto, cfr. G. Muhlmann, *Critique de la souveraineté et de l'état-nation. Dialogue entre Jerome Kohn et Elisabeth Young-Bruhel*, in A. Kupiec, M. Leibovici, G. Muhlmann, É. Tassin (sous la direction de), *Hannah Arendt. Crises de l'état-nation*, cit., pp. 293-294. In questo dialogo a due, gli allievi di Arendt ricordano come la proposta consiliare fosse un modo per indurre arabi ed ebrei a confrontarsi su problemi comuni incontrandosi. Non si tratta di amare i propri vicini, l'amore è un sentimento antipolitico per Arendt, ma di coltivare un'amicizia politica con uno spirito civico in forza del quale le promesse siano mantenute.

¹⁷³ H. Arendt, *Salvare la patria ebraica: c'è ancora tempo*, cit., p. 167. Questo *modus vivendi* avrebbe potuto con il tempo, secondo l'autrice, neutralizzare la pericolosa tendenza da parte di popoli a lungo oppressi a escludersi dal mondo esponendosi a forme di nazionalismo. Arendt auspicava che nelle relazioni internazionali gli ebrei agissero, su piccola scala, come un'avanguardia, non dissimilmente da quanto accaduto sul piano delle relazioni sociali con l'esperimento dei *kibbutzim*. Sui *kibbutzim* e l'università si rinvia inoltre a quanto ac-

Questo esempio evidenzia come, coniugando partecipazione e rinnovo continuo, la democrazia dei consigli sia pensata per sostituire il monolitico principio sovrano con quello plurale di confederazione. Il nuovo non può essere predeciso né progettato e la libertà ha un carattere miracolistico. Non sappiamo dove ci porteranno le novità, siamo soltanto (forse) maggiormente persuasi che libertà pubblica e responsabilità per il mondo possano essere agite in piccoli spazi, in una politica antistatuale e antirappresentativa che rimanga primariamente esperienza esistenziale¹⁷⁴. Che a questa sfera anti-sovrana e repubblicana sul piano politico possa corrispondere una sfera mentale in cui le facoltà di pensare, volere e giudicare si tengano in equilibrio, come è stato suggerito¹⁷⁵, ci sembra un sentiero che varrebbe la pena percorrere.

cennato da F. Collin, *Post-totalitarisme et post-démocratie*, in É. Tassin (sous la direction de), *L'humain condition politique. Hannah Arendt*, cit., p. 106.

¹⁷⁴ Cfr. C. Galli, *Hannah Arendt e le categorie politiche della modernità*, cit., p. 27. In proposito Galli ha parlato di un paradigma repubblicano filtrato da una sensibilità ebraica. Sul medesimo punto, cfr. G. Muhlmann, *Hannah Arendt et la tradition libérale: héritage et différences*, cit., pp. 317-340, per quanto la *pars costruens* arendiana possa apparire più repubblicana che liberale, l'autrice argomenta a favore di una coesistenza nel suo pensiero di entrambi i tratti. Può essere utile, tuttavia, fare riferimento a quanto detto in proposito dalla stessa autrice nel corso di un'intervista in cui la si sollecitava riguardo ai fondamenti liberali del suo pensiero. La risposta di Arendt è di non sentirsi affatto sicura di essere una liberale e di non professare alcuna filosofia politica sintetizzabile in un qualche "ismo". Il vantaggio del suo tempo è quello di poter valutare senza appigli e di avere un'eredità senza testamento. Ciò implica libertà nell'utilizzo delle esperienze e dei pensieri del passato («Voglio dire che *io mi servo dove posso*. Prendo quel che posso e che mi conviene»), H. Arendt, *Discussion télévisée avec Roger Errera* (October 1973, New York, Diffusée par l'ORTF le 6 juillet 1974 dans la série «Un certain regard»), in *Édifier un monde. Interventions 1971-1975*, cit., p. 142, trad. mia.

¹⁷⁵ Cfr. G. Muhlmann, *Critique de la souveraineté et de l'état-nation. Dialogue entre Jerome Kohn et Elisabeth Young-Bruhel*, cit., p. 298.

Bibliografia

Opere di Hannah Arendt

- Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Intepretation*, Springer, Berlin 1929, tr. it. *Il concetto d'amore in Agostino*, Se, Milano 2004.
- We Refugees*, in «The Menorah Journal», XXXI, gennaio 1943, pp. 69-77, tr. it. *Noi profughi*, in *Ebraismo e modernità*, Feltrinelli, Milano 1993, pp. 35-49.
- Heinrich Heine: The Schlemihl and Lord of Dreams*, tratto da *The Jew as Pariah: A Hidden Tradition*, in «Jewish Social Studies», VI, n. 2, 1944, pp. 99-122, ristampato in *The Jew as Pariah. Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, Grove Press, New York 1978, tr. it. *Heinrich Heine: Schlemihl e principe del mondo di sogno*, in *Il futuro alle spalle*, cit., pp. 3-10.
- Franz Kafka: The Man of Goodwill*, tratto da *The Jew as Pariah: A Hidden Tradition*, cit., ristampato in *The Jew as Pariah. Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, cit., tr. it. *Franz Kafka: l'uomo di buona volontà*, in *Il futuro alle spalle*, cit., pp. 11-22.
- Franz Kafka: A Revaluation*, in «Partisan Review», XI, n. 4, 1944, pp. 412-422, tr. it. *Franz Kafka: il costruttore di modelli*, in *Il futuro alle spalle*, cit., pp. 23-41.
- Organized Guilt and Universal Responsibility*, in «Jewish Frontier», n. 1, 1945, pp. 19-23; raccolto in *Essays in Understanding: 1930-1954. Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt*, cit., tr. it. *Colpa organizzata e responsabilità universale*, in *Archivio Arendt I. 1930-1948*, cit., pp. 157-167.
- The Nation*, in «The Review of Politics», VIII, n. 1, 1946, pp. 138-141, tr. it. *La nazione*, in *Archivio Arendt I. 1930-1948*, cit., pp. 239-243.
- The Image of Hell*, in «Commentary», II, n. 3, 1946, pp. 291-295, tr. it. *L'immagine dell'inferno*, in *Archivio Arendt I. 1930-1948*, cit., pp. 231-238.
- To Save the Jewish Homeland: There is Still Time*, in «Commentary», V, 1948, pp. 398-406, tr. it. *Salvare la patria ebraica: c'è ancora tempo*, in *Ebraismo e modernità*, cit., pp. 157-173.

- Es gibt nur ein Menschenrechte*, in «Die Wandlung», IV, 1949, pp. 754-770.
- The Right of Man: What are They?*, in «Modern Review», III, n. 1, 1949, pp. 24-36.
- Social Science Techniques and the Study of Concentration Camp*, in «Jewish Social Studies», XII, n. 1, 1950, pp. 49-64, rist. in *Essays in Understanding: 1930-1954. Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt*, cit., pp. 232-247, tr. it. *Le tecniche delle scienze sociali e lo studio dei campi di concentramento*, in *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, cit., pp. 7-21.
- The Aftermath of Nazi Rule. A Report from Germany*, in «Commentary», n. 10, 1950, pp. 342-353; rist. in *Essays in Understanding: 1930-1954. Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt*, cit., pp. 248-269, tr. it. *I postumi del dominio nazista: reportage dalla Germania*, in *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, cit., pp. 22-43.
- The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace and Co., New York 1951, 2^a ed. ampliata, The Word Publishing Company, Meridian Books, New York 1958, 3^a ed. con nuove prefazioni, Harcourt Brace and Word, New York 1966, tr. it. *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2004.
- Bei Hitler zu Tisch*, in «Der Monat», n. 37, 1951, pp. 85-90, tr. ingl. *At Table with Hitler*, in *Essays in Understanding: 1930-1954. Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt*, cit., pp. 285-296, tr. it. *A tavola con Hitler*, in *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, cit., pp. 58-68.
- Religion and Politics*, in «Confluence», n. 3, 1953, pp. 105-126, rist. in *Essays in Understanding: 1930-1954. Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt*, cit., pp. 368-390, tr. it. *Religione e Politica*, in *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, cit., pp. 139-162.
- Understanding and Politics (The Difficulties in Understanding)*, in «Partisan Review», XX, n. 4, 1954, rist. in *Essays in Understanding: 1930-1954. Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt*, cit., tr. it. *Comprensione e politica (Le difficoltà del comprendere)*, in *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, cit., pp. 79-98.
- The Human Condition*, Chicago University Press, Chicago 1958, tr. it. *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2006.
- Rahel Varnhagen: the Life of a Jewess*, East and West Library, London 1958, ed. tedesca *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, Piper Verlag GmbH, München 1959, tr. it. *Rahel Varnhagen. Storia di una donna ebrea*, Il Saggiatore, Milano 2004.
- Totalitarian Imperialism: Reflexions on the Ungarian Revolution*, in «The Journal of Politics», n. 1, 1958, pp. 5-43, tr. it. *Riflessioni sulla rivoluzione ungherese*, in «Micromega», n. 3, 1987, pp. 89-120.
- Reflections on Little Rock*, in «Dissent», n. 1, 1959, pp. 45-56, raccolto in *Responsibility and Judgment*, cit., tr. it. *Riflessioni su Little Rock*, in *Responsabilità e giudizio*, cit., pp. 167-183.

- Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten. Rede über Lessing*, Piper, München 1960, tr. ingl. *On Humanity in Dark Times. Thoughts about Lessing*, in *Men in Dark Times*, Harcourt Brace, New York 1968, pp. 3-31, tr. it. *L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*, Cortina, Milano 2006.
- Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, Viking Press, New York 1961, tr. it. *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 2001; rist. con due saggi aggiuntivi nel 1968.
- Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Viking Press, New York 1963, seconda ed. rivista e ampliata, Viking Press, New York 1965, tr. it. *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 2003.
- On Revolution*, Viking Press, New York 1963, nuova ed. rivista 1965, tr. it. *Sulla rivoluzione*, Torino, Einaudi 2009.
- "Eichmann in Jerusalem". *An Exchange of Letters between Gerschom Scholem and Hannah Arendt*, in «Encounter», XXII, n. 1, 1964, pp. 51-56, tr. it. "Eichmann a Gerusalemme". *Uno scambio di lettere tra Gerschom Scholem e Hannah Arendt*, in *Ebraismo e modernità*, cit., pp. 215-228.
- Personal Responsibility under Dictatorship*, in «The Listener», 1964, pp. 185-187 e p. 205, raccolto in *Responsibility and Judgment*, cit., tr. it. *La responsabilità personale sotto la dittatura*, in *Responsabilità e giudizio*, cit., pp. 15-40.
- Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache*, conversazione televisiva con Günther Gaus, in G. Gaus, *Zur Person: Porträts in Frage und Antwort* (1965); rist. in A. Reif, *Gespräche mit Hannah Arendt*, Piper, München 1976, tr. it. "Che cosa resta? Resta la lingua". *Una conversazione con Günther Gaus*, in «aut aut», nn. 239-240, 1990, pp. 11-30, ora anche in *Archivio Arendt I. 1930-1948*, cit., pp. 35-59.
- A Heroine of the Revolution*, in «The New York Review of Books», n. 5, 1966, pp. 21-27, tr. it. *Elogio di Rosa Luxemburg, rivoluzionaria senza partito*, in «Micromega», n. 3, 1989, pp. 28-40.
- Truth and Politics*, in «The New Yorker», 25 febbraio 1967, pp. 48-88; rist. in *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thoughts*, The Viking Press, New York 1968, tr. it. *Verità e politica in Verità e politica. La conquista dello spazio e la statura dell'uomo*, Bollati Boringhieri, Torino 1995, pp. 29-76.
- Walter Benjamin*, in «Merkur», XII, 1968, pp. 50-65, 209-223, 305-315, tr. it. *Walter Benjamin: l'omino gobbo e il pescatore di perle*, in *Il futuro alle spalle*, cit., pp. 43-103.
- On Violence*, Harcourt Brace & Company, New York 1970, tr. it. *Sulla violenza*, Guanda, Parma 2008.
- Civil Disobedience*, in «The New Yorker», 12 settembre 1970, pp. 70-105; ristampato in H. Arendt, *Crises of the Republic*, Harcourt, Brace and Jovanovich, New York 1972, tr. it. *La disobbedienza civile*, in Ead., *La disobbedienza civile ed altri saggi*, Giuffrè, Milano 1985, pp. 29-88.

- Thinking and Moral Consideration. A Lecture*, in «Social Research», n. 3, 1971, pp. 417-446; raccolto ora in *Responsibility and Judgment*, cit., tr. it. *Il pensiero e le considerazioni morali*, in *Responsabilità e giudizio*, cit., pp. 137-163.
- «Fernsehgespräch mit Roger Errera» (Oktober 1973), in H. Arendt, *Ich vill verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*, hrsg. von U. Ludz, Piper Verlag GmbH, München 1996, pp. 114-131, tr. fr. *Discussion télévisée avec Roger Errera* (October 1973, New York, Diffusée par l'ORTF le 6 juillet 1974 dans la série «Un certain regard»), in «*Édifier un monde*». *Interventions 1971-1975*, édit. par D. Séglaard, Éditions du Seuil, Paris 2007.
- «In der zweiten Phase der demokratischen Revolution» (1971), in *Gespräche mit Hannah Arendt*, hrsg. von A. Reif, Piper Verlag GmbH, München 1976, pp. 71-100, tr. fr. *Assistons-nous à la seconde phase de la révolution démocratique? Symptômes de crise de la démocratie occidentale. Exemple de départ: les États-Unis (1971)*, in «*Édifier un monde*». *Interventions 1971-1975*, cit.
- The Life of the Mind*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1978, tr. it. *La vita della mente*, il Mulino, Bologna 1987.
- On Hannah Arendt*, in M.A. Hill (ed. by), *Hannah Arendt: the Recovery of the Public World*, St. Martin's Press, New York 1979, pp. 303-339, tr. it. *Hannah Arendt su Hannah Arendt*, a cura di S. Velotti, in «Micromega», n. 8, 2006, pp. 147-176.
- Il futuro alle spalle*, il Mulino, Bologna [1981] 2011.
- Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. by R. Beiner, The University of Chicago Press, Chicago 1982, tr. it. *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, il melangolo, Genova 1990.
- Karl Jaspers, Hannah Arendt. Briefwechsel 1926-1969*, hrsg. von L. Köhler, H. Saner, Piper GmbH & Co., München 1985, tr. it. parziale H. Arendt, K. Jaspers, *Carteggio 1926-1969*, a cura di A. Dal Lago, Feltrinelli, Milano 1989.
- Collective Responsibility* (scritto nel 1968 circa) in J.W. Bernauer (ed. by), *Amor mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Martinus Nijhoff Publishers, Boston 1986, pp. 43-50; raccolto in *Responsibility and Judgment*, cit., tr. it. *Responsabilità collettiva*, in *Responsabilità e giudizio*, cit., pp. 127-136.
- Philosophy and Politics*, in «Social Research», n. 1, 1990, pp. 73-103.
- Was ist Politik? Aus dem Nachlass*, hrsg. von U. Ludz, Piper, München 1993, tr. it. *Che cos'è la politica?*, Edizioni di Comunità, Milano 1995.
- Essays in Understanding: 1930-1954. Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt*, ed. by J. Kohn, Harcourt Brace and Co., New York 1994, tr. it. (suddivisa in 2 voll.), *Archivio Arendt 1. 1930-1948*, a cura di S. Forti, Feltrinelli, Milano 2001 e *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, a cura di S. Forti, Feltrinelli, Milano 2003.

- The Eggs Speak Up* (1951 circa), in *Essays in Understanding: 1930-1954. Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt*, cit., tr. it. *Le uova alzano la voce*, in *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, cit., pp. 44-57.
- On the Nature of Totalitarianism: An Essays in Understanding* (1953), in *Essays in Understanding: 1930-1954. Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt*, cit., tr. it. *La natura del totalitarismo: un tentativo di comprensione*, in *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, cit., pp. 99-133.
- Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought* (1954), in *Essays in Understanding: 1930-1954. Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt*, cit., pp. 428-446, tr. it. *L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo*, in *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, cit., pp. 199-219.
- Mankind and Terror* (conferenza del 1953), in *Essays in Understanding: 1930-1954. Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt*, cit., tr. it. *Umanità e terrore*, in *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, cit., pp. 69-78.
- Some Questions of Moral Philosophy* (1965), in «Social Research», n. 4, 1994, pp. 739-764, raccolto in *Responsibility and Judgment*, cit., tr. it. *Alcune questioni di filosofia morale*, in *Responsabilità e giudizio*, cit., pp. 41-126, ristampato come scritto singolo con prefazione di S. Forti, Einaudi, Torino 2006.
- Hannah Arendt, Martin Heidegger. Briefe 1925 bis 1975. Und andere Zeugnisse*, Klostermann GmbH, Frankfurt a.M. 1998, tr. it. H. Arendt, M. Heidegger, *Lettere 1925-1975. E altre testimonianze*, Einaudi, Torino, 2007.
- Vor Antisemitismus ist man nur noch auf dem Monde sicher. Beiträge für die deutsch-jüdische Emigrantenzeitung «Aufbau» 1941-1945*, hrsg. von M.L. Knott, Piper, München 2000, tr. it. *Antisemitismo e identità ebraica. Scritti 1941-1945*, Edizioni di Comunità, Torino 2002.
- Denktagebuch: 1950 bis 1973*, hrsg. von U. Ludz, I. Nordman (mit dem Hannah-Arendt-Institut Dresden), Piper, München Zürich 2002, tr. it. *Quaderni e diari. 1950-1973*, a cura di C. Marazia, Neri Pozza, Vicenza 2007.
- Responsibility and Judgment*, ed. by J. Kohn, Schocken Books, New York 2003, tr. it. *Responsabilità e giudizio*, Einaudi, Torino 2004.
- The Great Tradition. I. Law and Power*, in «Social Research», n. 3, 2007, pp. 713-726.
- The Great Tradition. II. Ruling and Being Ruled*, in «Social Research», n. 4, 2007, pp. 941-954.

Altre opere utilizzate

- Abensour M., *Hannah Arendt contro la filosofia politica?*, in M.I. Gaeta (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia, politica, verità*, cit., pp. 55-78.
- Abensour M., *Contro un fraintendimento del totalitarismo*, in S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, cit., pp. 16-44.

- Abensour M., *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, Sens&Tonka, Paris 2006.
- Abensour M., *Against the Sovereignty of Philosophy over Politics: Arendt's Reading of Plato's Cave Allegory*, in «Social Research», n. 4, 2007, pp. 955-982.
- Agamben G., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995.
- Agamben G., *Quel che resta di Auschwitz*, Bollati Boringhieri, Torino 1998.
- Amadio C., *La politica tra arte e tecnica*, Giappichelli, Torino 2003.
- Améry J., *Un intellettuale a Auschwitz*, Bollati Boringhieri, Torino 1987.
- Amiel A., *La non-philosophie de Hannah Arendt. Révolution et jugement*, Presses Universitaires de France, Paris 2001.
- Amiel A., *Expérience et conceptualisation. Comment se pensent les révolutions. Comment les penser*, in M.-C. Caloz Tschopp (sous la direction de), *Lire Hannah Arendt aujourd'hui. Pouvoir, guerre, pensée, jugement politique*, L'Harmattan, Paris 2008, pp. 137-150.
- Amodio P., *Male radicale e banalità del male: Hannah Arendt e le aporie del pensare Auschwitz*, in P. Amodio, R. De Maio, G. Lissa, *La sho'ah tra interpretazione e memoria*, Vivarium, Napoli 1998, pp. 313-324.
- Amodio P., *Dire Auschwitz? Le aporie del pensare e le disfatte dell'agire*, in G. Furnari Luvarà (a cura di), *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, pp. 19-32.
- Anders G., *Die Antiquiertheit des Menschen, I. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, Verlag C.H. Beck, München 1956, tr. it. *L'uomo è antiquato I. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.
- Anders G., *Die atomare Drohung. Radikale Überlegungen zum atomaren Zeitalter*, C. H. Beck, München 1981, tr. fr. *La Menace nucléaire. Considérations radicales sur l'âge atomique*, Éditions du Rocher, Paris 2006.
- Antonini E., *Hannah Arendt. Nostalgia della polis o modernismo politico?*, Jouvence, Roma 2002.
- Anweiler O., *Die Rätebewegung in Russland 1905-1921*, Brill, Leiden 1958, tr. it. *Storia dei Soviet. I consigli di fabbrica in Urss 1905-1921*, Laterza, Bari 1971.
- Anweiler O., *Die Räte in der ungarischen Revolution*, in «Osteuropa», vol. VIII, 1958.
- Aron R., *Démocratie e Totalitarisme*, Gallimard, Paris 1965.
- Assy B., *Coltivare sentimenti pubblici. La struttura pubblica della Vita della mente di Arendt*, in F. Fistetti, F.R. Recchia Luciani (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia e totalitarismo*, cit., pp. 131-149.
- Assy B., *Hannah Arendt. An Ethics of Personal Responsibility*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2008.

- Balibar É., *(De)constructing the Human as Human Institution: A Reflection on the Coherence of Hannah Arendt's Practical Philosophy*, in «Social Research», n. 3, 2007, pp. 727-739.
- Bazzicalupo L., *Il presente come tempo della politica in Hannah Arendt*, in E. Parise (a cura di), *La politica tra natalità e mortalità. Hannah Arendt*, cit., pp. 139-168.
- Bazzicalupo L., *Hannah Arendt. La storia per la politica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995.
- Bazzicalupo L., *Il Kant di Hannah Arendt*, in G.M. Chiodi, G. Marini, R. Gatti, (a cura di), *La filosofia politica di Kant*, FrancoAngeli, Milano 2001, pp. 153-158.
- Beiner R., *Hannah Arendt on Judging*, "Interpretative Essay", in H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, cit., pp. 89-156 e 164-174, tr. it. *Il giudizio in Hannah Arendt*, in H. Arendt, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, cit., pp. 139-213.
- Beiner R., *Political Judgement*, Methuen, London 1983.
- Beiner R., *Le lezioni kantiane di Hannah Arendt: una reinterpretazione*, in M.I. Gaeta (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia, politica, verità*, cit., pp. 123-133.
- Belardinelli S., *Natalità e azione in Hannah Arendt (Parte Prima)*, in «La Nottola», n. 3, 1984, pp. 25-39.
- Belardinelli S., *Natalità e azione in Hannah Arendt (Parte Seconda)*, in «La Nottola», n. 1, 1985, pp. 43-57.
- Benhabib S., *Judgement and the Moral Foundation of Politics in Arendt's Thought*, in «Political Theory», n. 1, 1988, pp. 29-52.
- Benhabib S., *Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative*, in «Social Research», n. 1, 1990, pp. 167-196.
- Benhabib S., *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 2003.
- Benhabib S., *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*, University of Cambridge, Cambridge 2004, tr. it. *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, Cortina, Milano 2006.
- Benjamin W., *Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows*, in «Orient und Occident. Staat - Gesellschaft - Kirche. Blätter für Theologie und Soziologie», n. 3, 1936, pp. 16-33, poi in *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a. Main 1972-1989, tr. it. *Il narratore. Considerazioni sull'opera di Nikolaj Leskov*, in *Opere Complete VI. Scritti 1934-1937*, Einaudi, Torino 2004.
- Bentouhami H., *Le cas de Little Rock. Hannah Arendt et Ralph Ellison sur la question noir*, in «Tumultes», n. 30, 2008, pp. 161-194.
- Bernstein R.J., *Provocazione e appropriazione: la risposta a Martin Heidegger*, in S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, cit., pp. 226-248.

- Besussi A., *L'arte dei confini. Hannah Arendt e lo spazio pubblico*, in «Rassegna italiana di sociologia», n. 2, 1997, pp. 245-270.
- Bettini G., *Hannah Arendt e il retaggio ebraico: la storia di Rahel Varnhagen*, in «Il Mulino», n. 4, 1988, pp. 726-729.
- Bettini G., *Introduzione a H. Arendt, Ebraismo e modernità*, Feltrinelli, Milano 1993, pp. 5-24.
- Bilsky L., *Between Justice and Politics. The Competition of Storytellers in the Eichmann Trial*, in G. Williams (ed. by.), *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers. Vol. II. Arendt and Political Philosophy*, cit., pp. 273-298.
- Birmingham P., *Hannah Arendt and Human Rights. The Predicament of Common Responsibility*, Indiana University Press, Bloomington 2006.
- Birmingham P., *The An-Archic Event of Natality and the "Right to Have Rights"*, in «Social Research», n. 3, 2007, pp. 763-775.
- Bobbio N., *L'età dei diritti*, Torino, Einaudi, 1997.
- Bodei R., *Hannah Arendt interprete di Agostino*, in R. Esposito (a cura di), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, cit., pp. 113-122.
- Boella L., *Hannah Arendt "fenomenologa". Smantellamento della metafisica e critica dell'ontologia*, in «aut aut», nn. 239-240, 1990, pp. 83-111.
- Boella L., *Pensare liberamente, pensare il mondo*, in Diotima, *Mettere al mondo il mondo*, cit., pp. 173-188.
- Boella L., *Hannah Arendt. Agire politicamente, pensare politicamente*, Feltrinelli, Milano 1995.
- Boella L., *Amore, comunità impossibile in Hannah Arendt*, in H. Arendt, *Il concetto d'amore in Agostino*, cit., pp. 149-165.
- Buci-Glucksmann C., *La troisième critique d'Hannah Arendt*, in *Colloque Hannah Arendt. Politique et pensée*, Éditions Payot & Rivages, Paris 1996, pp. 207-221.
- Bullo A., *Natalità, mortalità e memoria*, in E. 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, tr. it. *Riflessioni sulla rivoluzione francese*, in *Scritti politici di E. Burke*, UTET, Torino 1963.
- Caloz-Tschopp M.C., *Les sans-Etat dans la philosophie d'Hannah Arendt. Les humains superflus, le droit d'avoir des droits et la citoyenneté*, Payot, Lausanne 2000.
- Caloz-Tschopp M.C., *Résister en politique, résister en philosophie. Avec Arendt, Castoriadis et Ivekovic*, La Dispute, Paris 2008.
- Cangiotti M., *L'ethos della politica. Studio su Hannah Arendt*, Quattroventi, Urbino 1990.

- Cangiotti M., *Il pensiero plurale come comprensione. La teoria "ermeneutica" di Hannah Arendt*, in «Per la filosofia», n. 22, 1991, pp. 53-62.
- Canovan M., *The Political Thought of H. Arendt*, Harcourt Brace Jovanovich, London-New York 1974.
- Canovan M., *The Contradictions of Hannah Arendt's Political Thought*, in «Political Theory», n. 1, 1978, pp. 5-26.
- Canovan M., *Socrates or Heidegger? Hannah Arendt's Reflections on Philosophy and Politics*, in «Social Research», n. 1, 1990, pp. 135-166.
- Canovan M., *H. Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.
- Canovan M., *Arendt et l'action come interruption*, in É. Tassin (sous la direction de), *L'humain condition politique. Hannah Arendt*, L'Harmattan, Paris 2001.
- Canovan M., *Terribili verità: Hannah Arendt su politica, contingenza e male*, in M.I. Gaeta (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia, politica, verità*, cit., pp. 11-24.
- Cassese A., *I diritti umani oggi*, Laterza, Roma-Bari 2004.
- Cavarero A., *Dire la nascita*, in Diotima, *Mettere al mondo il mondo. Oggetto e oggettività alla luce della differenza sessuale*, cit., pp. 93-121.
- Cavarero A., *Hannah Arendt. La libertà come bene comune*, in E. Parise (a cura di), *La politica tra natalità e mortalità. Hannah Arendt*, cit., pp. 23-44.
- Cavarero A., *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Feltrinelli, Milano 1997.
- Cavarero A., *Note arendtiane sulla caverna di Platone*, in S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, cit., pp. 205-225.
- Cavarero A., *A più voci. Filosofia dell'espressione vocale*, Feltrinelli, Milano 2003.
- Cedronio M., *La democrazia in pericolo. Politica e storia nel pensiero di Hannah Arendt*, il Mulino, Bologna 1994.
- Chalier C., *Radicalité et banalité du mal*, in *Colloque Hannah Arendt. Politique et pensée*, cit., pp. 263-283.
- Ciaramelli F., *La responsabilité de juger*, in A.-M. Roviello, M. Weyembergh (sous la direction de), *Hannah Arendt et la modernité*, cit., pp. 61-72.
- Ciaramelli F., *Tra legalità e trasgressione: implicazioni filosofiche della disobbedienza civile*, in F. Fistetti, F.R. Recchia Luciani (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia e totalitarismo*, cit., pp. 235-247.
- Collin F., *Pensare/raccontare. Hannah Arendt*, in «DWF. Donnawomanfemme», n. 3, 1986, pp. 36-44.
- Collin F., *Du privé e du public*, in «Cahiers du Grif», n. 33, 1986, pp. 47-67.
- Collin F., *L'homme est-il devenu superflu? Hannah Arendt*, Éditions Odile Jacob, Paris 1999.

- Collin F., *Post-totalitarisme et post-démocratie*, in É. Tassin (sous la direction de), *L'humain condition politique. Hannah Arendt*, cit.
- Costa P., *Il dono di un cuore comprensivo: Hannah Arendt di fronte al Novecento*, in H. Arendt, *Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*, Feltrinelli, Milano 2006, pp. VII-XXXVIII.
- Courtine-Denamy S., *Le souci du monde. Dialogue entre Hannah Arendt et quelques-uns de ses contemporains*, Vrin, Paris 2000.
- Cutting-Gray J., *Hannah Arendt, Feminism and Politics of Alterity: "What will we lose if we win?"*, in «Hypatia», n. 1, 1993, pp. 35-54.
- D'Alessandro R., *La comunità possibile. La democrazia consiliare in Rosa Luxemburg e Hannah Arendt*, Mimesis, Milano-Udine 2011.
- Dal Lago A., "Politeia": *cittadinanza ed esilio nell'opera di Hannah Arendt*, in «Il Mulino», n. 3, 1984, pp. 417-441.
- Dal Lago A., *Una filosofia della presenza. Le condizioni dell'agire in Hannah Arendt*, in R. Esposito (a cura di), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, cit., pp. 93-109.
- Dal Lago A., *La difficile vittoria sul tempo. Pensiero e azione in Hannah Arendt*, in H. Arendt, *La vita della mente*, cit., pp. 9-59.
- Dal Lago A., *La lezione dei perdenti*, in H. Arendt, *Elogio di Rosa Luxemburg. Rivoluzionaria senza partito*, cit., pp. 39-43.
- Dal Lago A., *Introduzione*, in H. Arendt, K. Jaspers, *Carteggio 1926-1969*, cit., pp. VII-XXIV.
- Dal Lago A., *Il pensiero plurale di Hannah Arendt*, in «aut aut», nn. 239-240, 1990, pp. 1-10.
- Dal Lago A., *La città perduta*, in H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., pp. VII-XXXIII.
- Diotima, *Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 1987.
- Diotima, *Mettere al mondo il mondo. Oggetto e oggettività alla luce della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 1990.
- Donaggio, D. Scalzo (a cura di), *Sul male. A partire da Hannah Arendt*, Meltemi, Roma 2003.
- Duffé B.M., *Hannah Arendt: penser l'histoire en ses commencements. De la fondation à l'innovation*, in «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*, FrancoAngeli, Milano 1988.
- Enegrén A., *Révolution et Fondation*, in «Esprit», n. 6, 1980, pp. 46-65.
- Enegrén A., *La pensée politique de Hannah Arendt*, Puf, Paris 1984, tr. it. *Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Edizioni Lavoro, Roma 1987.

- Escher Di Stefano A., *Storia privata e storia pubblica. Nel pensiero di Hannah Arendt*, in «Segni e comprensione», n. 42, 2001, pp. 5-25.
- Eslin J.-C., *Penser l'action. A propos de Hannah Arendt*, in «Esprit», nn. 8-9, 1986, pp. 171-175.
- Eslin J.-C., *Le pouvoir de commencer: Hannah Arendt et Saint Augustin*, in «Esprit», n. 143, 1988, pp. 146-153.
- Eslin J.-C., *Hannah Arendt. L'obligée du monde*, Éditions Michalon, Paris 1996.
- Esposito R., *Politica e tradizione. Ad Hannah Arendt*, in «Il Centauro», nn. 13-14, 1985, pp. 97-136.
- Esposito R., (a cura di), *La pluralità irrapresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Urbino, Quattroventi, 1987.
- Esposito R., *Hannah Arendt tra "volontà" e "rappresentazione": per una critica al decisionismo*, in Id. (a cura di), *La pluralità irrapresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, cit., pp. 47-69.
- Esposito R., *Irrappresentabile polis*, in Id., *Categorie dell'impolitico*, il Mulino, Bologna 1988, pp. 72-124.
- Esposito R., *Nove pensieri sulla politica*, il Mulino, Bologna 1993.
- Esposito R., *Il male in politica. Riflessioni su Arendt e Heidegger*, in E. Parise (a cura di), *La politica tra natalità e mortalità. Hannah Arendt*, cit., pp. 63-82.
- Esposito R., *Origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil?*, Donzelli, Roma 1996.
- Esposito R., *Polis o communitas?*, in S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, cit., pp. 94-106.
- Esposito R., *Per una critica di Hannah Arendt*, in M.I. Gaeta (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia, politica, verità*, cit., pp. 25-34.
- Esposito R., *Totalitarismo e biopolitica*, in F. Fistetti, F.R. Recchia Luciani (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia e totalitarismo*, cit., pp. 153-161.
- Even-Granboulan G., *Une femme de pensée, Hannah Arendt*, Anthropos, Paris 1990.
- Even-Granboulan G., *Hannah Arendt face à l'histoire*, in A.-M. Roviello, M. Weyembergh (sous la direction de), *Hannah Arendt et la modernité*, cit., pp. 73-86.
- Evers K., *The Hole of Oblivion: Arendt and Benjamin on Storytelling in the Age of Totalitarian Destruction*, in «Telos», n. 132, 2005, pp. 109-120.
- Facchi A., *Breve storia dei diritti umani*, il Mulino, Bologna 2007.
- Fariás V., *Heidegger et le nazisme*, Verdier, Paris 1987.
- Felman S., *Théâtres de Justice: Hannah Arendt à Jérusalem. Le procès Eichmann et la redéfinition du sens de la loi dans le sillage de l'Holocauste*, in «Les Temps Modernes», n. 615-616, 2001, pp. 23-74.

- Ferrara A., *La forza dell'esempio. Il paradigma del giudizio*, Feltrinelli, Milano 2008.
- Ferrié C., *Le pouvoir du peuple entre nation et fédération*, in A. Kupiec, M. Leibovici, G. Muhlmann, É. Tassin (sous la direction de), *Hannah Arendt. Crises de l'état-nation*, cit., pp. 65-77.
- Ferry J.M., *Habermas critique de Hannah Arendt*, in «Esprit», n. 6, 1980, pp. 109-124.
- Fistetti F., *Hannah Arendt, l'inquietudine dell'apolide*, in «Micromega», n. 3, 1989, pp. 142-152.
- Fistetti F., *Hannah Arendt e Martin Heidegger. Alle origini della filosofia occidentale*, Editori Riuniti, Roma 1998.
- Fistetti F., *Che cos'è la morale? La lezione filosofica di Gerusalemme*, in G. Furnari Luvarà (a cura di), *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit., pp. 51-74.
- Fistetti F., Recchia Luciani F.R. (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia e totalitarismo*, il nuovo melangolo, Genova 2007.
- Fistetti F., *Introduzione. Rileggere Hannah Arendt*, in Id., F.R. Recchia Luciani (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia e totalitarismo*, cit., pp. 27-38.
- Fistetti F., *Immaginazione e ragione politica. Totalitarismo e democrazia*, in Id., F.R. Recchia Luciani (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia e totalitarismo*, cit., pp. 55-85.
- Flores D'Arcais P., *Hannah Arendt. Esistenza e libertà*, Donzelli, Roma 1995.
- Focher F., *L'umanesimo politico di Hannah Arendt*, in «Il Politico», n. 1, 1991, pp. 5-28.
- Focher F., *La consapevolezza dei principi. Hannah Arendt e altri studi*, FrancoAngeli, Milano 1995.
- Forti S., *Hannah Arendt: il pensiero, la volontà, il giudizio*, in «Il Mulino», n. 1, 1988, pp. 170-177.
- Forti S., *Hannah Arendt e la facoltà del giudicare: considerazioni su una eredità contesa*, in «Teoria politica», n. 3, 1992, pp. 123-155.
- Forti S., *Sul "giudizio riflettente" kantiano: Arendt e Lyotard a confronto*, in E. Parise (a cura di), *La politica tra natalità e mortalità. Hannah Arendt*, cit., pp. 117-138.
- Forti S., *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, FrancoAngeli, Milano 1994.
- Forti S., (a cura di), *Hannah Arendt*, Bruno Mondadori, Milano 1999.
- Forti S., *Il totalitarismo*, Laterza, Roma-Bari 2001.
- Forti S., *Banalità del male*, in P.P. Portinaro (a cura di), *I concetti del male*, cit., pp. 30-52.
- Forti S., *Vite senza mondo*, in *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, cit., pp. VII-XXV.

- Forti S., (a cura di), *La filosofia di fronte all'estremo. Totalitarismo e riflessione filosofica*, Einaudi, Torino 2004.
- Forti S., *Le figure del male*, in H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. XXVII-LIV.
- Forti S., *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Bruno Mondadori, Milano 2006.
- Forti S., *Prefazione*, in H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, cit., pp. IV-IX.
- Forti S., *Hannah Arendt oggi. Ripensare l'eredità tra il femminismo e Foucault*, in F. Fistetti, F.R. Recchia Luciani (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia e totalitarismo*, cit., pp. 195-211.
- Foucault M., "Il faut défendre la société". *Cours au Collège de France. 1975-1976*, Gallimard-Seuil, Paris 1997, tr. it. "Bisogna difendere la società", Feltrinelli, Milano [1998] 2009.
- Friedrich C.J., Brzezinski Z.K., *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Harper, New York 1956.
- Fulco R., *Inchiodati alla vita biologica: Emmanuel Lévinas e la filosofia dell'hitlerismo*, in N. Mattucci, C. Santoni (a cura di), *Esclusione, identità e differenza. Riflessioni su diritti e alterità*, Clueb, Bologna 2010, pp. 49-62.
- Furet F., *Les différents aspects du concept de totalitarisme*, in «Communisme», nn. 47-48, 1996.
- Furnari Luvarà G. (a cura di), *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006.
- Furnari Luvarà G., *Identità e differenza. Il "due-in-uno" socratico in Hannah Arendt*, in F. Fistetti, F.R. Recchia Luciani (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia e totalitarismo*, cit., pp. 115-129.
- Gaeta M.I. (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia, politica, verità*, Edizioni Fahrenheit 451, Roma 2001.
- Galli C., *Hannah Arendt e le categorie politiche della modernità*, in R. Esposito (a cura di), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, cit., pp. 15-28.
- Garsten B., *The Elusiveness of Arendtian Judgement*, in «Social Research», n. 4, 2007, pp. 1071-1108.
- Gatti R., *Il male assoluto e il problema dell'identità*, in E. Donaggio, D. Scalzo (a cura di), *Sul male. A partire da Hannah Arendt*, cit., pp. 77-98.
- Gérard V., *L'exceptionnalité. Les conditions politiques d'une vie humaine*, in A. Kupiec, M. Leibovici, G. Muhlmann, É. Tassin (sous la direction de), *Hannah Arendt. Crises de l'état-nation*, cit., pp. 79-91.
- Gérard V., *La perdita di senso dei problemi morali nei sistemi totalitari*, in F. Fistetti, F.R. Recchia Luciani (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia e totalitarismo*, cit., pp. 249-260.
- Gilardoni A., *Potere & dominio. Esercizi arendtiani*, Mimesis, Milano 2005.

- Goisis G., *Hannah Arendt. Il male politico tra orrore e banalità*, in I. Adinolfi (a cura di), *Dopo la Shoah. Un nuovo inizio per il pensiero*, Carocci, Roma 2011, pp. 211-230.
- Greblo E., *Il poeta cieco. Hannah Arendt e il giudizio*, in «aut aut», nn. 239-240, 1990, pp. 111-126.
- Guaraldo O., *Cristalli di storia: il totalitarismo tra abisso e redenzione*, in S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, cit., pp. 45-65.
- Guaraldo O., *Politica e racconto. Trame arendtiane della modernità*, Meltemi, Roma 2003.
- Guaraldo O., *Per una nuova poetica della politica. Nota a margine dell'Archivio Arendt*, in «Filosofia politica», n. 2, 2003, pp. 255-268.
- Habermas J., *Die Geschichte von den Zwei Revolutionen*, in «Merkur», n. 218, 1966, pp. 479-483.
- Habermas J., *Hannah Arendt's Communications Concept of Power*, in «Social Research», n. 1, 1977, pp. 3-24.
- Hansen P., *Hannah Arendt. Politics, History and Citizenship*, Polity Press, Cambridge 1993.
- Heidegger M., *Über den Humanismus*, Klostermann, Frankfurt a. Main 1947, tr. it. *Lettera sull'«umanismo»*, Adelphi, Milano 1997.
- Heller Á., *Hannah Arendt e la 'vita contemplativa'*, in «La politica», nn. 2-3, 1986, pp. 33-50.
- Heller E., *Hannah Arendt critico letterario*, in «aut aut», nn. 239-240, 1990, pp. 175-184.
- Helzel P., *L'evento Auschwitz. Nella teoria politica di Hannah Arendt*, Marco Editore, Lungro di Cosenza 2001.
- Helzel P., *Il diritto ad avere diritti. Per una teoria normativa della cittadinanza*, Cedam, Padova 2005.
- Henry B., *Il giudizio politico. Aspetti kantiani nel carteggio Arendt/Jaspers*, in «Il pensiero politico», n. 3, 1987, pp. 361-375.
- Henry B., *Il problema del giudizio politico tra criticismo ed ermeneutica*, Morano Editore, Napoli-Milano 1992.
- Herzog A., *Penser autrement la politique. Éléments pour une critique de la philosophie politique*, Éditions Kimé, Paris 1997.
- Heuer W., *L'Europe et ses réfugiés. Hannah Arendt et la nécessaire politisation des minorités*, in A. Kupiec, M. Leibovici, G. Muhlmann, É. Tassin (sous la direction de), *Hannah Arendt. Crises de l'état-nation*, cit., pp. 181-194.
- Heuer W., *Il comprendere come chiarificazione dell'esperienza*, in F. Fistetti, F.R. Recchia Luciani (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia e totalitarismo*, cit., pp. 87-98.
- Hobsbawm E.J., *Recensione di H. Arendt, On Revolution*, in «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*, Weidenfeld and Nicholson, London 1972, pp. 201-208, tr. it. *Hannah Arendt sulla rivoluzione*, in Id., *I rivoluzionari*, Einaudi, Torino 1975, pp. 243-251.
- Honig B. (ed. by), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, Penn State University Press, University Park 1995.
- Honig B., *Identità e differenza*, in S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, cit., pp. 177-204.
- Honig B., *Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity*, in G. Williams (ed. by), *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers. Vol. II. Arendt and Political Philosophy*, cit.
- Illuminati A., *Esercizi politici. Quattro sguardi su Hannah Arendt*, Manifestolibri, Roma 1994.
- Isaac J.C., *A New Guarantee On Earth: Human Dignity and the Politics of Human Rights*, in G. Williams (ed. by), *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers. Vol. II. Arendt and Political Philosophy*, cit.
- Jacobson N., *Parable and Paradox: In Response to Arendt's "On Revolution"*, in «Salmagundi», n. 60, 1983, pp. 123-139.
- Jalusic V., *Innocence organisée et exclusion. Les «États-nations» après la guerre et les crimes de masse*, in A. Kupiec, M. Leibovici, G. Muhlmann, É. Tassin (sous la direction de), *Hannah Arendt. Crises de l'état-nation*, cit., pp. 111-133.
- Jaspers K., *Die Schuldfrage*, Piper & Co., München 1964, tr. it. *La questione della colpa. Sulla responsabilità politica della Germania*, Cortina, Milano 1996.
- Jonas H., *Handeln, Erkennen, Denken. Zu Hannah Arendts philosophischen Werk*, in «Merkur», n. 10, 1976, pp. 921-935, tr. it. *Agire, conoscere, pensare: spigolature dall'opera filosofica di Hannah Arendt*, in «aut aut», nn. 239-240, 1990, pp. 47-63.
- Kant I., *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784), in *Kant's Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Walter der Gruyter & Co., Berlin 1902 ss., Ak. Bd. VIII, pp. 33-42, tr. it. *Risposta alla domanda cos'è illuminismo?*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 45-52.
- Kant I., *Grundlegung zur Methaphysik der Sitten*, (1785), in *Kant's Gesammelte Schriften*, cit., Ak. Bd. IV, pp. 385-463, tr. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, Bompiani, Milano 2003.
- Kant I., *Kritik der reinen Vernunft*, (zweite Auflage 1787), in *Kant's Gesammelte Schriften*, cit., Ak. Bd. III, tr. it. *Critica della ragion pura*, Einaudi, Torino 1965.
- Kant I., *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), in *Kant's Gesammelte Schriften*, cit., Ak. Bd. V, pp. 1-163, tr. it. *Critica della ragion pratica*, Bompiani, Milano 2000.
- Kant I., *Kritik der Urteilskraft*, (1790), in *Kant's Gesammelte Schriften*, cit., Ak. Bd. V, pp. 165-485, tr. it. *Critica del giudizio*, Laterza, Roma-Bari 2002.

- Kant I., *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf von Immanuel Kant*, Nicolovius, Königsberg 1795, poi in *Kant's Gesammelte Schriften*, cit., Ak. Bd. VIII, pp. 341-386, tr. it. *Per la pace perpetua. Un progetto filosofico di Immanuel Kant*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., pp. 163-207.
- Kant I., *Die Metaphysik der Sitten* (1797), in *Kant's Gesammelte Schriften*, cit., Ak. Bd. VI, pp. 203-493, tr. it. *La metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 1991.
- Kant I., *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), in *Kant's Gesammelte Schriften*, cit., Ak. Bd. VII, pp. 117-335, tr. it. *Antropologia pragmatica*, Laterza, Roma-Bari 2001.
- Kateb G., *Arendt and Representative Democracy*, in «Salmagundi», n. 60, 1983, pp. 20-59.
- Kateb G., *Hannah Arendt, Politics, Conscience, Evil*, Rowman & Allanheld, Totowa (NJ), 1984.
- Kharkhordin O., *Nation, Nature and Natality. New Dimension of Political Action*, in «European Journal of Social Theory», n. 4, 2001, pp. 459-478.
- King R.H., *American Dilemmas, European Experiences*, in G. Williams (ed. by), *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers. Vol. II. Arendt and Political Philosophy*, cit., pp. 227-243.
- Klusmeyer D., *Hannah Arendt's Case for Federalism*, in «The Journal of Federalism», n. 1, 2009, pp. 31-58.
- Kohn J., *Per una comprensione dell'azione*, in S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, cit., pp. 155-176.
- Kohn J., *Introduzione*, in H. Arendt, *Responsabilità e giudizio*, cit., pp. VII-XXX.
- Kohn J., *Il totalitarismo: il rovesciamento della politica*, in F. Fistetti, F.R. Recchia Luciani (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia e totalitarismo*, cit., pp. 41-53.
- Kristeva J., *Le génie féminin. Hannah Arendt*, Gallimard, Paris 1999.
- Kupiec A., M. Leibovici, G. Muhlmann, É. Tassin (sous la direction de), *Hannah Arendt. Crises de l'état-nation*, Sens&Tonka Éditeurs, Paris 2007.
- Lacoue-Labarthe P., *La fiction du politique. Heidegger, l'art et la politique*, Bourgois, Paris 1987.
- Lafer C., *La ricezione e l'eredità di Hannah Arendt*, in «Teoria politica», n. 1, 2002, pp. 141-151.
- Lane A.M., *The Feminism of Hannah Arendt*, in G. Williams (ed. by), *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers. Vol. II. Arendt and Political Philosophy*, cit.
- Lefort C., *La questione della politica*, in S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, cit., pp. 1-15.
- Leibovici M., *Hannah Arendt. La passione di comprendere*, Città aperta, Troina (En) 2002.

- Leibovici M., *Arendt's Rahel Varnhagen: A New Kind of Narration in the Impasses of German-Jewish Assimilation and Existenzphilosophie*, in «Social Research», n. 3, 2007, pp. 903-922.
- Levet B., *Le musée imaginaire d'Hannah Arendt. Parcours littéraire, pictural, musical de l'oeuvre*, Stock, Paris 2011.
- Levi P., *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino [1986] 2003.
- Lévinas E., *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, in «Esprit», n. 26, 1934, pp. 199-208, tr. it. *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, Quodlibet, Macerata 1996.
- Livorsi F., *La filosofia della libertà di Hannah Arendt*, in «Il Ponte», n. 10, 1992, pp. 147-154.
- Losurdo D., *La rivoluzione americana e le altre*, in «Il Ponte», n. 1, 1985, pp. 122-133.
- Losurdo D., *Hannah Arendt e l'analisi delle rivoluzioni*, in R. Esposito (a cura di), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, cit., pp. 138-153.
- Ludz U., *I progetti di Hannah Arendt per una* Introduzione alla politica, in H. Arendt, *Che cos'è la politica*, cit., pp. 109-148.
- Ludz U., *Hannah Arendt: femminini generis*, in G. Williams (ed. by), *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers. Vol. II. Arendt and Political Philosophy*, cit.
- Lytotard J.-F., *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Editions Galilée, Paris 1986, tr. it. *L'entusiasmo. La critica kantiana della storia*, Guerini e Associati, Milano 1989.
- Mack A., Kohn J. (edit. by), *Hannah Arendt. The Origins of Totalitarianism: Fifty Years Later*, in «Social Research», n. 2, 2002.
- Magni G., *Democrazia diretta, uguaglianza e diversità. Note di lettura su Hannah Arendt*, in «Classe», nn. 2-3, 1988, pp. 173-187.
- Maletta S., *Hannah Arendt e Martin Heidegger. L'esistenza in giudizio*, Jaca Book, Milano 2001.
- Marcellan A., *Uomo e tempo nel pensiero di Hannah Arendt*, in «Verifiche», XIV, 1985, pp. 369-382.
- Markus M., *The "Anti-Feminism" of Hannah Arendt*, in «Thesis Eleven», n. 17, 1987, pp. 76-87.
- Marshall D.L., *The Origin and Character of Hannah Arendt's Theory of Judgment*, in «Political Theory», n. 3, 2010, pp. 367-393.
- Martinelli A., *Introduzione*, in H. 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 C. Menghi (a cura di), *Sovranità e diritto*, Giappichelli, Torino 2004, pp. 83-110.

- Mattucci N., *L'universale plurale. Sul pensiero politico di Immanuel Kant*, Giappichelli, Torino 2006.
- Mattucci N., *Hannah Arendt: dalla denazionalizzazione al dominio totale*, in G. Capriotti (a cura di), *Antigiudaismo, Antisemitismo, Memoria. Un approccio multidisciplinare*, Eum, Macerata 2009, pp. 153-184.
- Mattucci N., *Ideologia totalitaria e frammentazione biologica. Il razzismo in Arendt e Foucault*, in Ead., G. Vagnarelli (a cura di), *Medicalizzazione, sorveglianza e biopolitica. A partire da Michel Foucault*, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 87-109.
- McCarthy M., *Prefazione all'edizione americana*, in H. Arendt, *La vita della mente*, cit., 65-79.
- Meccariello A., *Philosophy and Politics. The Problem of Action and Thought after the French Revolution. Appunti su un inedito arendtiano*, in M. Durst, Id. (a cura di), *Hannah Arendt. Percorsi di ricerca tra passato e futuro. 1975-2005*, Giuntina, Firenze 2006, pp. 135-147.
- Menke C., *The "Aporias of Human Rights" and the "One Human Right": Regarding the Coherence of Hannah Arendt's Argument*, in «Social Research», vol. 74, n. 3, 2007, pp. 739-762.
- Mesnard P., *Banalità del male*, in O. Guaraldo, *Il Novecento di Hannah Arendt. Un lessico politico*, Ombre Corte, Verona 2008, pp. 15-24.
- Mistrorigo L., *Hannah Arendt: verso la postpolitica*, in «Studium», n. 1, 1986, pp. 61-70.
- Muhlmann G., *Hannah Arendt et la tradition libérale: héritage et différences*, in A. Kupiec, M. Leibovici, G. Muhlmann, É. Tassin (sous la direction de), *Hannah Arendt. Crises de l'état-nation*, cit., pp. 317-340.
- Muhlmann G., *Critique de la souveraineté et de l'état-nation. Dialogue entre Jerome Kohn et Elisabeth Young-Bruhel*, in A. Kupiec, M. Leibovici, G. Muhlmann, É. Tassin (sous la direction de), *Hannah Arendt. Crises de l'état-nation*, cit., pp. 265-299.
- Neiman S., *Evil in Modern Thought. An Alternative History of Philosophy*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2002, tr. it. *In cielo come in terra. Storia filosofica del male*, Laterza, Roma-Bari 2011.
- Neubauer H., *München und Moskau 1918-1919. Zur Geschichte der Rätebewegung in Bayern*, in «Jahrbücher für Geschichte Osteuropas», n. 4, 1958.
- Nisbet R., *Hannah Arendt and the American Revolution*, in «Social Research», n. 1, 1977, pp. 63-79, tr. it. *Hannah Arendt e la rivoluzione americana*, in «Comunità», n. 183, 1981, pp. 81-95.
- Palmer R., *The Age of the Democratic Revolutions. A Political History of Europe and America. 1760-1800*, Princeton University Press, Princeton 1959.
- Pannarale L., *Giustiziabilità dei diritti umani*, FrancoAngeli, Milano 2004.

- Papa A., *Hannah Arendt. Per una filosofia della vita*, Pergola Monsavium, Lecce 1993.
- Papa A., "Il mondo da capo". *Metafora di infanzia e politica in H. Arendt*, in E. Parise (a cura di), *La politica tra natalità e mortalità. Hannah Arendt*, cit., pp. 95-116.
- Papa A., *Nati per incominciare. Vita e politica in Hannah Arendt*, Vita & Pensiero, Milano 2011.
- Parekh S., *Hannah Arendt and the Challenge of Modernity. A Phenomenology of Human Rights*, Routledge, New York 2008.
- Parise E. (a cura di), *La politica tra natalità e mortalità. Hannah Arendt*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1993.
- Parise E., *La politica tra natalità e mortalità*, in Ead., *La politica tra natalità e mortalità. Hannah Arendt*, cit., pp. 15-22.
- Parise E., *La politica dopo Auschwitz. Rileggendo Hannah Arendt*, Liguori, Napoli 2000.
- Parri R., *Mondo comune. Spazio pubblico e libertà in Hannah Arendt*, Jaca Book, Milano 2003.
- Parvikko T., *Hannah Arendt as a Judge*, in «Finnish Yearbook of Political Thought», n. 2, 1998, pp. 37-57.
- Parvikko T., *Hannah Arendt and the Arrogance of Judgment*, in «Alternatives», n. 2, 1999, pp. 199-213.
- Passerin d'Entrèves M., *Il concetto di giudizio politico nella filosofia di Hannah Arendt*, in R. 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*, in «Linea d'Ombra», n. 13, 1986, pp. 5-24.
- Platone, *Apologia di Socrate. Critone*, Bur, Milano 2007.
- Poizat J.-C., *L'invention d'une politique non souveraine: Arendt et l'espoir européen*, in A. Kupiec, M. Leibovici, G. Muhlmann, É. Tassin (sous la direction de), *Hannah Arendt. Crises de l'état-nation*, cit., pp. 245-261.
- Portinaro P.P., *Hannah Arendt e l'utopia della polis*, in «Comunità», n. 183, 1981, pp. 26-55.
- Portinaro P.P., *L'azione, lo spettatore e il giudizio. Una lettura dell'opus postumum di Hannah Arendt*, in «Teoria politica», n. 1, 1989, pp. 133-159.
- Portinaro P.P., *La politica come cominciamento e la fine della politica*, in R. Esposito (a cura di), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, cit., pp. 29-45.
- Portinaro P.P. (a cura di), *I concetti del male*, Einaudi, Torino 2002.
- Portinaro P.P., *Il principio disperazione. Tre studi su Günther Anders*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

- Possenti I., *L'apolide e il paria. Lo straniero nella filosofia di Hannah Arendt*, Carocci, Roma 2002.
- Pranteda M.A., *Male radicale*, in P.P. Portinaro (a cura di), *I concetti del male*, cit., pp. 159-183.
- Proietti F., *Su un'accezione repubblicana dei termini libertà e politica in Hannah Arendt*, in «Il pensiero politico», n. 3, 1996, pp. 525-537.
- Rametta G., *Osservazioni su «Der Liebesbegriff bei Augustin» di Hannah Arendt*, in R. Esposito (a cura di), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, cit., pp. 123-138.
- Rametta G., *Comunicazione, giudizio ed esperienza nel pensiero di Hannah Arendt*, in G. Duso (a cura di), *Filosofia politica e pratica del pensiero: Eric Voegelin, Leo Strauss, Hannah Arendt*, cit., pp. 235-287.
- Rawls J., *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge 1971, tr. it. *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 2009.
- Recchia Luciani F.R., *Prefazione. L'ermeneutica del totalitarismo di Hannah Arendt*, in F. Fistetti, Ead. (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia e totalitarismo*, cit., pp. 7-26.
- Recchia Luciani F.R., *L'esperienza arendtiana dell'estremo: la deumanizzazione del corpo nelle "fabbriche della morte"*, in F. Fistetti, Ead., (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia e totalitarismo*, cit., pp. 213-233.
- Renaut A., *L'idée d'égalité et la notion moderne du droit. Lecture critique de Hannah Arendt*, in J. Ferrari, A. Postigliola (a cura di), *Égalité/Uguaglianza*, Liguori, Napoli 1990, pp. 61-74.
- Revault d'Allonnes M., *Hannah Arendt et la question du mal politique*, in «Revue de l'histoire de la Shoah», n. 164, 1998, pp. 8-24.
- Ricci Sindoni P., *Hannah Arendt. Come raccontare il mondo*, Studium, Roma 1995.
- Rich. A., *Excerpts from 'Condition for work': the Common World of Women*, in G. Williams (ed. by), *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers. Vol. II. Arendt and Political Philosophy*, cit.
- Ricoeur P., *Pouvoir et violence*, in *Colloque Hannah Arendt. Politique et pensée*, cit., pp. 157-177.
- Rigotti F., *Fare la spola tra le sponde dell'essere. Filosofia e condizione femminile in Edith Stein, Maria Zambrano, Hannah Arendt, Carla Lonzi*, in «Intersezioni», n. 2, 2002, pp. 289-303.
- Ritter Santini L., *La passione di capire. Hannah Arendt e il pensare letteratura. Introduzione a H. Arendt, Il futuro alle spalle*, il Mulino, Bologna 1981, pp. 5-60.
- Ritter Santini L., *I cassetti di Rahel e le chiavi di Hannah*, in H. Arendt, *Rahel Varnhagen. Storia di una donna ebrea*, cit., pp. IX-XLIV.

- Roiz J., *La teoría política de Hannah Arendt (1906-1975)*, Institut de Ciències Polítiques y Socials, Barcelona 2002.
- Rossolini R., *Nascere ed apparire. Le categorie del pensiero politico di Hannah Arendt e la filosofia della differenza sessuale*, in «DWF. Donnamanfemme», nn. 2-3, 1993, pp. 69-84.
- Rousset D., *Les Jours de notre mort*, Hachette, Paris 1993.
- Rousset D., *L'univers concentrationnaire*, Hachette, Paris 2003.
- Roviello A.-M., *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, Ousia, Bruxelles 1987.
- Roviello A.-M., Weyembergh M. (a cura di), *Hannah Arendt et la modernité*, Vrin, Paris, 1992.
- Savarino L., *Politica ed estetica. Saggio su Hannah Arendt*, Zamorani, Torino 1997.
- Savi M., *Il concetto di senso comune in Kant*, FrancoAngeli, Milano 1998.
- Schaap A., *Guilty Subjects and Political Responsibility: Arendt, Jaspers and the Resonance of the 'German Question' in Politics of Reconciliation*, in «Political Studies», vol. 49, 2001, pp. 749-766.
- Schell J., *A Politics of Natality*, in «Social Research», n. 2, 2002, pp. 461-471.
- Segré I., *Qu'appelle-t'on-penser Auschwitz?*, Éditions Lignes, Fécamp 2009.
- Serra T., *L'autonomia del politico. Introduzione al pensiero di Hannah Arendt*, Facoltà di Scienze Politiche, Teramo 1984.
- Serra T., *Presentazione*, in H. Arendt, *La Disobbedienza civile e altri saggi*, cit., pp. 7-28.
- Serra T., *Virtualità e realtà delle istituzioni. Ermeneutica, diritto e politica in Hannah Arendt*, Torino, Giappichelli, 1997.
- Serra T., *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*, Carocci, Roma 2003.
- Sorrentino V., *Introduzione*, in H. Arendt, *Verità e politica. La conquista dello spazio e la statura dell'uomo*, cit., pp. 7-25.
- Sorrentino V., *Politica ha ancora un senso? Saggio su Hannah Arendt*, AVE (Polis), Roma 1996.
- Sossi F., *Storie di Rahel*, in H. Arendt, *Rahel Varnhagen. Storia di una donna ebraica*, cit., pp. 259-283.
- Steinberger P., *Hannah Arendt on Judgement*, in «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*, Hase & Koehler Verlag, Mainz 1986, tr. it. *Politia e Leviatano. Una disputa intorno allo Stato*

- antico e moderno*, in R. 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*, in «Etudes Phénoménologiques», n. 2, 1985, pp. 93-109.
- Taguieff P.-A., *Le racisme*, Flammarion, Paris 1997, tr. it. *Il razzismo. Pregiudizi, teorie, comportamenti*, Cortina, Milano 1999.
- Taminiaux J., *Arendt, discepolo di Heidegger?*, in «aut aut», nn. 239-240, 1990, pp. 65-82.
- Tassin É., *Sens commun et communauté. La lecture arendtienne de Kant*, in «Les Cahiers de Philosophie», n. 4, 1987, pp. 81-113.
- Tassin É., *La question de l'apparence*, in *Colloque Hannah Arendt. Politique et pensée*, cit., pp. 67-89.
- Tassin É., *Hannah Arendt et la spécificité du totalitarisme*, in «Revue Française d'Histoire des Idées Politiques», n. 6, 1997, pp. 369-388.
- Tassin É., *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Éditions Payot, Paris 1998.
- Tassin É., *L'azione "contro" il mondo. Il senso dell'acosmismo*, in S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, cit., pp. 136-154.
- Tassin É., *Le peuple ne veut pas*, in A. Kupiec, M. Leibovici, G. Muhlmann, É. Tassin (sous la direction de), *Hannah Arendt. Crises de l'état-nation*, cit., pp. 310-315.
- Tassin É., "...sed victa Catoni": *The Defeated Cause of Revolutions*, in «Social Research», n. 4, 2007, pp. 1109-1127.
- Tassin É., *Preface*, in J. Truc, *Assumer l'humanité. Hannah Arendt: la responsabilité face à la pluralité*, cit., pp. 11-14.
- Taylor D., *Hannah Arendt on Judgement. Thinking for Politics*, in «International Studies of Philosophical Studies», n. 2, 2002, pp. 151-169.
- Thiele L.P., *Judging Hannah Arendt. A Reply to Zerilli*, in «Political Theory», n. 5, 2005, pp. 706-714.
- Thoreau H.D., *Civil Disobedience and Other Essays*, Dover Publications, New York 1993.
- Tocqueville A. de, *La democrazia in America (1835-1840)*, a cura di N. Matteucci, Utet, Torino 2007.
- Traverso E., *Il totalitarismo*, Bruno Mondadori, Milano 2002.
- Traverso E., *L'immagine dell'inferno. Hannah Arendt e Auschwitz*, in E. Donaggio, D. Scalzo (a cura di), *Sul male. A partire da Hannah Arendt*, cit., pp. 29-62.
- Truc J., *Assumer l'humanité. Hannah Arendt: la responsabilité face à la pluralité*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 2008.

- Vatter E.M., *La fondazione della libertà*, in S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, cit., pp. 107-135.
- Villa D., *Genealogie del dominio totalitario: Arendt e Adorno*, in F. Fistetti, F.R. Recchia Luciani (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia e totalitarismo*, cit., pp. 175-193.
- Virno P., *Virtuosismo e rivoluzione*, in «Luogo comune», n. 4, 1993, pp. 10-24.
- Viti Cavaliere R., *Critica della vita intima. Soggettività e giudizio in Hannah Arendt*, Guida, Napoli 2005.
- Vollrath E., *Die Rekonstruktion der Politischen Urteilskraft*, Klett, Stuttgart 1977.
- Williams G. (ed. by), *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers. Vol. II. Arendt and Political Philosophy*, Routledge, London 2006.
- Williams G., *Etica e relazionalità umana: tra le diverse concezioni della moralità di Hannah Arendt*, in F. Fistetti, F.R. Recchia Luciani (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia e totalitarismo*, cit., pp. 99-114.
- Wolin S., *Hannah Arendt: Democracy and the Political*, in «Salmagundi», n. 60, 1983, pp. 3-19.
- Young-Bruehl E., *Hannah Arendt. For Love of the World*, Yale University Press, New Haven-London 1982, tr. it. *Hannah Arendt. 1906-1975. Per amore del mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 1990.
- Zerilli L.M.G., “*We Feel our Freedom*”. *Imagination and Judgment in the Thought of Hannah Arendt*, in «Political Theory», n. 2, 2005, pp. 158-188.
- Zertal I., *A State on Trial: Hannah Arendt vs. the State of Israel*, in «Social Research», n. 4, 2007, pp. 1127-1157.
- Zorzi R., *Introduzione*, in H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., pp. IX-LXXVIII.